Издавање ове публикације подржало је
Министарство културе и информисања Републике Србије

CHURCH STUDIES

Year **XX** Number **20**

The Centre of Church Studies
International Center for Othodox Studies
Niš, 2023

Црквене студије

Godina **XX** Broj **20**

Центар за црквене студије
Међународни центар за православне студије
Ниш, 2023

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

Издавачи

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

Редакција:

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

Уредник

Др Драгиша Бојовић (Ниш)

Адресе

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

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

Графичко решење назива часописа
Светозар Пајић Дијак

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

Штампа: ПУНТА, Ниш

Тираж: 100 примерака

Излази једном годишње

Електронско издање: www.crkvenestudije-churchstudies.com

САДРЖАЈ

Уз 20. број „Црквених студија“
„Јарам је мој благ, и бреме је моје лако“ *13*

I

Зоран Кинђић
Преображење Господње *17*
Zoran Kindjić
Lord's transfiguration *43*

Горан Ружић
Хришћанска топологија времена *45*
Goran Ružić
Christian topology of time *51*

Ђорђе М. Ђурђевић
О телесним карактеристикама анђела из перспективе библијских ангелофанија *53*
Đorđe M. Đurđević
On the corporeal characteristics of angels from the perspective of biblical angelophanies ... *67*

Здравко Јовановић
Космолошко или функционално тумачење појма εἰκών καὶ ὁμοίωσις у богословљу писаца антиохијске школе *69*
Zdravko Jovanović
Cosmological or functional interpretation of the notion εἰκών καὶ ὁμοίωσις in the theology of the writers of the Antiochian school *93*

Предраг З. Петровић
Кинетичке претпоставке тајноводственог сазнања у Corpus Dionysiacum *95*
Predrag Z. Petrović
Kinetic assumptions of the mystagogical knowledge in Corpus Dionysiacum *106*

Еразмо Бранковски
Христологија раног неохалкидонизма у коментарима Јована Скитопољског на списе Псеудо-Дионисија *107*
Erazmo Brankovski
The Christology of early Neochalchidonism in the comments of John of Scytopoli on the corpus Areopagiticum *132*

Никола Лукић
Литургијско богословље митрополита Михаила Јовановића *133*
Nikola Lukić
Liturgical theology of Metropolitan Mihailo (Jovanović) *149*

Сава Миловановић
Викентије Вујић и његови одговори из црквено-пастирске праксе *151*
Sava Milovanović
Vikentije Vujić and his answers from church-pastoral practice *161*

Андреј Јефтић, Зорка Шљиванчанин
Студије оца Јустина Поповића у Атини *163*
Andrej Jeftić, Zorka Šljivančanin
The Athenian studies of Father Justin Popović *179*

Александар Ђаковац
Метафорички језик теологије:
прилог разумевању односа теологије, науке и културе *181*
Aleksandar Đakovac
Metaphorical language of theology: a contribution to the understanding
of the relationship between theology, science and culture *192*

Ана Липиј, Љубиша Бојић, Владимир Цветковић
Вештачка интелигенција и свети оци: светоотачки водич кроз изазове вештачке
интелигенције и суперинтелигенције *193*
Ana Lipij, Ljubiša Bojić, Vladimir Cvetkovic
Artificial intelligence and the church fathers: a patristic guide
to the challenges of artificial intelligence and superintelligence *209*

Милан Н. Јањић
Просветитељство и религија: може ли човек да буде моралан без Бога? *211*
Milan N. Janjić
Lumières et religion : l'homme peut-il être moral sans Dieu ? *226*

Петар Нуркић
Епистемологија религије Алвина Плантинге - проблем религијског плурализма *227*
Petar Nurkić
Epistemology of the religion of Alvin Plantinga - the problem of religious pluralism *240*

Ивица Живковић
Евхаристијска или есхатолошка космологија Предрага Петровића *241*
Ivica Živković
The eucharistical or eschatological cosmology by Predrag Petrović *256*

II

Огњен Вујовић
Ius vitae ac necis и Христос *259*
Ognjen Vujović
Ius vitae ac necis and Christ *270*

Борис Фајфрић
Црквена организација у Сирмијуму пре и током
Диоклецијановог прогона до 313. године *271*
Boris Fajfrić
Church organization in Sirmium at the beginning of the 4th century
before and during Diocletian's persecution *283*

Милош Цветковић
О „етничким епископијама" Цариградске цркве од VII до XI века *285*
Miloš Cvetković
On the "ethnic bishoprics" of the church of Constantinople from the 7th to the 11th centuries *298*

Срђан Брајковић
Лав V Јерменин (813-820) као нови Саул и Сенахериб - старозаветни модели византијског иконоборачког цара *301*
Srđan Brajković
Leo V the Armenian (813-820) as the new Saul and Sennacherib - old testament models of the byzantine iconoclast emperor *313*

Γεώργιος Νεκτάριος Λόης
Πολιτιστικη και εκκλησιαστικη - πολιτικη διπλωματια˙ αρωγος του αυτοκεφαλου της σερβικης ορθοδοξου εκκλησιας (1219). *315*
Georgios Nektarios Lois, Ph.D.
Културно и црквено – политичка дипломатија у служби аутокефалности Српске православне цркве (1219). *323*

Ђура Харди
Црквена припадност господара оностраног Срема – Мачве у XIII веку *325*
Đura Hardi
Church affiliation of the lords of lower Syrmia – Macva in the 13th century *348*

Катарина Митровић
Краљица Јелена у улози мајке *349*
Katarina Mitrović
Queen Helen in the role of a mother *366*

Душан Јеротијевић, Живанка Миладиновић Богавац
Дипломатија краља Милутина са посебним освртом на односе са римском куријом и папом *367*
Dušan Jerotijević, Živanka Miladinović Bogavac
Diplomacy of King Milutin with special reference to relations with the Roma curia and the Pope *378*

Синиша Мишић
Српска црква у Полимљу после 1373. године *379*
Siniša Mišić
The serbian church in Polimlje after 1373 ..... *384*

Борис Стојковски
Стефан Штиљановић—прилози за историју и култ *385*
Boris Stojkovski
Stefan Štiljanović—contributions to the study of biography and cult *397*

Милош Ђорђевић
Патријарх Никон у немачкој литератури XVIII века 399
Miloš Đorđević
Patriarch Nikon in german literature of the 18th century 409

Бранислав Тодић
Белешка о ходочашћу патријарха Пајсија у Јерусалим 411
Branislav Todić
A reconstruction of Patriach Paisius's pilgrimage to Jerusalem 419

Недељко В. Радосављевић, Татјана Катић
Укидање Пећке патријаршије 1766. године – фискални оквир 421
Nedeljko V. Radosavljević, Tatjana Katić
The abolition of the Patriarchate of Peć in 1766 – the fiscal frame 433

Владан Гавриловић, Дејан Микавица
Свештенство Бачке епархије деведесетих година XVIII века 435
Vladan Gavrilović, Dejan Mikavica
The clergy of the Diocese of Backa during the nineties years of the eighteenth century 448

Петер Жењух
О словенској цркви под Карпатима према црквеној историји Јана Брадача у контексту других едукативних списа с краја 18. века 449
Peter Ženjuh
On the slavic church under the Carpathians according to the church history from Ján Bradač and in the context of other educational texts from the end of the 18th century 466

Боривоје Милошевић
Светосавске прославе у Босни и Херцеговини под аустроугарском управом 467
Borivoje Milošević
Saint Sava celebrations in Bosnia and Herzegovina under austro-hungarian administration 480

Ivan Yovchev
Entstehung und entwicklung des bulgarischen exarchen in Mazedonien aus sicht der bulgarischen geschichtsschreibung (150 Jahre seit der Gründung des bulgarischen Exarchats) 481
Иван Јовчев
Възникване и развитие на българската екзархия в Македония от гледна точка на българската историография (150 години от възникването на Българската екзархия) 493

Милосав З. Ђоковић
Апостолски Нунције Пелегринети о Српској православној цркви и патријарху Димитрију (1922-1930) 495
Milosav Z. Đoković
Apostolic Nuncio Pellegrinetti about the serbian orthodox church and patriarch dimitrije (1922-1930) 511

Велибор Џомић
Правни положај надбискупа/кардинала Алојзија Степинца и епископа и митрополита Српске православне цркве после Другог светског рата 513
Velibor Dzomic
The legal position of archbishop/cardinal Alojzije Stepinac and of bishops and metropolitans of the Serbian orthodox church after the second World war 524

Мирослав Д. Стевановић, Драган Ж. Ђурђевић
Некажњивост уништавања православних Срба у Хрватској са аспекта националне безбедности 525
Miroslav D. Stevanović, Dragan Ž. Đurđević
Impunity of the destruction of the community of orthodox Serbs in Croatia from the aspect of national security 544

Немања Д. Андријашевић
Писмо проф. др Ђока Слијепчевића владици Дионисију Миливојевићу уочи почетка раскола при Српској православној цркви у Америци 545
Nemanja Andrijašević
Professor dr. Djoko Slijepčević`s letter to bishop Dionisije Milivojević just before the schism in the Serbian orthodox church in America 556

Драгана Ј. Јањић
Игуман и архимандрит 557
Dragana Janjić
Abbot and archimandrite 565

Marina Matić
Protection of the Theotokos ("pokrov") as subject in serbian baroque painting 567
Марина Матић
Покров пресвете Богородице као предмет у сликарству српског барока 589

III

Венцислав Каравълчев
Житието на св. Севастиана Хераклийска (Марцианополска) като свидетелство за апостолската проповед в земите на България 593
Ventzislav Karavaltchev
The life of st. Sebastiand of Heraclea (of Marcianopolis) as a testimony of the apostolic preaching in the lands of Bulgaria 601

Татјана Суботин-Голубовић
Минеј (рукопис бр. 391) из старе збирке Народне библиотеке у Београду, данас у Дебрецину 603
Tatjana Subotin Golubović
The menaion (ms 391) from the old collection of the National library in Belgrade, now in Debrecen 616

Милена Мартиновић
Поменик манастира Пиве *617*
Милена Мартиновић
Синодик (помянник) Пивского монастыря *624*

Јелена З. Јонић
Јеванђеље по Јовану у Савином житију Светог Симеона (Праћење адаптације јеванђељског предлошка увидом у цитатне категорије и форме) 625
Jelena Z. Jonić
The gospel of John in Sava's hagiography of Saint Simeon (Monitoring the adaptation of the Gospel template with an insight into the citation categories and forms) *635*

Мирјана Д. Бојанић Ћирковић
Лик, личност и дело Светог Саве у савременим наставним плановима и програмима српског језика и књижевности у основној школи: нацрт истраживања *637*
Mirjana D. Bojanić Ćirković
The character, personality and work of Saint Sava in contemporary curricula and programs of serbian language and literature in Primary school *648*

Нина Аксић
Актуелизација и маргинализација Растка Немањића – Светог Саве у Новом Пазару од почетка XX века до данас *649*
Nina Aksić
Actualization and marginalization of Rastko Nemanjić – St. Sava in New Pazar from the begining of the XX century to the present *667*

Анастасија Горгиев Стојановић
О преношењу неких религијских термина са француског на српски језик у делу „Личност“ и природа Жан-Клода Ларшеа: лексичко-семантичка анализа *669*
Anastasija Gorgiev Stojanović
Sur le transfert de quelques termes religieux du français au serbe dans l'oœvre personne et nature de Jean-Claude Larchet: une analyse lexico-sémantique *685*

Маријана Продановић
Ставови савремених говорника српског језика о лексици религијског дискурса *687*
Marijana Prodanović
Religious discourse in the eyes of present-day native speakers of serbian *693*

Игор Зиројевић
О музичкој ирмологији *695*
Igor Zirojević
About musical heirmologion *715*

Биљана Љ. Мандић
Настава нотног певања у Призренској богословији: интегративни сегмент српске музичке педагогије *717*
Biljana Lj. Mandić
Teaching sheet singing in the Prizren seminary: integrative segment of serbian music pedagogy *732*

IV

Предраг Јеленковић, Ивица Лазовић
Медији и црква, поједини аспекти и искуства у пракси *735*
Predrag Jelenković, Ivica Lazović
Media and the church, certain aspects and experiences in practice *744*

Samir Ljajić, Nikola Dojčinović
Kriza verskog identiteta kao posledica informatičke civilizacije i potrošačke kulture *745*
Samir Ljajić, Nikola Dojčinović
Crisis of religious identity as a consequence of it civilizations and consumer cultures *758*

Андријана Максимовић, Анида Врцић Амар
Однос захвалности и религиозности код испитаника различите животне доби *759*
Andrijana Maksimović, Anida Vrcić Amar
The relationship between gratitude and religiosity in respondents of different ages *772*

V

Јелена М. Стошић
Превод сарајевског преписа Законоправила Светог Саве *775*

Ђорђе Н. Петровић
Важно дело о Јустину Поповићу *779*

Наташа С. Вуловић Емонтс
Један необичан животопис *785*

Три центра између два броја
Нова актуелност светосавског наслеђа *791*

Уз 20. број „Црквених студија“

„ЈАРАМ ЈЕ МОЈ БЛАГ, И БРЕМЕ ЈЕ МОЈЕ ЛАКО“

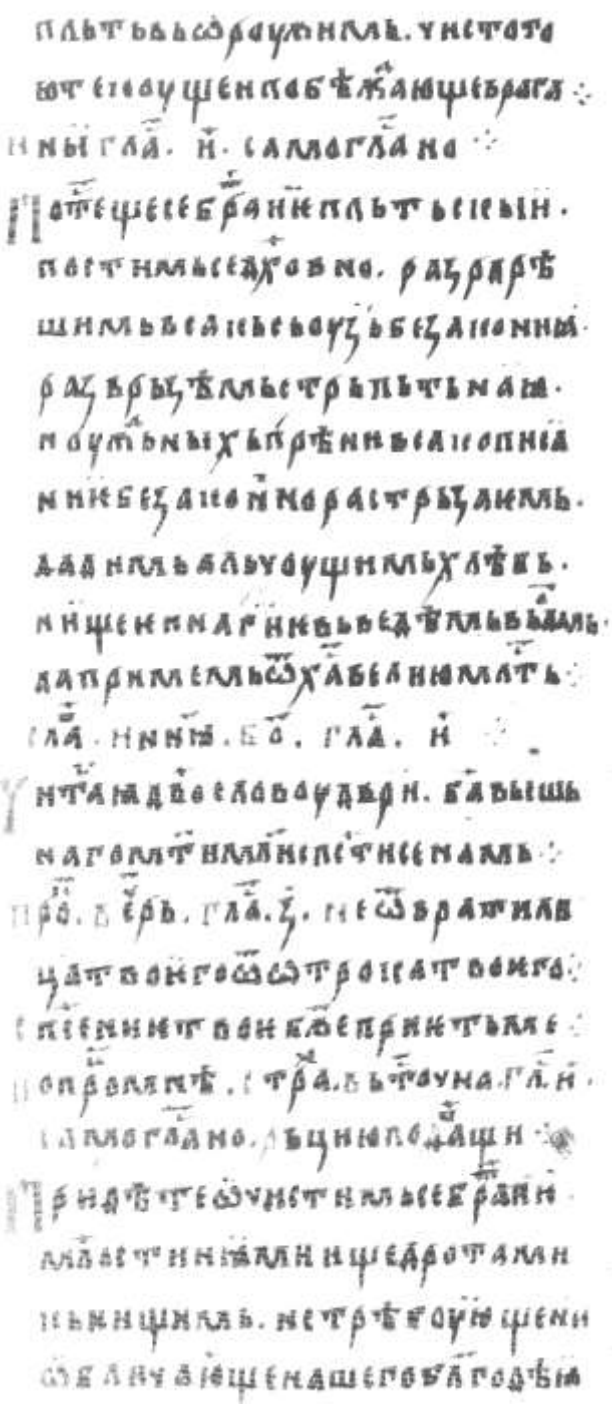
Ништа није могуће написати. Зато ће ово слово бити кратко.

Ако се сведочи о дометима часописа „Црквене студије“, биће о томе строго суђено у овом веку. Ако се ништа не напише, неће се избећи грех. Ако се прећути, бићемо испитивани не само због сувишне речи већ и због греха ћутања. Ако се усудимо да испишемо неколико речи о путу дугом двадесет година, шта је мера? Можда је најбоље ништа не рећи о садржају, већ само о његовом бремену. Иако ништа није било једноставно и ништа лако, најпримереније је позвати се на јеванђељске речи: „Јарам је мој благ, и бреме је моје лако“ (Матеј 11, 30). Ако се међу корицама овог часописа препознаје и карактер ових речи, онда овај који пише и у име других који су трчали, може бити задовољан трком, јер предани науци веру одржасмо.

Други ће домете овог часописа сагледавати кроз актуелну категоризацију (М23). Нека уреднику буде дозвољено да истакне један други, невероватно важан параметар: радост. Радост због објављивања првог броја, радост због објављивања јубиларних „Црквених студија“, радост због тематских бројева… Окови опреза са почетка овог текста престају да буду препрека феномену радости. Све је могуће саопштити о радости. Без страха шта ће рећи други. Они који знају да се радују и они који не знају да се радују. Радост не подлеже осуди. Поготову она унутрашња, која нас најбоље узводи у свет, који мери никад сигурним критеријумима. Радост тражи лествицу врлину, а не лествицу успеха. О првој лествици виси наука над наукама, а о другој она која мора исходити из прве. Као што свака љубав происходи из љубави Божје.

Они који долазе после нас, нека исправљају оно што није ваљало.

Проф. др Драгиша Бојовић



I

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 17-43*
УДК 271.2-563
271.2-31
271.2-282.5
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.1

Зоран Кинђић
Универзитет у Београду
Факултет политичких наука
e-mail: zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

ПРЕОБРАЖЕЊЕ ГОСПОДЊЕ
Покушај разумевања празника Преображења и феномена Таворске светлости

Апстракт: *Ослањајући се на Свете оце, аутор се упушта у тумачење празника Преображења, свестан да чак и обожене особе нису у стању да у потпуности сагледају духовну димензију овог празника. Он указује да је Преображење Господње један од најзначајнијих догађаја у Христовом овоземљском животу. На Тавору се Господ преобразио, показавши Петру, Јакову и Јовану своју божанску славу, у мери у којој су они моглу да је поднесу. Он се притом заправо није променио, већ су се преобразили Његови ученици, којима су отворене духовне очи, тако да су могли да опазе сјај нетварне светлости, тј. да делимично сагледају оно што Христос јесте. Појам Таворска светлост уобличили су теолози не само да би протумачили тајну нестворене светлости којом је зрачио Господ на Тавору, него и да би описали опитно искуство просветљених и обожених особа. Тај појам се такође може користити како за нестворену светлост у рају тако и за ону у есхатолошком Царству небеском. Свест да је човек духовно слеп све док није у стању да види нестворену светлост, с једне стране треба да обузда оне који су преамбициозни, који би да буду духовни учитељи, а с друге стране да у нама побуди ревност за духовнији начин живота, жудњу да се преобразимо.*

Кључне речи: *Преображење, Син Божији, Таворска светлост, просветљење, обожење, Царство Божије, пала људска природа*

I

Сваки покушај говора о некој светој тајни, баш као и о тајни неког великог хришћанског празника, осуђен је на начелан неуспех, поготово ако настојимо да пуким интелектуалним снагама захватимо њену дубину и осветлимо њен бездан. И поред свих напора да брижљиво размотримо све њене димензије, искуство показује да нам света тајна остаје непрозирна и за наш разум недоступна, те наш говор о њој у најбољем случају подсећа на муцање. То заправо и не чуди, будући да све оно што је надумне природе у начелу измиче нашем разуму. Но чак и они који су се уздигли до надумног начина сагледавања, који су се удостојили просветљења и обожења, сами признају да нису у стању да до краја исцрпу бескрајни бездан свете тајне, у који се чак и серафими једва усуђују да завире.

Имајући у виду оно што је речено, могли бисмо исхитрено закључити да би било најпримереније одмах одустати од покушаја да се упустимо у тумачење тајне празника

Преображења, који се иначе слави као спомен на тајанствени догађај који се одиграо на гори Тавор,[1] по свој прилици око четрдесет дана пре Христовог страдања.[2] Извесно оправдање за то што се ипак не одлучујемо на тај корак, можда би се могло наћи у нашем свесном одустајања од претенциозног настојања да расветлимо тајну овог изузетно значајног празника. Уместо тога, задовољићемо се тиме да на основу увида Светих отаца, особа које су биле достојне да је колико-толико сагледају, размотримо њене различите димензије, настојећи притом да различите углове светоотачких тумачења повежемо у релативно складну целину, која ће нам приближити тајанствени догађај Христовог преображења и извештај о њему учинити што животнијим и приступачнијим, а читаоце подстаћи да се сами удубе у разумевање тајне овог великог празника.

Као што је познато, Преображење је један од најважнијих догађаја из Христовог овоземаљског живота, јер је том приликом „Господ на видљив начин открио себе као Богочовека и објавио тајну обожења човекове природе нетварним божанским енергијама“.[3] Штавише, као „праобраз Васкрсења“[4], Преображење је својеврсна жижна

1 Иако се у јеванђељима не наводи име високе горе на којој се Господ преобразио, од 6-7. века општеприхваћено мишљење је да је управо Тавор та чудесна гора. За разлику „од неких старих тумача (Златоуст, Иларије, Зигабен)“, који „уопште не помињу о којој гори се ради, Ориген и Кирило Јерусалимски (из 5. века) тврде да се ради о гори Тавор“ (Бл. Теофилакт 1996, 171). Додуше, неки савремени неправославни тумачи „сматрају да се овај догађај вероватније одиграо на једном од врхова планине Хермон, која је ближа Кесарији Филиповој“ (Каравидопулос 2007, 223). Види такође: Папини 1994, 241. Мада тачна локација горе на којој се Господ преобразио не мора бити од суштинског значаја, јер Тавор је за православну духовност „не само географски, него превасходно теолошки појам“ (Каравидопулос 20007, 223), са великом вероватноћом се може тврдити да је управо Тавор та гора. Наиме, мада је Ермон виша гора (2814 m) и много ближа Кесарији Галилејској од Тавора (Ермон је неких 25-30 km североисточно од предела Кесарије), из Јеванђеља по Матеју се види да Христос намерава да се са својим ученицима упути ка Јерусалиму (Мт. 16, 25), а Тавор (висине 588 m, 85-90 km југозападно) је гора која му је тако рећи успут, док је Ермон у супротном смеру, према Дамаску. Ако је Господ исказао намеру да иде у Јерусалим, зашто би ишао у сасвим супротном смеру? Но оно што је вероватно још у давна времена пресудило у лоцирању те горе, био је надумни увид великих духовника. У наше време, тај увид је имао и Св. Пајсије Светогорац. „На Таворској Гори, кад је отишао да се поклони ’нешто се догодило’ док се молио. Касније је показао чувару светог места тачку на којој се догодило Свето Преображење Спаситељево“ (Старац Пајсије 2005, 136).

2 „Сходно древном предању, Преображење се догодило четрдесет дана пре Распећа“ (Пурић 2018, 438). Занимљиво је да се овај празник у Византији прославља од 5. века, по свој прилици најпре у Јерусалиму. „У 6. веку већ налазимо изузетне мозаике попут оног у апсиди базилике Паренцо, код Св. Аполинарија у Равени или у Катаринином манастиру на Синају.“ Везивање прославе празника за 6/19. август, мада то свакако није дан када се Преображење догодило, „изгледа да потиче из литургијског спомена на освећење базилика на гори Тавор“ (Исто, 439 и 428). Занимљиво је да тек релативно касно, као спомен на веома важну победу Јаноша Хуњадија (Сибињанин Јанка) над Турцима у одбрани Београда 1456, римокатолици на иницијативу папе прослављају празник Преображења. То свакако с једне стране имплицитно указује на низак ниво римокатоличке духовности, а с друге стране на чињеницу да су западњаци усредсређени на Велик петак, на Христово људско страдање на Голготи. Услед поистовећивања са Христовим страдањем у римокатоличкој мистици се јавља феномен стигмата. Док западњаци „сведоче о својој преданости Христу у усамљености и остављености гетсиманске ноћи, православни су „стекли увереност у своје сједињење са Богом у светлости *Преображења*“ (Лоски 2003, 166-167).

3 Св. Теофилакт 2004, 121. „Светли дан Христовог Преображења јесте дан просвећења и обожења људске природе. Тог дана је Богочовек Христос својом свемоћном и спасоносном силом захватио поцрнелу од греха природу људску, и просветивши је обоготворио“ (Јустин 2004, 405).

4 Кардамакис 2005, 297-298.

тачка у којој се сусрећу различити библијски мотиви. Појам Таворска светлост, настао у покушају теолога да протумаче како тајну нетварне светлости којом је зрачио Христос на овој гори, тако и опитно искуство просветљених и обожених хришћанских светитеља, од изузетног је духовног значаја. Тим појмом се не означава тек једнократни историјски догађај, када се на одређеном ограниченом, локализованом месту – на гори Тавор,[5] одиграо пробој трансценденције, односно појава натприродне светлости из божанског извора оваплоћеног Бога Логоса, па чак ни много шири просторно-временски распон бројних мистичких искустава озарености нетварном светлошћу хришћанских светитеља.[6] Њиме се може означити и оно прво, почетно искуство натприродне светлости, као и оно крајње, есхатолошко. Он повезује уназад бројне старозаветне епифанијске мотиве, попут озарености Мојсијевог лица након сусрета са Богом на Синају (2. Мојс. 34, 28-35), Мојсијевог виђења купине која гори а не сагорева (2. Мојс. 3, 2-6), Илијиног виђења Господа (1. Цар. 19, 11-13) и његово успињања ватреним кочијама (2. Цар. 2, 11) итд, па све до Адамовог пребивања у светлости раја, као и новозаветне догађаје Васкрсења, Вазнесења, Педесетнице, Стефановог виђења отворених небеса, Павлове заслепљености светлошћу на путу за Дамаск, преко мистичких доживљаја бројних светитеља, све до есхатолошког наступања Царства небеског.[7]

Да бисмо боље разумели било који догађај који је описан у Светом писму, упутно је да га доведемо у везу са другима, као и да га размотримо у светлости светоотачких тумачења. Ма колико њихова тумачења била луцидна, ми знамо да се она често и разликују, па чак каткад наизглед и супротстављају, тако да њихово повезивање у складну целину подсећа на покушај да се сачини слагалица од неједнаких и наизглед неуклопљивих делова, при чему има много оних који недостају, које тек треба

5 Надахнуте речи пророка-псалмисте „Тавор и Ермон Имену Твоме обрадоваће се“ (Пс. 88, 13), Св. Јован Дамаскин тумачи као упућивање на здружену радост две горе које су биле сведоци два изузетно значајна догађаја у Христовом животу – Његовог крштења и Његовог преображења. Наиме, будући да река Јордан извире у подножју горе Ермон, Дамаскин сматра да се Исусовом крштењу у Јордану, „када је гласом Оца, грмећи са неба, Крштавани био посведочен као Син Љубљени, а голубом – Духом (Светим), као прстом био показан Сâм Посведочавани“, највише обрадавала гора Ермон. Од времена Преображења до данас пак, Тавор, „Гора божанска и света и висока“, весели се „не мање славом и сјајем неголи узвишењем у ваздуху, јер се благодаћу такмичи са Небом“ (Св. Јован Дамаскин 2002, 115-116). Као потврда веровања да је од дана када се Господ преобразио на Тавору ова гора испуњена благодаћу, сведочи и чињеница да се сваке године током прослављања празника Преображења (6/19. августа) над Тавором надвија бели облак, чак и ако је свуда другде у Галилеји ведро време. На овај празник током ноћне литургије у храму Преображења на гори Тавор, „када почиње Света тајна Евхаристије (причешће), на мрачном ноћном августовском небу пуном звезда, без иједног облачка, одједном почиње комешање облака из којих се на вернике спушта прохладна влага; људи осећају изузетну благодат. Али не појављују се овде само облаци и благодатна влага: у новије доба све је то праћено блесковима огња, као на Гробу Господњем у Велику Суботу. Пошто се спусте до аутобуса, ходочасници испуњени благодаћу подижу погледе ка врху горе, на коме се налази храм и пред очима се указује дивна слика – мрачно ноћно небо без иједног облачка, а само изнад храма снежно бели, непомични облак“ (Израели 2011, 160).

6 Као аргумент за своју тврдњу „Догађај Преображења није се догодио само једном у историји“, Јеротеј Влахос наводи да се додуше на Тавору „тај посебни догађај десио само једном“, али да се „тај догађај (...) понавља и њега доживљавају обожени свих епоха“ (Влахос 2003, 212).

7 Палама истиче „да је једна иста божанска светлост: она коју су апостоли видели на Тавору, ова која се може видети у чистим душама, као и природа оних вечних будућих добара“ (Св. Григорије Палама 2012, 190). У Канону Преображења, који је испевао Св. Јован Дамаскин, каже се: „Слава што некада осењиваше скинију и Мојсију, Твоме угоднику, говораше, образ би таворског неизрецивог блистања, Владико, Твога преображења“ (Лаут 2010, 370).

реконструисати.[8]

У настојању да макар у извесној мери проникнемо у природу и смисао оног што се одиграло на гори Тавор, неопходно је да укажемо на различита места из Старог и Новог завета која из различитих углова бацају делимично светло на овај мистериозни догађај и чине нам приступачнијим сâм феномен Таворске светлости. Будући да је светлост Преображења у присној вези са рајским стањем прародитеља, када су њихова тела била лака и сјајна, озарена одсјајем божанске светлости, као и са вечном нетварном светлошћу есхатолошког Царства Божијег, јасно је да се без темељног разматрања различитих библијских мотива не може разумети како са́мо Христово преображење на гори Тавор тако ни исихастичко искуство очишћења и преображаја пале човекове природе, које врхуни у обожењу, постајању човека богом по благодати. Имајући све ово у виду, одлучујемо се да се упустимо у интелектуалну авантуру разматрања тајне Преображења, надајући се да ћемо притом избећи замке лукавога којима је склона интелектуална сујета, те да се нећемо огрешити о догматско учење Православне Цркве.[9]

II

Као што је познато, о догађају Преображења, са извесним разликама у детаљима, говори се у три синоптичка јеванђеља, али не и у Јеванђељу по Јовану. То свакако изненађује уколико знамо да је управо Св. апостол Јован Богослов једини од јеванђелиста био сведок тог тајанственог догађаја.[10] Заиста остаје мистерија зашто је у Јеванђељу по Јовану изостао извештај о преображењу Господа на гори Тавор, ако знамо да Црква његовом аутору приписује симбол орла и именује га као Богослова, чиме се сугерише да је управо он досегао најдубљи духовни увид.[11]

---

8 Што се тиче неких малих разлика у опису одређених догађаја код јеванђелиста, Св. Теофилакт с правом истиче да се јеванђелисти „слажу у ономе што је од општег значаја“, те да стога није проблем што нам се може учинити да „постоји разлика у оном што је мање важно“. Он даље каже: „Управо зато што се не слажу у свим појединостима можемо јасно да видимо да говоре истину. Када би се у свему слагали човек би помислио да су се сва четворица скупила на једном месту и по договору написала Еванђеља. Зато је оно што је пропустио један написао други, па се зато чини да се они у понечему разилазе“ (Бл. Теофилакт 1996, 18).

9 И те како свестан не само опомене да о догматским питањима сме да расправља само обожена особа, него и оне да се „без просветљења или обожења не може (...) Свето писмо исправно тумачити“ (Романидис 2013, 89), аутор ово своје излагање третира првенствено као лични покушај разумевања тајне Преображења, надајући се да ће га читалац третирати само као подстрек за властито промишљање и подстицај за духовнији, односно црквенији начин живота, који подразумева старање о властитом преображавању.

10 Један од тројице апостола који су се удостојили да буду сведоци Преображења, да виде нетварну светлост, Св. апостол Петар, оставио је ипак делимично сведочанство о оном што се одиграло на гори Тавор. Он у својој посланици додуше не говори експлицитно о Таворској светлости, већ само о гласу Бога Оца који су апостоли чули из сјајног облака, али се ипак може наслутити да су они том приликом видели славу Сина Божијег: „Јер вам не објависмо силу и долазак Господа нашег Исуса Христа сљедујући измишљеним бајкама, него смо сами били *очевици величанства његова*. Јер он прими од Бога Оца част и славу када му дође овај глас од величанствене славе: Ово је Син мој љубљени, који је по мојој вољи. *И овај глас чусмо ми како сиђе с неба док бијасмо с Њим на гори светој*“ (2. Пет, 1, 16-18, подвукао ЗК).

11 Писци апокрифних дела настојали су да попуне наводне празнине у јеванђељима, било да се ради о Христовом детињству, било о неким догађајима током његове месијанске мисије. Тако писац апокрифне књиге *Дела Јованова* „описује два преображења, вероватно да би ’надокнадио’ изостајање преображења у Јовановом јеванђељу“ (Каравидопулос 2007, 224). Он чак тврди да је

Један од могућих одговора, популаран међу религиолозима, гласио би да је управо тај изостанак доказ да Св. апостол Јован заправо и није аутор Јеванђеља по Јовану, да је неко свом спису, а било је много сличних који су кружили у хришћанским заједницима тог времена, хтео да прибави ауторитет тиме што га је лажно приписао љубљеном Христовом апостолу.[12] Ако не подлегнемо разумским аргументима историјскокритичке школе и останемо непоколебиви у вери у предање да је Јеванђеље по Јовану заиста дело Св. апостола Јована,[13] остаје нам више могућности како да протумачимо изостанак извештаја о том најзначајнијем догађају у Христовом овоземаљском животу пре распећа, бар оног чији су сведоци били апостоли. Не претендујући да исцрпемо све могуће одговоре, укажимо на оне који су били познати у време када Св. Теофилакт Охридски тумачи јеванђеља. Неки претпостављају да се Св. апостол Јован уздржао од описа тог натприродног догађаја зато што су о њоме већ говорили остали јеванђелисти. За разлику од њих, који су „писали само о Христовом телесном животу, ништа не рекавши о Његовом превечном бићу од Оца“, апостол Јован је нагласак ставио управо на оно што су они пропустили, на превечни живот Логоса. Узвишено богословље о превечном Логосу било је неопходно јер су постојале јереси које су заступале став да је „Христос своје биће добио тек (рођењем) од Марије, а не превечним рођењем од Оца“,[14] које су Христа сводиле на врлинског човека, одузимајући му статус Бога. По црквеном предању, апостол Јован је своје јеванђеље написао по повратку са изгнанаства на острво Патмос, „на молбу ефеских хришћана или чак малоазијских епископа“. Доневши му прва три јеванђеља, они су га замолили да их испита

имао виђење нагог Христа, који својим изгледом није наликовао на човека. Његова су стопала била беља од снега и својим сјајем су осветљавала околно тло, док му је глава додиривала небеса. Осим тога, писац овог апокрифног дела нас извештава да су Петар и Јаков желели да сазнају од Јована ко је тајанствени старац који је разговорао с Господом на врху горе, али им је он ускратио тај одговор. Види: Acts of John, 90-91. Занимљиво је да се Палама, посредством Св. Симеона Метафраста, позива на овај апокрифни спис, тврдећи „да је Јован, нарочито љубљен од Христа, видео Божанство Логоса које се обнажило на Гори“ (Св. Григорије Палама 2015, 158). Под обнаженошћу се вероватно не мисли на то да је Христос био у физичком смислу наг, већ да је, матафорично говорећи, био разоденут од телесности, да она више није физички застирала Његову божанску светлост. Док се у *Откривењу Петровом* говори о томе како Господ апостолу Петру показује светлосне пределе изван овог света, где земља рађа нетрулежно биље и свуда се шири небески миомирис, а житељи тог (рајског) места су одевени у одежде блиставих анђела (Apocalypse of Peter, 15-17), *Дела Петрова* говоре да је апостол Петар на светој гори био удостојен да заједно са Јаковом и Јованом види величанствену славу Господњу. Од натприродног сјаја светлости Господње он је пао као мртав и затворио очи, чувши уз то и Његов глас, који је тешко описати. Док је лежао помишљао је да је ослепео од прекомерне бљештавости светлости Господње. Мало се опоравивши и прибравши се, препустио се вољи Божијој. Тада му је Христос пружио руку и подигао га са земље. Када се Петар усправио, угледао је Господа у обличју које је могао да поднесе. Уп. Gospel of Peter, 20.

12 Рано предање Цркве помиње двојицу Јована, апостола Јована и свештеника Јована, који су сахрањени у Ефесу, тако да неки сматрају да је аутор Јеванђеља по Јовану заправо свештеник Јован а не апостол Јован. Уп. Дрејн 2004, 285.

13 За разлику од распрострањеног мишљења религиолога да је најстарије јеванђеље оно по Марку, а да су јеванђеља по Матеју и Луки настала тако што су се аутори које именујемо тим именима користили Јеванђељем по Марку и хипотетичком збирком Исусових изрека (тзв. Q – Quelle, извор), по црквеном историчару Јевсевију, Јеванђеље по Матеју је најстарије. Оно је написано осме године по Вазнесењу, Јеванђеље по Марку десете, по Луки петнаесте, док је Јеванђеље по Јовану старије чак од Откривења Јованог. Оно је написано тридесетдруге године по Христовом Вазнесењу. Уп. Дрејн 2004, 232 и 239-244; Вукомановић 1996, 46-101; Бл. Теофилакт 1996, 17-18; Каравидопулос 2007, 1-8; Таушев 2006, 13-14 и 21-37.

14 Св. Теофилакт 2018, 261.

и допуни. „Свети Јован је потврдио истинитост свега што је написано у та три Јеванђеља, али је нашао да у њиховим повестима много тога треба да се дода, нарочито када је реч о опширнијем и јаснијем излагању учења о Божанству Господа Исуса Христа“.[15] Усредсредивши се, пре свега у свом Прологу, на превечни живот Сина, он је указао да је сâм Логос извор живота и светлост истинита, а будући да је у Откривењу већ најавио Царство небеско као царство непролазне божанске светлости, могуће је да апостолу Јовану и није било толико важно да говори о догађају на гори Тавор.

Но, упркос томе што се у Јеванђељу по Јовану експлицитно не говори о овој чувеној епизоди из Исусовог живота, није ипак искључено да је и апостол Јован у свом јеванђељу имао у виду Преображење које се одиграло на гори Тавор. Ако обратимо пажњу на његове речи: „И Логос постаде тијело и настани се међу нама. И видјесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца, пун благодати и истине“ (Јн. 1, 14), могли бисмо закључити да је то виђење славе Христове заправо оно које су апостоли искусили на Тавору, јер се управо тамо нетварна божанска светлост, тј. слава Божија, најинтензивније манифестовала. Св. Теофилакт Охридски Јованове речи „видесмо славу Његову“ с правом тумачи као „славу Онога који је у телу“. Подсетивши да Јевреји нису били у стању да гледају Мојсијево лице озарено божанском светлошћу, те је он стога своје лице застро велом (2. Мојс. 34, 29-35), Теофилакт указује да „апостоли утолико пре не би могли поднети да виде неприкривено Божанство, да се Он није јавио у телу“. Да Теофилакт има на уму да се слава коју су видели апостоли суштински разликовала од оне којом је зрачио Мојсије, будући да је Христос, Син Божији био извор те славе а не тек њено огледало, види се из његовог наглашавања да је то била „стварна слава истинског Јединородног Сина“. „Где су они видели ову славу?“, пита се Св. Теофилакт, па одговара: „Можемо, заједно са некима, сматрати да су они *ову славу видели на Таворској гори*, али је правилно и ако разумемо да су они ту славу видели не само на овој гори, него и у свему што је Он чинио и говорио.“[16]

Да не бисмо непотребно исувише скренули са главне трасе нашег излагања, уздржаћемо се од даљег разматрања могућих хипотеза о разлозима изостанка експлицитног извештаја о Преображењу у Јеванђељу по Јовану, те ћемо прећи на упоредну анализу извештаја који су нам о том чувеном догађају оставила синоптичка јеванђеља. Но, пре него што се усредсредимо на тумачење Преображења Господњег, обратимо пажњу на контекст. У сва три јеванђеља тврди се да се тајанствени догађај на Тавору одиграо последње године Исусове месијанске делатности, током његовог пута за Јерусалим, место његовог страдања и васкрсења. Будући да је био свестан оног што предстоји, као и да његови ученици још увек нису у стању да сагледају природу његове мисије, Исус Христос је хтео да утврди своје ученике у вери, те им се у области Кесарије Филипове (Мк. 8, 27) обратио питањем: „Шта о мени говоре људи ко је Син Човјечији?“ Након њиховог одговора: „Једни говоре да си Јован Крститељ, други да си Илија, други опет Јеремија, или који од пророка“, следило је ново питање: „А шта велите ко сам ја?“ (Мт 16, 13-15). И тада је уследио Петров богонадахнути одговор, који је јасно издвојио Исуса Христа из круга свих дотадашњих великих пророка, оспоривши у народу преовлађујуће мишљење да је у његовом обличју напросто „неки од древних пророка

15 Таушев 2006, 34. „Прича се да је после смрти својих претходника Јован затражио да му донесу три Еванђеља да би их прегладао и просудио да ли су истинито записана. Када их је видео, похвалио их је као веродостојна. Све што су остали еванђелисти изоставили, он је допунио, а све што су укратко споменули, он је разрадио у свом посебном Еванђељу“ (Бл. Теофилакт 1996, 17-18).
16 Св. Теофилакт 2018, 276, подвукао ЗК.

васкрсао“ (Лк. 9, 19).[17] У одговору апостола Петра „Ти си Христос, Син Бога живога“ садржан је увид да се Исус суштински разликује од свих људи који су до тада живели на земљи, као и оних који ће икада живети. Ма колико да су неки велики пророци чинили чуда, па су чак Илија и Јелисеј васкрсавали мртве, за никог од њих се не може рећи да је превечни син Бога Оца. За Јевреје је провалија између Бога и људи била толико дубока, да им је тешко падала чак и помисао о могућности да неко буде Богочовек. Као што је познато, упркос томе што су били сведоци бројних чуда која је Исус учинио, многим његовим ученицима је била крајње неприхватљива његова тврдња да је он Син Божији, те су га управо стога напустили.[18]

Исус је био веома задовољан Петровим одговором, али га није приписао његовој мудрости. Он се обраћа Симону, који је управо захваљујући том одговору потврдио достојност свог већ раније добијеног духовног имена – Петар, Кифа, камен (Јн. 1, 42), следећим речима: „Блажен си, Симоне, сине Јонин! Јер тијело и крв не открише ти то, него Отац мој који је на небесима. А и ја теби кажем да си ти Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати“ (Мт. 16, 17-18). Увид да је Исус не само Христос него и Син Божији био је у том тренутку намењен само ученицима, те им је Исус запретио да о томе ништа другима не говоре, да би избегао распаљивање месијанске страсти у народу, те евентуалног наума својих сународника да га на силу прогласе за овоземаљског цара (Јн. 6, 15).

Није тешко ако не замислити а оно макар наслутити са каквим усхићењем су одабрани ученици примили сазнање да је управо њихов учитељ не само дуго очекивани Месија него и Син Божији. И док се у њима све јаче разгоревало очекивање да ће ускоро доћи до успостављања земаљског царства Израиља, штавише док су се чак препуштали маштању о функцијама које ће им у њему бити додељене, Исус им је развејао све те овоземаљске наде, најављујући не само да ће Он пострадати од јеврејских старешина него и да свако ко хоће да буде његов следбеник мора понети крст страдања. Иако је Исус додуше најављивао да ће трећи дан устати из мртвих, мучан утисак предстојећих страдања био је толико јак да Петар стаде насамо да га одвраћа од тога: „Боже сачувај, Господе; то неће бити теби.“ На то је уследио оштар одговор Петру, који је још недавно похваљен за своје исповедање вере и увид да је Исус Син Божији, тј. Богочовек: „Иди од мене, сатано! Саблазан си ми, јер не мислиш што је Божије него што је људско“ (Мт. 16, 22-23). Наизглед груба Исусова реакција постаје сасвим разумљива и прихватљива чим схватимо да се Он обратио у много већој мери нечастивом него самом Петру, будући да му је било јасно да кроз Петрова уста проговара сам Сатана, настојећи да га одврати од предстојећих страдања која су део домостроја спасења људског рода.

Исус Христос је одмах затим дозвао народ који га је пратио, те се њему и својим најближим ученицима обратио следећим речима: „Ко хоће за мном да иде нека се одрекне себе и узме крст свој, и за мном иде“ (Мк. 8, 34). Он је свима предочио да треба слободно да изабере да ли ће га следити или не, не прећуткујући им притом страдања која их чекају уколико га буду следили. Свако је наиме пред одлуком да ли ће предност дати бризи за свој физички живот или за спасење душе. Онима који су спремни да понесу крст Исус

17 „У народу је постојало мишљење да ће доласку Месије претходити јављање једнога од старозаветних пророка, и, не сматрајући Самога Исуса за месију, многи су мислили да је Он само Месијин претеча“ (Таушев 2006, 161-162)

18 Види: Јн. 6, 66. Иако су Јевреји жарко ишчекивали Месију, они су у њему напросто видели богонадахнутог човека, пророка или политичког вођу који ће ослободити јеврејски народ из ропства и успоставити њихово царство на земљи. Детаљније о хиљадугодишњем развоју представе о Месији код Јевреја: Ребић 1996, 228-242; Thoma 1993 и Martinez 1993.

утешно најављује да ће на крају „доћи Син Човечији у слави Оца својега са анђелима својим, и тада ће узвратити свакоме по дјелима његовим“ (Мт. 16, 27). Ономе пак који се постиди његових речи, а поготово њега самога, поручио је да ће се Син Божији њега „постидети када дође у слави својој и Очевој и светих анђела“ (Лк. 9, 26).

Христова најава да ће свакоме бити узвраћено по делима његовим, тицала се Страшног суда који ће се одиграти на крају времена. Тада ће неки бити озарени нетварном светлошћу Царства небеског, а неки ће бити „изгнани у таму најкрајњу“, где „ће бити плач и шкргут зуба“ (Мт. 8, 12). Но одмах затим Исус најављује да виђење божанске светлости није одложено за крај времена, већ да ће неки имати ту милост да је угледају још у овом животу. У Јеванђељу по Луки Исус се обраћа окупљенима следећим речима: „А кажем вам заиста: Има неких међу овима што стоје овдје који неће окусити смрти док не виде Царства Божијега“ (Лк. 9, 27). Слично гласе Исусове речи које нам преноси јеванђелист Марко: „Заиста вам кажем: има неки међу овима што стоје овдје који неће окусити смрти док не виде Царство Божије да је дошло у сили“ (Мк. 9, 1). Дакле, још у овом животу обећава се некима виђење Царства Божијег, које наравно долази у божанској сили и слави.[19]

За разлику од јеванђеља по Марку и Луки, која говоре о виђењу Царства Божијег, у Јеванђељу по Матеју се каже: „Има неких међу вама што стоје овдје који неће окусити смрти док не виде Сина Човјечијега гдје долази у Царству своме“ (Мт. 16, 28). Иако се некоме може учинити да постоји разлика између ова три исказа, суштинске разлике заправо нема, јер Царство Божије јесте заправо Царство Сина Божијег. Неки ће имати ту милост да виде Сина Божијег како долази у слави Царства свога, које је уједно и Царство Оца, баш као и Светог Духа, будући да нема разлике у природи три божанске ипостаси. Наиме, и Отац и Син и Дух Свети испољавају исту божанску енергију.[20]

III

Ако бисмо се усредсредили на питање када се тачно догодило Преображење Господње, уочили бисмо да постоје извесне разлике у извештајима јеванђелиста о томе. Док Матеј и Марко кажу да се оно догодило шест дана после Исусове најаве, Лука каже да се „око осам дана послије ових ријечи“ Исус успео на гору са три своја најнадаренија ученика, са Петром, Јаковом и Јованом, да се тамо насамо помоли. Док неки објашњавају временску разлику тако што тврде да Матеј говори о томе да је прошло шест дана од изговарања ових речи зато што не урачунава ни дан када су оне изговорене ни дан Исусовог преображења, дакле зато што „говори само о данима који су протекли у међувремену“, а Лука „подразумева и онај дан када су речи изговорене, као и сам дан

19 Након што нас је подсетио да се Цар васељене заправо „налази свуда“, да је „свуда (...) Царство Његово“, Св. Григорије Палама истиче да би било погрешно мислити да ће Царство Божије однекуд доћи. Христос не каже да ће оно „доћи са неког другог места, него управо да треба да се покаже силом божанског Духа, због чега је и рекао да оно ’долази у сили’. Ова сила није случајна и неће се дати било коме“ (Св. Григорије Палама 2018, 245), него само онима који су достојни да је приме.

20 „Предукус славе Царства Божијег у време Христовог преображења истовремено је, по мишљењу Отаца, предукус виђења доласка Царства Божијег ’у сили’ и виђење доласка Сина Човечијег ’у слави’.“ Неки аутори Христов долазак у сили не поистовећују са есхатолошким Христовим другим доласком, већ га такође везују и за оснивање Цркве, за чије се рођење обично узима изливање Светог Духа на апостоле на Педесетницу. Види: Каравидопулос 2007, 214-216. Пре него што се вазнео у слави, васкрсли Христос је апостоле учио „тајнама Царства Божијег; а треба претпоставити, и стварању и уређењу тог Царства, или Цркве Христове на земљи, да би их припремио за предстојећу апостолску делатност“ (Таушев 2006, 350).

Преображења“,[21] има оних који ту разлику интерпретирају у духовном смислу. Тако Св. Григорије Палама, након што је и сам поновио исти аргумент да код Луке „број осам укључује и онај дан када су речи биле изговорене, и онај дан у који се Господ преобразио“, указује да се у привидној несагласности између Јеванђеља по Матеју и Јеванђеља по Луки крије нешто „велико и тајанствено“.[22] Ослањајући се на црквено предање да се Христово васкрсење одиграло након суботе, пошто је прошао седми дан јеврејског календара, дакле у недељу, која се именује не као први него као Осми дан, будући да овај натприродни Догађај надилази природан ритам седмице, Св. Григорије Палама истиче да „велико виђење светлости Господњег Преображења припада тајни осмог дана, тј. будућег века, који се јавља после краја овог света, створеног за шест дана“. Он нам нуди интерпретацију која види симболику у томе што је сфера природности везана за број шест, јер човек поред пет природних чула (вида, слуха, додира, мириса и укуса) има и реч, односно мисао, која не надилази ову сферу, већ „представља шесту енергију (дејство) у области наших осета“.[23] Ослонивши се на властито опитно искуство благодатног виђења славе Божије, као и на православну мистичку традицију, по којој је неопходно очистити срце и сва чула, те утишати ум, испразнити га од сваке помисли, да бисмо били достојни да примимо пуноћу благодати Светог Духа, да бисмо били у стању изнад сваке слике, речи и појма,[24] дакле у стању неделања, које у јеврејској традицији симболише седми дан, Св. Григорије Палама истиче да „у осми дан, силом бољег дејства, наступа Царство Божије“.[25]

Иако није неважно размотрити питање о добу дана се догодило преображење Господње, до поузданог одговора нећемо доћи, будући да нам јеванђеља о томе ништа не говоре. Ма колико смо осуђени на пуке претпоставке, ипак не треба прећутати да међу Светим оцима преовладава мишљење да се оно одиграло током ноћи, нешто мало пре свануће.[26] По свему судећи, разлог за такво мишљење треба тражити у околности да је

21 Св. Теофилакт 2018, 82.

22 Св. Григорије Палама 2018, 245. Најзначајнији подстрек за алегоријско тумачење Светог писма дао је Ориген. По њему, „противречности присутне у Светом писму постоје да би нас нагнале да трагамо за дубљим значењем, што је он сам приљежно чинио“ (Лаут 2010, 326).

23 Св. Григорије Палама 2018, 245.

24 Псеудо-Дионисије Ареопагит истиче да подвижник мора, пре него што се сједини у мистичкој екстази са неизрецивим, не само да се ослободи свега видљивог него и сваке мисли: „Колико год да се узносимо ка узвишенијем, толико се речи, сажимање умних, сужавају. Као и сада, улазећи у надумни примрак, наћи ћемо не краткоречитост, него потпуно безречје (ћутање) и немишљење (безмисао)“ (Дионисије псеудо-Ареопагит 2012, 162).

25 Св Григорије Палама 2018, 245. Св. Јован Дамаскин каже да се шест „узима као први савршени број“, јер „њему је три половина, два је трећина, а један је шестина; па сабрани (уједно) чине га савршеним“. Након што је подсетио да је Бог створио свет за шест дана, он истиче да су савршени „они који заиста гледају Божанску Славу“, која је једина „надсавршена и предсавршена“. Будући да се овај живот састоји из седам доба, број осам је симбол „будућег века“, будућег вечног блаженог живота. „Требало је, дакле, *осмога* дана откривати савршенима (тајне) осмог (дана)“ (Св. Јован Дамаскин 2002, 124-125).

26 Додуше, има и оних који сматрају да се оно догодило дању: „Догађај преображења се одиграо у току дана, а не у току ноћи, што ће рећи, да су ученици Христови видели два сунца: видљиво и невидљиво“ (Пурић 2018, 429). У прилог таквог схватања могу се навести речи Дамаскиновог канона Преображења: „Велики и страшан призор данас се виде: на небу сунце чувствено сија, на земљи пак умствено Сунце правде на гори Таворској неупоредиво блиста“ (Лаут 2010, 373). Разлог за такво мишљење треба тражити у уверењу да управо засењивање физичког сунца нетварном светлошћу Сунца правде, Сина Божијег, још више доприноси величанствености призора.

Исус Христос имао обичај да се ноћу усамљује и предаје молитви,[27] поготово када су предстојали важни догађаји, када је требало да донесе важне одлуке, на пример кога да изабере у најужи круг апостола (Лк. 6, 12-13). Будући да Лука експлицитно каже да се Христос преобразио током молитве, с великом вероватноћом се може тврдити је светлост Христовог преображења, у чему има велике симболике, засјала управо у ноћи и разагнала греховну таму света, најављујући победу светлости над тамом, Бога над нечастивим. У прилог претпоставци да се Преображење догодило током ноћи, можемо навести да је њему претходило Исусово вишедневно напорно пешачење са народом из Кесарије Филипове до подножја Тавора, а оно се одвијало током дана, будући да није био обичај да се ноћу путује.[28] Исус Христос, „праћен ученицима и мноштвом народа“, после напорног пута „стиже предвече до галилејске горе Тавор“. Он са собом узе три апостола, Петра, Јакова и Јована, а народ и остале апостоле остави „под гором“. По мишљењу аве Јустина, „при наступању ноћи“ Исус „узиђе с њима на врх Тавора“, мало се удаљи од њих, те се стаде молити.[29] Одговор на питање зашто се предвече, а не дању Христос са ученицима упутио ка врху Тавора, а тамо стигао у сумрак, гласио би да је „ноћ подеснија од дана за богомислену молитву“. Управо тада је све оно што иначе током дана привлачи наша чула застрто тамом, па се чак чини да је мртво, а једино што видимо, што побуђује наше дивљење јесте сјај звезданог неба. Позвавши се на речи псалма да „ноћ ноћи објављује знање“ (Пс. 18, 2), ава Јустин објашњава: „Господ изводи ученике Своје на Тавор да ноћу виде славу Његову, да би нас све научио, да за време молитве не мислимо ни о чему земаљском него да свим срцем стремимо ка небеском.“[30]

У сва три јеванђеља се каже да је Исус Христос са собом на гору високу повео Петра, Јакова и Јована. Поставља се питање зашто само њих, када су га пратили не само апостоли него и још мноштво следбеника на путу за Јерусалим. По свему судећи, он је оставио у подножју горе остале, а изабрао само оне за које је сматрао да су духовно највише узнапредовали. Блажени Теофилакт каже да је Исус повео „Петра, као оног који га љуби, Јована као љубљеног и Јакова који је пламтео ревношћу према Христу“.[31] За многе друге Свете оце, Петар је апостол вере, јер је први чврсто исказао веру у Исуса као Христа и Сина Божијег, Јаков је апостол наде, јер је први од апостола пострадао за хришћанску веру, а Јован је апостол љубави, „јер је на прси Господње наслоњен био и под Крстом Господњим остао до краја“.[32] Док блажени Теофилакт износи претпоставку

27 Да је то била Исусова уобичајена пракса сугеришу следећи редови: „А ујутро прије зоре уставши изиђе, и отиде на пусто мјесто и ондје се мољаше Богу“ (Мк. 1, 35).

28 Будући да се предели Кесарије Филипове, одакле је Исус Христос са ученицима кренуо за Јерусалим, налазе на око 85-90 км од Тавора, вероватно су им била потребна три дана пешачења док су стигли до те горе.

29 Поповић 1997, 107-108. Чини нам се да се Господ са тројицом ученика успињао на гору Тавор предвече, а да је на врх стигао у сумрак. Као аргумент за такав став наведимо ходочасничко искуство: „Успон на гору траје око сат времена“ (Израели 2011, 160).

30 Поповић 1997, 116.

31 Св. Теофилакт 2018, 82.

32 Николај 2013, 643. Могуће је позвати се и на другачију симболику, по којој би Петар изображавао чин богољупца, Јаков чин мученика, а Јован чин девственика. Узевши са собом на Тавор ова три апостола „да виде славу Његовог Преображења“, Господ је показао „да онај који жели да обитава с Њим у царству небеском и да се наслађује гледањем лица Његова, треба да подражава Петра у љубави, Јакова у мучeништву и Јована у чистоти“ (Поповић 1997, 113). Осим што за ову тројицу апостола, сасвим оправдано, кажу да су спадали у најужи круг ученика, Свети оци их понекад називају и стубовима. Повод да их тако назову биле су речи Св. ап. Павла који, говорећи о свом боравку у Јерусалиму, каже да су „Јаков и Кифа и Јован, који су сматрани да су стубови“ (Гал. 2, 9),

да је Исус можда „само њих повео због тога што су били у стању да сакрију овај догађај, да га пређуте и да никоме не говоре о њему“,[33] међу Светим оцима преовладава уверење да прави разлог треба тражити у томе што би у том случају и Јуда био међу онима које би требало повести, а он свакако тога није био достојан. Док Св. Јефрем Сиријски тврди да није приличило да Јуду оставе самог, „јер се, услед изабрања Онога Који га је призвао, људима и он чинио савршеним“,[34] чини нам се да је уверљивије објашњење да би своју издају Јуда касније могао да правда тиме што је неправедно био изостављен, што попут других апостола није могао да се увери у Христову божанску природу, која се испољила зрачењем нетварне светлости.[35]

Имајући у виду да је Исус са собом повео та иста три ученика и у Гестимански врт,[36] и то у много драматичнијим околностима него што је ово успињање на гору, штавише да их је чак замолио да се за њега моле, можемо се запитати шта су они радили на гори Тавор док се Исус молио. Иако се о томе не говори у јеванђељима, највероватније је да су се и они испрва предали молитви, а да су, услед слабости људске природе, убрзо заспали.[37] У сваком случају нема сумње да „Петар и они с њим бјеху савладани сном“. Разлог томе је, по свему судећи, био њихов умор од напорног пута од предела Кесарије Филипове до подножја Тавора и успињања на високу гору. Пробудивши се, „видјеше славу његову и два човјека што стајаху с њим“ (Лк. 9, 32), Мојсија и пророка Илију. Иако се речима тешко може описати мистичност тог натприродног догађаја, синоптичка јеванђеља кажу да је Христово лице зрачило светлошћу неупоредиво јачом од физичког сунца, као и да је његова одећа такође била блистава. Будући да сами јеванђелисти нису били сведоци овог догађаја, да су о њему чули од Петра, Јакова и Јована, разумљиво је што постоје разлике, додуше мале, у њиховим описима онога што се догодило на Тавору. Матеј даје најбољи опис величанственог призора који су угледала тројица апостола: „И преобрази се пред њима, и засија се лице његово као сунце, а хаљине његове постадоше бијеле као свјетлост“ (Мт. 17, 2). Док се Лука ограничава на то да каже да током молитве „постаде изглед лица његовог другачији“, а „одијело његово бијело и блистајуће“ (Лк. 9, 29), Марко не описује изглед Исусовог лица, већ се задржава на опису натприродног сјаја његове одеће: „И хаљине његове постадоше бијеле као снијег, какве не може бјелиља убјелити на земљи“ (Мк. 9, 3).

Варнави и њему наменили мисионарски рад међу незнабошцима. Међутим, будући да је посланица Галатима написана 56. године, у време када Св. апостол Јаков, син грома, одавно више није био жив (мученички је пострадао 45. године), а да је на челу хришћанске заједнице у Јерусалиму био веома угледни Св. Јаков Праведни, брат Господњи, позивање на речи апостола Павла, да би се Св. апостол Јаков назвао стубом, по свему судећи није примерено.

33 Св. Теофилакт 2018, 82.

34 Свети Јефрем Сиријски 2016, 141. Нема сумње да је и Јуда, попут других апостола, од Христа добио дар да исцељује болесне и истерује демоне.

35 Уп. Св. Јован Дамаскин 2002, 123; Бл. Теофилакт 1996, 170. На питање да ли је Јуда позавидео тројици апостола које је Исус повео са собом на гору, следи негативан одговор, зато што је будући издајник „знао да су отишли на свенућну молитву“, а он је био „лењ и желео је да сву ноћ спава под гором и почива“. Наиме, онај ко је попут Јуде „лењ и дремљив не мари за подвиге вере“ (Поповић 1997, 110).

36 Подсетимо да је Исус повео управо њих тројицу и приликом васкрсења Јаирове кћери. Види: Мк. 5, 37 и Лк. 8, 51.

37 Ако им се то десило у Гетсиманском врту, када их је Исус изричито замолио да се моле за њега, нема разлога да сумњамо да је исти случај био и на гори Тавор, тим пре што нису ни слутили важност ситуације у којој су се налазили ни величанственост догађаја који ће се одиграти.

Пре него што се одважимо на покушај тумачења природе те светлости којом је Христос зрачио, укажимо најпре на то да успињање на гору симболизује подвижнички начин живота, а уснулост недухован начин живота. Исус Христос је својим понашањем увек нудио својеврсни пример за своје ученике. Иако њему као Богочовеку, по свему судећи, није била потребна молитва, а поготово не свеноћна, Он је њу редовно упражњавао, и то у самоћи, да би ученике подстакао на исихастички начин живота. Управо успињање на гору и усамљена молитва на њој представљају образац монашког понашања. Иако би неко могао приметити да се интензивно можемо молити и у низини, што је сасвим тачно, о чему уосталом најбоље сведочи пракса египатских пустињака, ипак треба указати да низина овде симболизује везаност за земаљско, чулно, привремено, а висина усредсређеност на небеско, натчулно, вечно. Успињањем ка врху горе Христос је „на тајанствен начин дао поуку свима, да који год хоће да се удостоји небесних откривења и виђења славе Божје, треба да остави низијска, земна пристрашћа и да жели и тражи висинска, небеска блага“. Као разлог због чега је Исус тројицу апостола повео „не на ниску него на високу гору“, ава Јустин наводи да нас Господ тиме поучава на спрегу трудољубља и богомислија. „Висина горе – слика је богомислија, а пењање на гору – указивање на труд“. Као што птица не може летети без оба крила, тако су трудољубље и богомислије неопходни ономе ко жели да стекне духовна блага. Наиме, „трудољубље без богомислија не користи много“, а богомислије „без трудољубља нема дејства“. Притом је важно нагласити да онај ко „узлази на мисаони Тавор, да вечно гледа славу Божју“, најпре мора уложити огроман труд у подвизавању, у напору да сагори свој его, да би својом ревношћу на себе скренуо Божију пажњу. Трудољубље је „претеча богомислија и боговиђења“[38], а боговиђење је Божија награда подвижнику за изборену чистоту срца. Када монах узнапредује у делатном начину живота, када очисти своје срце од страсти, предаје се вишем нивоу, молитвеном тиховању, а оно врхуни у озарењу нетварном светлошћу. Св. Григорије Палама каже да је Исус Христос „засијао за време молитве и открио изабраним ученицима ту неизрециву светлост (...), како би показао да је молитва узрок овог блаженог виђења, и како бисмо схватили да кроз приближавање Богу, које се постиже врлинама, као и кроз сједињење нашег ума са Њим, настаје и јавља се то сијање које се даје и које је видљиво свима онима што се путем усрдног творења добрих дела и чисте молитве непрестано уздижу ка Богу“.[39] Буђење је пак, као што је познато, универзални симбол за духовно прогледавање.[40]

Разлог зашто се Господ преобразио управо на гори Тавор, а не на некој другој гори, могуће је потражити и у самом имену те горе, као што то чини ава Јустин. Он истиче: „Тавор у преводу са јеврејског значи палата чистоте и светлости. Зато Господ и изведе ученике на Тавор, а не на неко друго место, да би самим називом горе дао поуку о томе,

38 Поповић 1997, 113-115.

39 Св. Григорије Палама 2018, 247. За Свете оце успињање на стрму и високу гору је симбол за мукотрпни пут ка стицању врлине. Сам врх Тавора је, по Св. Јовану Дамаскину, симбол љубави, врхунске врлине. Онај ко се уздигне до божанског видиковца љубави, а то је могуће ако уистину буде волео Бога свим својим бићем и ближњег као самог себе, биће у стању да очима ума види Невидљивог. Он ће, затворивши чула и „ослободивши се лутања по спољном свету“, успети да у властитом срцу, које је претходно очишћено синергијом подвижничког живота и Божије милости, види Царство Божије. Ослобођен чулног, гледаће „Сунце Правде, иако он не може бити сасвим у пуноћи тога виђења“ (Св. Јован Дамаскин 2002, 126).

40 У различитим духовним традицијама сан се поистовећује са заборавом, привидом, незнањем и смрћу, а буђење је сродно сећању, виђењу истинске стварности, знању и животу. „Пошто је Сан (Хипнос) брат близанац Танатоса (Смрти) у Грчкој, у Индији, а такође и у гностицизму, чин буђења је имао ’сотериолошко’ значење“ (Елијаде 2003, 300).

да који жели видети славу Господњу, треба пре свега да има савест, сличну палати чистоте, да би достојно примио у себе светлост благодати Божије.“ Као још један разлог може послужити подсећање на древни догађај из јеврејске историје, када је Варак сабрао израиљску војску на Тавору, одакле је сишао и уништио сву Сисарину војску, тако да „не оста ниједан“ (Суд. 4, 16). „Овај древни догађај Господ тајанствено понови у Своме Преображењу: намеравајући да победи адског Сисару, Он најпре узиђе на Тавор да одатле, наоружавши се пројављеном силом Божанства као оклопом, удари на ђавола и победи га.“[41]

Као што је већ речено, Христу, због Његове божанске природе, није било неопходно да се моли, поготово не током целе ноћи, али је то чинио да би нас као Син човечији поучио да „молитва постаје узрочник Божанске славе“. Он тиме показује да „као начело и Узрок Свој поштује Родитеља (= Бога Оца); и допушта телу (Своме) да иде по својој природи, да би се оно молитвом оснажило и дошло у посвећење и држање онога што је узвишеније“.[42] Још један разлог такве његове молитвене праксе Свети оци виде у потреби да се тиме завара ђаво, архинепријатељ људског спасења. Наиме, ђаво је пажљиво пратио шта ради Исус па је, видевши силна чудеса која је Господ чинио, могао помислити да је у питању ипак Бог а не човек. Да би надмудрио превараната, које је завео наше прародитеље обећањем да ће постати богови уколико се оглуше о послушност Богу,[43] Христос је „свуда са Божанским мешао људско, скривајући као мамцем удицу“.[44] Наиме, Његово људско тело било је мамац, а удица је била Христова божанска природа. Христово тело је било наизглед као и свако друго људско тело, подложно умору, глади, жеђи, страдању и смрти. По свему судећи, Исус Христос се својим физичким изгледом вероватно није издвајао од осталих људи, зато што није желео да на тај начин на себе скреће пажњу.[45] Палама, постављајући питање уједно даје и одговор зашто се превечни Син Божији оваплотио у физичком телу палог Адама: „Да је, пак, Логос Божији примио тело неподложно смрти и страдању, како би онда ђаво могао бити обманут и како би Му могао прићи он који је сам по себи Завист?“[46] Он би се држао подаље од Господа, као што је био случај на Гори кушања, све док Исус није огладнео након четрдесет дана најстрожијег поста и тиме испољио страдалну људску природу. Но могли бисмо да се запитамо, зар план са удицом, за коју би се закачио ђаво, не би био осујећен самим Христовим преображењем, Његовим величанственим показивањем ученицима онога што Он као Бог јесте. Но то ипак није био случај, јер ђаво, „гледајући Христа како блиста са

41 Поповић 1997, 117. Тај удар ће се одиграти изненада и неочекивано, док је Сатана уживао у својој привидној победи, гледајући распетог Христа на крсту. Док је мртво тело Исусово лежало у гробу, душа Бога Логоса спустила се у ад и поразила ђавола и саму смрт, скршивши врата ада и ослободивши заробљене душе.

42 Св. Јован Дамаскин 2002, 127. Важно је истаћи да је Исус Христос, као нови Адам, својом апсолутном послушношћу небеском Оцу поништио грех непослушности старог Адама. Он је врлину послушности родитељима испољио и у својој младости, јер је био послушан мајци и праведном Јосифу, за кога се иначе мислило да је Исусов земаљски отац. Види: Лк. 2, 51.

43 „Лукави узима на себе изглед змије да би тиме обмануо човека, а Логос Божији узима људску природу да би помоћу ње надмудрио обмањивача“ (Св. Григорије Палама 2018, 122).

44 Св. Јован Дамаскин 2002, 127.

45 Сетимо се пророчких речи да „не би обличја ни љепоте у њега; и видесмо га, и не бјеше ништа на очима чега ради бисмо га пожељели“ (Ис. 53, 2). Додуше, неки сматрају да се те речи пророка Исаије односе на пострадалог Исуса Христа, а да је заправо и Исусов телесни изглед красила изузетна лепота.

46 Св. Григорије Палама 2018, 122.

молитвом, сетио се и Мојсија прослављеног лицем“,[47] а имао је и у виду да је Христовом преображењу претходила дуготрајна молитва, док би се Бог, вероватно је тако резоновао, у трену показао у нетвараној светлости.[48]

Иако је Христова молитва Оцу свакако несамерљива са нашом, иако она, баш као и све остало што је у вези са Сином Божијим, за нас остаје тајна, у коју се тек може мало провирити али се она не може до краја расветлити, ипак се усуђујемо да поставимо питање за шта се молио Исус на гори Тавор. Будући да се, по свему судећи, молитва одужила целе ноћи, вероватно је да се молио за више тога. Као што је могуће да се молио Оцу да му као Сину човечијем да снаге да испуни властиту мисију, да у себи савлада слабости људске природе,[49] тако је могуће да се молио и за своје ученике, да буду у стању да читав свет упознају са јеванђељском поруком. Будући да је своје ученике поучио да се молитвено обраћају Оцу са „Оче наш“, тако је и Он сам вероватно том приликом чинио. Обратимо пажњу на део те молитве у којима се каже „да дође царство твоје“. У тим речима била је садржана Христова молба Оцу да удостоји тројицу апостола виђења Царства Божијег, и то сада и овде.[50]

На Гори Тавор све три димензије стварности биле су присутне. Богочовек Христос је зрачио натприродном светлошћу, апостоли су припадали овостраној сфери, док је Илија представљао небеску сферу, а Мојсије сферу упокојних, односно подземља.[51] Разлог зашто је Исус разговарао управо са Мојсијем и Илијом, који су се такође показали у слави, додуше озарени Христовом светлошћу, треба тражити у томе што Мојсије репрезентује закон, а Илија пророке.[52] Управо да би се осујетила сумња у Христову праву

---

47 Он није схватио тада да је Мојсије „прослављен славом која је споља придошла“, док је Господ био превечни извор „Светлости Божанске Славе“ (Св. Јован Дамаскин 2002, 127).

48 Поетски речено, ђаво „бива намамљен истицањем напред Тела (Христовог); те (тако) смрт, окусивши безгрешно тело (Његово), смучи јој се, и сву храну из утробе своје избљува несрећница!“ (Исто, 169).

49 Подсетимо се да се Исус у Гетсиманском врту, „клекнувши на колена“, док се с његовог лица сливао крвави зној од унутрашње борбе, усрдно обратио Оцу речима: „Оче, када би хтио да пронесеш ову чашу мимо мене.“ У тим речима испољила се Христова људска природа, која стрепи од смрти. Његова људска воља није још увек била у стању да се безрезервно повинује Божијој вољи. Но то је била тек краткотрајна слабост људске воље, након чега су уследиле речи: „Али не моја воља, но твоја нека буде!“ (Лк. 22, 42). Чини нам се да би било погрешно мислити да је Христова божанска воља напросто поништила или усисала Његову људску вољу. Богочовек је управо као човек а не као Бог (јер за Бога то не би био никакав проблем) свима нама показао да је човек, ма колико то било тешко, у стању да се потпуно подреди Божијој вољи.

50 Подсетимо се да је Св. Серафим Саровски умолио Бога да Мотовилова удостоји искуства благодати Светог Духа. Тек што је старац Серафим изустио ту молитву, Мотовилов је имао искуство пуноће благодати Светог Духа. Уп. Левитски 1998, 464.

51 „Јављање Мојсија, који је умро, и Илије, који није видео смрт, него је жив узнет на небо, означавало је власт Господа Исуса Христа над животом и смрћу, над небом и земљом“ (Таушев 2005, 166). „Мојсије је позван од мртвих, да би мртвима, држаним у аду, сведочио о доласку Христа у свет; Илија, – да би казао Еноху у рају; а три апостола – да би свима у поднебесју проповедали о слави Христовој, виђеној при Преображењу, говорећи: Видесмо славу Његову, славу као Јединороднога од Оца, пуног благодати и истине (Јн. 1, 14)“ (Поповић 1997, 110). Да је том приликом била присутна и наднебеска сфера, сведочи глас Оца из сјајног облака (Светог Духа).

52 По интерпретацији Св. Максима Исповедника, апостоли су гледајући Мојсија и Илију схватили да су уз Бога Логоса такође присутни мудрост и доброта, знање и васпитање, делање и созерцање, тајне брачног и безбрачног живота, да „Логос јесте Господ живота и смрти“, „да су у Богу сви живи“, да је Мојсије образац времена, а Илија природе ствари, да „Мојсије одговара чулно опазивој природи“, а Илија умној. Св. Максим сматра да се кроз божанствено Преображење „пројављује још једна тајна – велика и божанствена и блиставија“ од оних претходно поменутих. Он тврди „да нам

природу, да се евентуално не би неправедно сумњичио за нарушавање закона, за што су га иначе књижевници и фарсији оптуживали, Мојсије и Илија су се појавили на Тавору. То је био доказ да се Исус „не противи ни Закону ни Богу, јер Мојсеј не би говорио с оним који се противи његовим одредбама, нити би ревнатељ Илија трпео противника Божијег“.[53] Осим тога, њихово појављивање је онемогућило да се Исус поистовети са неким од пророка. Што се тиче теме разговора, јеванђелиста Лука тврди да се Господ саветовао са Мојсијем и Илијом „о исходу његовом који је имао да се испуни у Јерусалиму“ (Лк. 9, 31), као и о начину на који ће надмудрити и поразити Сатану, тако да својом смрћу смрт уништи и из ада ослободи утамничене душе праведника. Притом се боговидци Мојсије и Илија опходе с Исусом са великим уважавањем, као што то иначе чине слуге када се налазе пред господарем. Свакако није случајно што му се од пророка јавља управо Илија, не само зато што је био веома славан него и зато што је било општеприхваћено веровање да ће управо он најавити долазак Месије.[54]

Након што смо појаснили неке од разлога Мојсијевог и Илијиног појављивања на гори Тавор, осврнимо се укратко и на понашања тројице апостола, суочених са овим крајње необичним, мистериозним призором. Нема сумње да су они били збуњени тим величанственим призором, да их је обузело страхопоштовање. Усхићен виђењем нетварне светлости којом је Исус зрачио, а желећи да то блажено стање што дуже потраје, Петар се, видевши да је саветовање на измаку, да се Мојсија и Илија спремају да оду, обратио Исусу речима: „Господе, добро нам је овде бити; ако хоћеш да начинимо овдје три сјенице: теби једну, и Мојсеју једну, и једну Илији“ (Мт. 17, 4). На могуће питање: „Како су ученици познали да су то били Илија и Мојсеј?“, блажени Теофилакт одговара: „Сигурно не са икона, јер је у то време било противзаконито изображавати ликове људи. Изгледа да су их препознали по њиховим речима. Мојсеј је вероватно говорио: Ти си онај чије сам страдање наговестио заклавши јагње и свршивши Пасху; а Илија: Ти си онај чије сам Васкрсење предназначио васкрснувши сина удовичиног, или нешто слично.“[55] Међутим, чини нам се да је разлог препознавања много једноставнији. Чак и да нису могли разговетно чути разговор који је Исус водио са Мојсијем и Илијом, ученици би их духовним чулом препознали. Наиме, Таворска светлост, којом су и сами били озарени, уједно је као благодатна енергија извор надумног знања. Да им нису биле отворене духовне очи, они не би ни видели старозаветне пророке нити сâм феномен Преображења.

Јеванђелист Лука с правом констатује да је Петар изустио наведене речи „не знајући шта говори“, а Марко наводи разлог због којег је изговорио те непримерене речи: „Јер не знадијаше шта да каже; јер бијаху уплашени“ (Мк. 9, 6). Свети оци су непримереност Петровог предлога тумачили тиме што „Петар, чији је ум био озарен тим најблаженијим виђењем и узнесен према божанској љубави и још снажнијој богочежњи,

---

богодолични призор на Гори приликом Преображења мистично показује два општа начина богословствовања: онај први, прости и неузрочни начин, који путем само једног и потпуног (апофатичког) порицања уистину потврђује Божанство, а Његовој преузвишености исказује достојно поштовање ћутањем; и онај следећи, сложени начин, који Га (катафатичким) потврђивањем велелепно изображава на основу Њиме узрочених исходâ“ (Св. Максим 2017, 141-146).

53 Бл. Теофилакт 1996, 172.

54 Сећање на пророчке речи „Ево, ја ћу вам послати Илију пророка прије него дође велики и страшни дан Господњи“ (Малах. 4, 5) било је увек живо међу Јеврејима, а и данас је тако. Врхунац прослављања Пасхе је тренутак када се отварају врата намењена доласку пророка Илије, „који је позван да уђе и најави долазак месијанског доба. Пета чаша вина стоји наточена за њега, али остаје непопијена“ (Голдберг – Рејнер 2003, 378).

55 Бл. Теофилакт 1996, 172.

није више желео да се раздваја од ове светлости“[56]. Он је с једне стране толико био обузет тим натприродним стањем, да је чак можда помишљао „да је наступио свршетак света и Царство Христово“, а с друге стране желео је да сâм Христос и апостоли избегну најављена страдања. Св. Теофилакт сматра да су у Петровој глави врзмале следеће помисли: „Нећемо ни силазити са горе, остаћемо овде да бисмо избегли крст и страдања; ако Јудеји дођу по нас, имаћемо за помоћника Илију који је спустио огањ с неба и спалио два педесетника с педесеторицом (в. 2. Цар. 1; 8-10); имамо Мојсија, који је поразио такве и толике народе“.[57] Што се тиче предлога да сачине три колибе, Петар је њиме у исту раван ставио Христа са Мојсијем и Илијом, „Господара са слугама“, што је свакако било непримерено. Подсетивши нас да је такво изједначавање погрешно, „јер се Христос, као истински Син, налази у Очевом наручју, док пророци, као истински синови Авраамови, на одговарајући начин обитавају у наручју Авраамовом“, Св. Григорије Палама констатује да Петар заправо није знао шта говори кад је предлагао изградњу колиба, „јер време васпостављања још није наступило, а када пак дође то време, неће нам бити потребне рукотворене сенице“.[58]

Није тешко закључити да са Петрових усана том приликом проговара још увек непревладана човекова чулна природа, која даје предност уживању над страдањем, властитим над општељудским интересом. Њему је на Тавору било као у рају, и желео је да то блажено стање што дуже потраје. Није схватао да добро, оличено у нетварној светлости, не треба да се ограничи само на присутне нити да се испољи искључиво на том месту, него је неопходно да се оно „прелије и пређе на све верујуће“,[59] да прожме читав свет. И као што је још раније непромишљено настојао да одврати Христа од страдања (Мт. 16, 22), тако он и сада то индиректно чини, несвестан Божијег плана о потреби Христове искупитељске жртве за спасење човечанства и преображај пале природе.[60]

---

56 Свети Григорије Палама 2018, 253. Вероватно се није радило само о виђењу божанске светлости него и о томе да су они били у значајној мери испуњени благодаћу Светог Духа, тако да су блаженством била обузета сва њихова чула. Какво би то стање могло да изгледа најбоље нам описује извештај Мотовилова о властитом искуству испуњености благодаћу Светог Духа, које се удостојио захваљујући молитви Св. Серафима Саровског. Он каже да је, док су усред зиме стајали у шуми, одједном лице Св. Серафима постало светлије од сунца, да су из Светитељевих очију сипале муње, тако да није могао да гледа у њега. Старац Серафим га је умирао, рекавши му да не треба да се боји: „И ви сте сами сад постали светли као ја. И ви сте сад у пуноти Духа Божијег, иначе не било могуће ни мене да видете таквим.“ О томе шта је видео Мотовилов пише: „Представите себи: у средини сунца, при његовом најсјајнијем блистању подневног лучезарја, стоји лице човека који са вама разговара. Ви видите покрете његових усана, промењиви израз његових очију, чујете његов глас, осећате да вас неко рукама држи за плећа, али не само што не видите те руке, него не видите ни сами себе, нити његов облик – ништа осим једне заслепљујуће светлости која се надалеко простире“. Притом је Мотовилов осећао „тишину и мир у души својој“, сладост, небеску радост, необичну топлину, надземаљски миомирис. Све то потицало је од благодати Духа Светог која је обитавала у њима. Старац Серафим је поучио Мотовилова да је благодатно стање у којем се они тренутно налазе управо оно за које је „Господ рекао: *има неки међу овима што стоје овде који неће окусити смрти док не виде Царство Божије да је дошло у сили*“, оно о коме је Св. Макарије рекао: „Ја сам био у пуноти Духа Светога“ (Левитски 1998, 464-467).

57 Св. Теофилакт 2018, 83.

58 Св. Григорије Палама 2018, 253.

59 Св. Јован Дамаскин 2002, 134.

60 За разлику од Петра, који је „сматрао да је Крст сраман и велико зло“, па је настојао да га избегну, Господ је „жудео да буде разапет, јер другачије није било могуће спасити људе“ (Св. Теофилакт 2018, 83).

И док је Петар износио предлог о изградњи материјалних колиба, „светао облак, који оба пророка беше донео Христу и који је опет по Божјем наређењу имао узети их и однети свакога на своје место, заклони апостоле окруживши врх горе“.[61] Ученици су се уплашили „када зађоше у облак“ (Лк. 9, 34), будући да су били заслепљени нетварном светлошћу, тако да су готово изгубили оријентацију. Тај страх је додатно појачан када су зачули громки глас из облака: „Ово је Син мој љубљени, који је по мојој вољи, њега слушајте“ (Мт. 17, 5).[62] Матеј каже да су се ученици не само јако уплашили него да су чак и пали ничице. Разлог њиховом падању не треба тражити у громком Божијем гласу, јер су га они и у неким другим ситуацијама чули па нису падали, већ у томе што нису били у стању да поднесу силу благодати којом су били захваћени. Док неки тврде да здружену силу нетварене светлости и Очевог гласа ученици напросто нису били у стању да поднесу: „Ученици су пали ничице, јер нису били у стању да издрже сјај облака и силину гласа“[63], има и оних који „сматрају да ученици нису пали ничице нити због гласа нити због речи, него због овог промењеног и натприродног светла“, дакле „због овог богојављења“ у форми интензивне натприродне светлости.[64]

Задржимо се још мало на тумачењу појаве сјајног облака у који су запали апостоли. На основу јеванђеља по Матеју и Луки јасно је да се изглед Исусовог лица мењао током молитве, да је услед појачаног интензитета молитве Његово лице постајало све сјајније, тако да се у ту светлост многоструко јачу од сунца све теже могло гледати.

---

61 Поповић 1997, 108. Постоји дилема међу тумачима да ли је сјајни облак заклонио само Христа, Мојсија и Илију, или такође и апостоле. Види: Каравидопулос 2007, 221-222. Сјајни нетварни облак, који се изненада појавио и заслепио их, показао је апостолима „каква сеница доликује Христу“ (Св. Григорије Палама 2018, 254).

62 У различитим извештајима о томе колико је прошло дана између Исусове најаве да ће неки видети Царство Божије, односно његово преображење на Тавору, да ли шест или осам дана, Св. Григорије Палама види имплицитно упућивање на то да су сва три лица Свете Тројице била присутна на Тавору. Он каже: „На (Таворској) гори је било осам, а изгледало је да има шест; заједно са Њим попела су се и ова тројица: Петар, Јаков и Јован, и тамо су видели Мојсеја и Илију како са Њим беседе; тако их је укупно било шест. Међутим, заједно са Господом невидљиво су били присутни и Отац и Дух Свети, Први – сведочећи Својим гласом, да је Он Син Његов љубљени, а Други – сијајући у светлом облаку и показујући јединство светлости, како између Себе и Сина, тако и између Себе и Оца, јер се Њихово богатство састоји у повезаности и заједничком зрачењу светлости. На тај начин шесторица представља осморицу“ (Св. Григорије Палама 2018, 244).

63 Бл. Теофилакт 1996, 173. Падање се „није десило само због гласа, него и због светлости која се појавила заједно са тим гласом“ (Св. Григорије Палама 2018, 255).

64 Св. Григорије Палама 2018, 255. Уп. такође: Св. Григорија Палама 2012, 441. У Канону Преображења, који је испевао Св. Јован Дамаскин, каже се: „Чувши, Владико, сведочанство Оца, но немоћни да гледају блистање лица Твога, људским очима прејако, ученици Твоји на земљу падоше“ (Лаут 2010, 375). У прилог свог духовног увида да „душа која има обилну благодат Светог Духа и која зна да је чува може да издржи Божанска виђења“, док онај „ко има мало благодати, од виђења пада ничице, јер је у њему и сила благодати мала“, Св. Силуан Атонски наводи: „Тако је било и на Тавору када се Господ преобразио. Мојсије и Илија су стајали и разговарали са Њим, а апостоли су попадали ничице. Касније, када се у њима умножила благодат Светог Духа, и они су при јављањима Господњим могли да стоје и разговарају са Њим“ (Софронија 1998, 355-356). Да је тешко поднети виђење славе Божије сведочи Св. апостол Јован. О оном што се десило након што је угледао Христа, чије „лице бјеше као сунце што сија у сили својој“, а очи „као пламен огњени“, чији глас беше „као хука великих кола“, љубљени Христов апостол каже: „И кад га видјех, падох к ногама његовим као мртав“ (Отк. 1, 14-17). На путу за Дамаск Савле и његови сапутници били су обасјани нетварном светлошћу, чију благодатну силу нису могли поднети, па су сви пали ничице на земљу. Сличан пример немогућности да се на ногама поднесе силина славе Божије имамо и у Старом завету. Уп. Дан. 10, 5-10, 15-17.

И као што се могу посматрати зраци чулног сунца, али не директно оно са́мо, јер ћемо бити заслепљени, тако је преобилна светлост блиставог Исусовог лица прекорачила могућност апостола да је созерцавају, те су они, заслепљени њоме, запали у сјајни облак. У тумачењу тог сјајног облака у коме су се обрели апостоли, Св. Григорије Палама се ослања и на Св. Јована Дамаскина и на Псеудо-Дионисија Ареопагита. Он има у виду пре свега тврдњу Св. Јована Дамаскина да су „на Таворској гори апостоли гледали безгранично изливање божанског блистања“.[65] Иако има у виду и став Псеудо-Дионисија, потекао из тумачења мистичког искуства, да је „неприступна светлост примрак у којем обитава Бог“,[66] нема сумње да у појашњењу свог исихастичког искуства Палама више следи Дамаскина.[67] Што се тиче тумачења оног што се одиграло на Тавору, он истиче да је Исус у почетним фазама преображења, „због слабијег блистања могао бити виђен а затим је, засијавши много снажније, услед преизобилног блистања постао невидљив“. Исту „светлост коју су апостоли најпре видели како сија са лица Господњег“ касније су видели „као засењујући светли облак“.

Иако у тумачењу заслепљујуће божанске светлости може у извесној мери послужити аналогија чулног сунца, ипак се Христос, Сунца Правде, од чулног сунца разликује тиме што „не поседује само природно блистање и славу, него и одговарајућу вољу, тако да промислитељски и спаситељски озарује само оне које пожели и колико пожели. Због тога је, пожелевши тако, и очи апостола озарио и био за њих видљив као сунце, али само накратко, а затим је по Својој вољи још снажније заблистао, постајући невидљив за очи апостола због преизобилног блистања и као да је зашао у осветљени облак“.[68] Тај облак дакле није био чулни облак, већ је био „истоветан са наднебеском славом Божијом“.[69] Уместо да пребивају у чулним колибама, као што је предлагао

65 Св. Григорије Палама 2018, 254. У надахнутој беседи на празник Преображења, Св. Јован Дамаскин, налазећи се управо на гори Тавор, кличе: „Данас је (на земљи) бездан неприступне светлости! Данас на гори Тавору Апостоле обасјава безгранични излив Божанскога Сјаја!“ (Св. Јован Дамаскин 2002, 112)

66 Псеудо-Дионисије у писму ђакону Доротеју на апофатички начин настоји да приближи своје мистичко искуство: „Божански мрак је неприступачно светло у коме (…) живи Бог. И уколико је Он од сталног сијања невидљив и од преизобиља надсуштаствене светлости неприступачан, у Њему пребива само онај који је достојан да зна и види Бога, истински пребивајући у Њему изнад виђења и сазнања, кроз само то невиђење и несазнање, схватајући да је Бог изнад свега што је чулно и умно“. У *Мистичком богословљу* он слично томе каже да је Бог „надсуштаствено изнад свега“ и да се „неприкривено и истински јавља“ само онима који превазилазе сваку слику, реч и помисао, „ступајући у Примрак где је (...) заиста онај који је с ону страну свега“ (Дионисије псеудо-Ареопагит 2012, 21 и 160).

67 Будући да су наше мисли и речи примерене за разумевање и исказивање онога што се тиче овостране сфере, јасно је да се о оном што је надумно може мислити и говорити само условно и индиректно, те је самим тим легитимно интензиван сјај нетварне светлости означити и као светлост и као таму (примрак). Залажући се за апофатичко богословље, Јован Романидис истиче да нетварну светлост оци „поистовећују са мраком (примраком) и неизменично користе речи светлост и мрак“. Тако речи чувеног псалма „У светлости твојој видећемо светлост“ могу да се схвате и као: „У мраку твоме видећемо мрак“, „и то за оце означава једну те исту ствар“ (Романидис 2013, 149).

68 Св. Григорије Палама 2018, 254.

69 Исто, 255. Осврћући се на Христово преображење на Тавору, Карен Армстронг каже: „У Старом завету ову божанску енергију звали су Божја ’слава’ (*kavod*)“ (Армстронг 1995, 243). За ту Славу Божију, која је боравила у заветном шатору и предводила јеврејски народ у облаку током лутања кроз пустињу (2. Мојс. 40, 34-38), а затим дуго била присутна у Соломоновом храму, све док га Јевреји нису оскрнавили уношењем статуа паганских богова, као и преовлађујућим одступањем од богоугодног начина живота, осим овог назива коришћен је и назив *Шехина*, који је изведен „из речи

апостол Петар, они су се нашли у сјајном благодатном облаку, у нетварној скинији Божијој.[70]

У својој интерпретацији оног што се одиграло на гори Тавор, а о чему јеванђеља дају крајње сажете извештаје, Свети Јован Дамаскин инсистира на поређењу Старог и Новог завета. Он каже да су Мојсије и Илија били у прилици да сагледају оно за чим су толико жудели, оно што до тада људско око не виде, нити уши чуше. Иако се за њих може рећи да су били боговидци, оно што су они некада видели била је светлост неоваплоћеног Логоса,[71] док су на Тавору заиста били у стању да лицем у лице гледају нетварну светлост оваплоћеног Логоса, штавише да говоре са Њим.[72] Мојсије, коме је због недовољне будности (4. Мојс. 20, 11-13), Бог својевремено ускратио да ступи у обећану земљу (5. Мојс. 32, 49-52), сада „уђе у Земљу обећану, јер га уведе Исус, Дародавац наслеђа". И то не у физичку земљу, пуку материјалну територију, већ у духовни простор. Наиме, на Тавору „Тајна сакривена од векова и поколења открио се, и Слава постојана и вечна показа се".[73] Дамаскин подсећа да је Мојсије на гори Синај ушао у божански примрак, а да се на Тавору појавио сјајан облак. Док је некада на Синају Мојсије био у стању да гледа само леђа Божија, на Тавору „јасно гледа славу Божанства". Чувена стена из чијег процепа је Мојсије гледао у славу Божију (2. Мојс. 33, 22-23) заправо је, по Дамаскину, Христос, „који од Својега тела одшкрину као неки најмањи отвор, и Светлошћу изобилном и јачом од сваког вида обасја (*му*) присутне".[74]

Слично поређење износи и блажени Теофилакт Охридски. „Као што се у Старом Завету Господ јавио у облаку а Мојсије, ступивши у облак, добио Закон (в. 2. Мојс. 19; 9, 20; 20-21), тако је и сада облак обавио Христа." Но сада је то сјајни облак, а не примрак, „јер је прошла сенка Закона и помрачина нејасноће". На Тавору „заблистала је благодат

схакан, пребивати у или разапети шатор" (Армстронг 1995, 82). Док се сам Бог, тј. Његова суштина, и по рабинима, не може видети, доступна нам је Његова слава, која се Језекиљу јављала као „дуга у облаку кад је киша" (Јез. 1, 28) или као сјајни облак светлости. Уп. Јез. 10, 4. Пред њом су пророци са страхопоштовањем падали на лице, доживљавајући је као делатно присуство трансцендентног Бога на земљи.

70 Осврћући се на Петров неумесни предлог да ученици на Тавору сачине три (трулежне) колибе за Исуса, Мојсија и Илију, Дамаскин истиче да њему, као и осталим апостолима, Христос није наменио улогу „градитеља сјеница (= колиба), него Цркве свега света" (Св. Јован Дамаскин 2002, 135), док Ориген каже: „Кроз Закон, пророке и Јеванђеље нема три сенице, већ једна једина, наиме Црква Божија" (Пурић 2018, 447).

71 По Светим оцима, из купине која је горела а није сагоревала говорио је заправо неоваплоћени Логос (Атанасије 2004, 254-255). У Канону Преображења, који је сачинио Св. Јован Дамаскин, алудира се на славу Божију која је водила јеврејски народ кроз пустињу: „Огњени стуб – праслика Христа бејаше, облак – благодат Духа што прекри Тавор јасно најављиваше" (Лаут 2010, 373).

72 У Канону Преображења, који је испевао Св. Јован Дамаскин, каже се: „Огањ нетварни како гори, а тварно тело не сагорева, видеше Мојсије, апостоли и Илија, Владико, као једног од двога, у две савршене природе" (Лаут 2010, 371).

73 Св. Јован Дамаскин 2002, 136. Ава Јустин такође тврди да је „Својим страшним преображењем Господ Христос (...) објавио превечну тајну која је била скривена, и људске су очи виделе невиђено: тело земно – блиста божанским сјајем, тело смртно – зрачи славом Божанства" (Јустин 2004, 406).

74 Св. Јован Дамаскин 2002, 113. „У старини су на Гори Синају дим и примрак и бура и горући огањ покривали онај врх, проповедајући Неприступног Законодавца, и сенковито приоткривајући Његова *леђа*", а на Тавору „све и сва се испуни светлошћу и сјајем. Јер сâм Законодавац, Уметник и Господар свега, дође из наручја Очевог, не прешавши из сопствене постојаности, то јест из обитавања у наручју Очевом, него снисходећи слугама, уобличи се у обличје слуге и природом и изгледом постаје Човек, да би се Бог Несместиви сместио у људе, показујући кроз Себе и у Себи светлост Божанске природе" (Исто, 117).

Господња, тако да сада није било више ничег мрачног“. Св. Теофилакт инсистира на томе да је када се зачуо Очев глас из облака Исус остао сам, „како нико не би помислио да су се речи: ’Ово је Син мој љубљени’ односиле на Мојсија или на Илију“. Штавише, „овим се можда указује и на то да су Закон и пророци остали само до неког времена, као што су и овде Мојсије и Илија били неко време, а затим је, кад је прошло њихово време, Исус остао сам; сада је време Закона прошло и завладало је Јеванђеље“.[75]

Када говоримо о Преображењу Господњем треба имати у виду да се Христос заправо није изменио,[76] већ да је напросто, снисходећи људској слабости, допустио да они чији је сасуд за то способан накратко и делимично, колико су у стању да поднесу, сагледају оно што Он заправо јесте.[77] Будући да као превечни Син Бога Оца „има природом беспочетно зрачење Божанства“, да има „Сопствену Светлост Славе“, која је његовим оваплоћењем постала и слава његовог тела, Он се не мења и не преображава, већ се заправо преображавају они који су у стању да га гледају. Из субјективне људске перспективе чини се да се Господ изменио и преобразио на Тавору, док су се, објективно гледајући, заправо преобразили апостоли озрачени његовом нетварном светлошћу. Иако, дакле, „свето Тело (Христово) никада није било без удела у Божанској Слави, него се из крајњег сједињења по Ипостаси савршено обогатило Славом Невидљивог Божанства, тако да је једна и иста *Слава* Логоса и Тела“, она до тада није била пројављена у видљивом телу Христовом, те је била невидљива за људске чулне очи.[78] Ученици су наиме били слепи за његову божанску светлост, будући да је она била од њих застрта телом, тако да им се Господ чинио као обичан човек, који додуше има натприродне моћи. Преображење Господње сходно реченом не значи да се Он на Тавору претворио у оно што до тада није био, него да „пројављује својим ученицима Оно што (одувек) беше, отварајући њихове

75 Св. Теофилакт 2018, 83.

76 Да би оспорио докетистичко учење о Логосу и сходно томе евентуално погрешно тумачење тајне Преображења, Св. Теофилакт истиче: „Када чујеш да се преобразио, немој мислити да је Он тада одбацио тело, јер је оно остало у свом ранијем облику, пошто се спомињу Његово лице и хаљине“ (Бл. Теофилакт 1996, 171). „*Преображење* не значи да су се измениле црте његовог лица, већ да се на његовом неизмењеном лицу пројавила неизрецива светлост“ (Св. Теофилакт 2004, 122-123).

77 Чувени псалам 44, у коме се између осталог каже „Красан си лепотом већма од синова људских“ (Пс. 44, 4), по Светим оцима настао је на основу пророчког виђења, и односи се на Христа. Ове речи, по преовлађујућем мишљењу, не опевају Христову телесну лепоту, већ упућују на његову изворну, божанску лепоту. Позвавши се на речи пророка Исаије, да „не би обличја ни љепоте у њега“ (Ис. 53, 2), Св. Василије Велики сматра да је „пророк, созерцавајући лучезарност Гопода и обузет тим блистањем, био душевно рањен овом лепотом, и да је божанственом богочежњивошћу био покренут ка духовној лепоти“. Он не пропушта да истакне: „Петар и синови Грома видели су на гори ту Његову лепоту, која је била блиставија од сунчеве светлости, удостојивши се да (телесним) очима виде предзнак Његовог славног доласка“ (Св. Василије 2003, 451). Св. Јован Дамаскин пак, имајући на уму библијске речи да је „Бог наш (...) огањ који спаљује“ (Јевр. 12, 29), поставља питање шта би се десило да је Господ на Тавору заблистао онолико колико је могао, а уједно и сугерише одговор: „Јер, ако би Он показао сав Сјај Славе (Своје), како они не би били спаљени?“ (Св. Јован Дамаскин 2002, 131).

78 Слепило за натчулне појаве има и својих добрих страна. Указујући на опасност обраћања пажње на појаве из натчулног света за оне који нису очистили и преобразили своје биће, Рафаил Карелин примећује: „Свети Оци кажу да иако се наше тело супротставља духу, оно ипак чува нашу душу од превременог уласка у духовни свет“. Наиме, ако неприпремљени „уђемо у тај свет, наша, од страсти још увек неочишћена душа неминовно ће се, по законитости подобија, обрести ближе палим духовима таме него светлим анђелима. (...) Господ нам је дао тело као неку врсту завесе“ (Карелин 2013, 390-391).

очи и чинећи их од слепих – гледајућима“.[79] Важно је истаћи да је Бог Логос одувек био бескрајна превечна светлост, а она се његовим оваплоћењем локализовала у телу Сина човечијег, да би се на Тавору на извесно време делимично пројавила, али је и даље Логос, метафорично речено, остао у наручју Бога Оца. И Св. Јован Дамаскин и Св. Григорија Палама, ослањајући се на књигу Постања (1. Мојс. 1, 3; 14-18), користе аналогију између физичког сунца и Сунца правде, између физичке и нетварне светлости, да би појаснили начин на који бесконачна божанска светлост бива смештена у коначном телу. Св. Григорије тврди да се „некада сунчева светлост није налазила унутар овог диска као унутар неког сасуда, јер је најпре настала светлост, а диск је тек четвртог дана створио Онај што је све начинио, и са њиме повезао светлост“.[80] Аналогно томе, по Св. Григорију: „Ни светлост божанства није се, дакле, некада налазила у Христовом телу као у неком сасуду, јер је она (светлост) превечна, а оно (тело) придодато (присаједињено), будући да га је од нас примио Син Божији, и касније је ради нас било саздано, обухватајући у себи пуноћу Божанства и показујући се на тај начин као обоготворено и, истовремено, богоозарено светило.“[81] Нека као резиме реченог послуже божанском премудрошћу надахнуте речи богослова Таворске светлости: „Светлост Господњег Преображења није светлост која настаје и нестаје, не може се ограничити и није подложна моћи чулног опажања, мада је за кратко време и на самом врху горе била видљива телесним очима, или, како неко каже: ’Променом чула коју је у њима изазвао Дух Свети тајници Господњи били су тада приведени из стања тела у стање духа.’ На тај су начин они, колико им је даровала сила божанског Духа, видели ту неизрециву Светлост“.[82]

За разлику од оних који попут Варлаама Калабријског не схватају да Христос на гори Тавор није зрачио материјалном светлошћу,[83] као и оних који опис јеванђелиста схватају у симболичком а не реалном смислу,[84] ваља нагласити не само да је та светлост била нетварна него и да је управо сâм Христос извор те божанске светлости. Наиме, као што је познато, и Мојсијево лице је светлило натприродном светлошћу након сусрета са Богом на гори Синај, и то у тој мери да његови сународници нису били у стању да га гледају, те је због тога он застирао своје лице (2. Мојс. 34, 29-35). Међутим, за разлику од Христа, он није био извор те светлости, већ је његово лице ту светлост, попут духовног огледала, одражавало. Мојсије је, као што правилно истиче Палама, „’био подвргнут’ преображењу и није га извршио он сам, и то онолико колико му је мера сијања Истине

79 Св. Јован Дамаскин 2002, 129. Христос, „положивши божанску силу у очи апостолâ, омогућио им је да прогледају и да виде“ (Св. Григорије Палама 2012, 439-440). Подсетимо се речи тропара и кондака празника Преображења: „Преобразио се се на Гори, Христе Боже, показавши ученицима Својим славу Своју, колико су могли да поднесу“; „На гори си се преобразио, и колико су могли да поднесу ученици су видели Твоју Божанску славу“.

80 Св. Григорије Палама 2018, 252. Уп. Св. Јован Дамаскин 2002, 130.

81 Св. Григорије Палама 2018, 252.

82 Исто, 246. Позвавши се на мишљење Св. Андреја Критског, да су Таворску светлост „апостоли видели када су екстатички превазишли свако чулно и умно поимање“, Палама наводи трећу стахиру на вечерњу на Преображење: „Неподносивост Твога светлоизливања и неприступност Твога Божанства видеше на гори изабрани апостоли, и тако искусише божанско иступљење“ (Св. Григорије Палама 2012, 448-449).

83 Да та светлост није тварна сведочи чињеница да њу нису видели они који су били у подножју Тавора, „иако је била блиставија од Сунца“ (Исто, 338).

84 Многи римокатолички и протестантски теолози сматрају да је Таворска светлост „тварна и симболичка“. За разлику од таквог разумског, недуховног става, „библијски извори, Свето Предање и искуство Православне Цркве нам сведоче да у тајни Преображења нема ничег митског и симболичког, него стварног, истинског и опитно доживљајног“ (Пурић 2018, 435).

допустила да види и понесе светлост Божију. Наш Господ Исус Христос је у Себи имао то сијање. Он зато није имао потребу ни за молитвом која би Његово тело озарила божанском светлошћу, него је тиме (молитвом) показао одакле ће светитељима долазити то озарење Божије и како ће га они видети, јер ће и *праведници засјати као сунце у царству Оца њиховог* (Мт. 13, 43). Тако ће, поставши свецело божанска светлост, као пород божанске светлости, видети Христа како божанствено и неизрециво сија, Христа Чија се божанска слава, својствена Његовој природи, јавила на гори Тавор као заједничка и Његовом телу – услед јединства Ипостаси."[85]

Јеванђелиста Матеј причу о преображењу Господњем на гори Тавор завршава тиме што Исус Христос подиже уплашене апостоле са земље, говорећи им: „Устаните и не бојте се. А они, подигавши очи своје, никога не видјеше до Исуса сама" (Мт. 17, 7-8). У том Исусовом благонаклоном подизању са земље својих застрашених и пометених ученика може се уочити симболика да је управо Господ тај који уздиже палог човека, пружа му достојанство и усмерава га ка спасењу. У његовим речима „Не бојте се" чује се тон охрабривања ученика на духовни подвиг, јер упркос свим искушењима безбедни су када је Он са њима.

Све се после тог несвакидашњег догађаја, који је дубоко потресао тројицу врховних апостола, лагано вратило у пређашње стање. Више није било ни заслепљујуће светлости, ни Мојсија ни Илије, а Исус је изгледао исто као и раније, пре Преображења. Док су они, силазећи са горе, још били пуни упечатљивих утисака, које нису били у стању да мисаоно и емотивно прераде, у свом бескрајном смирењу „заповједи им Исус говорећи: 'Никоме не казујте што сте видјели док Син Човјечији из мртвих не васкрсне'" (Мт. 17, 9). Они су, збуњени и додатно пометени помињањем страдања и васкрсења, наравно послушали Учитеља. Ма колико им јак можда био порив да пријатељима покушају да опишу оно што су доживели, да им укажу на Исусову истинску божанску природу, која се испољила као заслепљујућа нетварна светлост, „није ни требало да пре Крста причају о Христу нешто богодолично", тврди блажени Теофилакт. Наиме, „какво би мишљење о Њему имали они што би то чули, а затим Га видели разапетог? Зар Га не би сматрали варалицом и занесењаком?"[86] Као додатни разлог те заповести о ћутању можемо навести Дамаскиново мишљење је Христос „знао да су остали ученици несавршени, јер још нису стекли савршено удеоништво (= причастије) у Духу (Светом)". Самим тим било би прерано, док не виде васкрслог Христа и доживе Педесетницу, да о томе било шта чују. Осим тога, требало је ћутати о свему што се догодило, „да не би издајника (Јуду) беснило зависти опседало".[87] Он је додуше у приличној мери био лењ и незаинтересован за подвижнички живот, али је ипак жудео да види нешто необично и фасцинанатно, баш као што је то био случај и са Иродом, као уосталом и са свим радозналим људима, незаинтересованим за духовност. Напросто, није Јуди требало дати било какво оправдање за предстојећу издају.

IV

Коментаришући силазак Исуса са замишљеним и препороћеним ученицима са горе Тавор, Св. Теофилакт Охридски износи духовну поуку свима нама о ономе што се може закључити на основу разматрања овог тајанственог догађаја: „Добро научи да је

85 Св. Григорије Палама 2018, 247.
86 Св. Теофилакт 2018, 83. Можда би они „могли помислити да је Он преварант који је сва Своја чудеса привидно учинио" (Бл. Теофилакт 1996, 173).
87 Св. Јован Дамаскин 2002, 138.

созерцање Бога дошло након шест дана, за колико је свет створен. Ако, дакле, не превазиђеш овај свет и не попнеш се високо на гору, нећеш видети славна виђења: ни 'лице Исусово', које је Његово божанство, нити 'одећу' – тело Његово. Али, ако се попнеш на 'гору високу' тада ћеш видети Мојсеја и Илију како говоре са Христом, јер Закон, Пророци и Христос једно говоре и у свему се слажу. Када видиш човека да јасно тумачи значење Писма, знај да он јасно гледа и лице самог Исуса. Ако још и објашњава речи Писма и расветљује њихов смисао, знај да он гледа и 'белу одећу Исусову', јер су речи одећа мислима. Али немој да кажеш као Петар да нам је 'добро овде бити', јер увек треба да напредујемо и не задржавамо се на једном степену врлине и созерцања, већ да се још више пењемо у висину."[88]

Навођење завршних речи Св. Теофилакта Охридског у тумачењу Преображења Господњег искористићемо као могућност да се овде и сами зауставимо. Имајући у виду да је немогуће у једном краћем тексту размотрити све димензије Преображења, остаје нам да ову тему касније даље развијемо, пре свега да размотримо Паламино тумачење Таворске светлости и његово теоријско оправдање исихастичке духовне праксе, која омогућава просветљење и обожење човека. Осим тога треба указати на сличности и разлике између раја и Царства небеског, размотрити не само есхатолошко стање преображене природе него и могућност актуелног преображавања твари, довести у везу Свету тајну Евхаристије и преображење, осветлити улогу нетварне светлости у иконопису, итд.

Ма колико наша разматрања била недовољна да се осветли тајна Преображења, ипак, на основу оног што је речено, није тешко закључити да је неопходно, уколико смо заиста хришћани, да се постарамо око очишћења властите душе, како бисмо се удостојили посете Духа Светог. Свест да смо духовно слепи све док у нама не засија Таворска светлост,[89] с једне стране треба да буде опомена онима који су преамбициозни, који жуде за високим положајима у црквеној хијерархији, који би да буду духовни учитељи,[90] старци,[91] а с друге стране подстрек свима нама да живимо духовније и увек имамо на уму да смо на овом свету да би се непрестаним преображавањем све више уподобљавали Христу.[92] Наравно, будући да је виђење нетварне светлости Божији дар, а не пуки плод људских напора, разлози божанског даривања измичу окамењеним калупима људске логике. Наш крајњи и првенствени циљ јесте спасење, тј. „да видимо нестворену светлост у другом животу".[93] Уколико бисмо као циљ поставили виђење нетварне светлости у овоземаљском животу, изложили бисмо се опасности пада у прелест.

Нека завршне речи буду речи молитве:
Преобрази Господе моју таму у светлост, моју болест у здравље,
Моју тугу у радост, моју слабост у крепкост,
И сав живот мој Господе у љубав преобрази.

---

88 Бл. Теофилакт 1996, 173-174.

89 Монаси које одликује самокритични дух, често с тугом констатују: „Живим у тами" (Влахос, 2003, 212).

90 Они који немају искуство виђења нетварне светлости, који су самим тим још увек у мраку, излажу се опасности да буду слепе вође слепима, будући да није могуће „да не греши онај ко још не види божанску светлост" (Св. Симеон Нови Богослов 2005, 234).

91 Имајући у виду појаву неискусних свештеника, који имају претензију на беспоговорно духовно руковођење, у Русији је искован појам младосташтво. Види: Сергије 2013, 368.

92 На Тавору је Господ „открио човеково божанско величанство и логосни карактер његовог бића, и показао да је смисао човековог бића: испунити се божанском светлошћу и живети зрачећи њоме" (Јустин 2004, 407).

93 Старац Пајсије Светогорац 2011, 473.

Литература

Acts of John, http://www.earlychristianwritings.com/text/actsjohn.html

Acts of Peter, http://www.earlychristianwritings.com/text/actspeter.html

Apocalypse of Peter, http://www.earlychristianwritings.com/text/actspeter.html

Армстронг, Карен (1995): *Историја Бога*. Београд: Народна књига – Алфа

Атанасије, епископ Јевтић (2004): *Христос – алфа и омега*. Манастир Тврдош – Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог

Влахос, Јеротеј (2003): *Православље и мистика светлости.* Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Вукомановић, Милан (1996): *Рано хришћанство од Исуса до Христа*. Нови Сад: Светови

Голдберг, Дејвид Ц. – Рејнер, Џон Д. (2003): *Јевреји : историја и религија*. Београд: Clio

Добротољубље, I том (2002). Манастир Хиландар

Добротољубље, II том (2000). Манастир Хиландар

Дрејн, Џон (2004): *Увођење у Нови завет*. Београд: Clio

Евдокимов, Павел (2009): *Православље*. Београд: Службени гласник

Елијаде, Мирча (2003): *Историја веровања и религијских идеја*, 1-3. Београд: Бард-фин – Бања Лука: Романов

Израели, Нађа (2011): *Света земља : ходочасничка путовања по библијским местима, православни и старозаветни празници у Светој земљи*. Београд – Карловац: Martiria

Јефрем Сиријски, свети (2016): *Господ говори : тумачења Јеванђеља и Старог завета*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Јосиф Исихаста, старац (2011): *Изложење монашког опита*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара

Јустин, преподобни отац (Поповић) (1999): *Догматика православне цркве*, II. Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ћелијског – Ваљево: Манастир Ћелије

Каравидопулос, Јоанис (2007): *Јеванђеље по Марку : тумачење*. Шибеник: Истина

Карадамакис, Михаил (2005): *Православна духовност*. Манастир Хиландар

Карелин, архимандрит Рафаил (2013): *Хришћанство и модернизам*. Подмаине: Манастир Успења Пресвете Богородице

Керн, Кипријан (2012): *Антропологија светог Григорија Паламе*. Краљево: Епархија Жичка

Лаут, Ендрју (2009): *Извори хришћанског мистичког предања : од Платона до псеудо-Дионисија Ареопагита*. Београд – Карловац: Martiria

Лаут, Ендрју (2010): *Свети Јован Дамаскин*. Београд – Карловац: Martiria

Левитски, Н. (1998): *Свети саровски старац Серафим*. Манастир Хиландар

Лоски, Владимир (2003): *Оглед о мистичком богословљу Источне цркве*. Манастир Хиландар

Лоски, Владимир (2006): *Боговиђење*. Манастир Хиландар

Мајендорф, Јован (2012): *Свети Григорије Палама и исихастичка духовност*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара Београд

Martinenez, Florentino Garcia (1993), „Messianische Erwartungen in den Qumranschrifter“, y: Dassmann, E. – Stemberger, G. (hg.): Der Messias, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 8

Николај (Велимировић), свети владика (2013): *Охридски пролог*, у: *Сабрана дела*, књ. VII, Шабац: Глас цркве

Папини, Ђовани (1994): *Историја о Христу*. Београд: Народно дело

Поповић, Јустин (1997): *Житије Светих за август*. Београд: Манастир св. Ћелија код Ваљева

Псалтир са девет библијских песама (превео Владика Атанасије Јевтић), Манастир Хиландар – Манастир Грачаница – Манастир Цетињски – Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог, 2000.

Пурић, Јован (2018): *Богословље Празника*. Манастир Рача – Нови Сад: Матица српска,

Радовић, Амфилохије (2006): *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*. Манастир Острог

Ребић, Адалберт (1996): *Средишње теме Старога завјета*. Загреб: Кршћанска садашњост

Романидис, Јован (2013): *Светоотачко богословље*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара

Свети Василије Велики (2003), „Беседа на псалме“, у: *Благослови душо моја, Господа : Свети Оци тумаче Псалтир*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Свети Григорије Палама (2018): *Господе, просвети моју таму : сабране беседе*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Свети Григорије Палама (2012): *Слова у одбрани Светих исихаста*. Нови Сад: Беседа

Свети Григорије Палама (2015): *Сто педесет глава / Аскетски списи / Молитве*. Нови Сад: Беседа

Свети Дионисије псеудо-Ареопагит (2012): *Дела*. Шибеник: Истина

Свети Јован Дамаскин (1997): *Источник знања*. Никшић: Јасен

Свети Јован Дамаскин (2002): *Беседе*. Манастир Хиландар – Требиње: Манастир Тврдош – Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог – Манастир Острог

Свети Максим Исповедник (2017): *О разним недоумицама*. Нови Сад: Беседа

Свети Симеон Нови Богослов (2005): *Сабране беседе*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Свети Симеон Нови Богослов (2008): *Адамов грех и наше искупљење*. Београд – Шибеник: Истина

Свето писмо Старога и Новога завјета (2012). Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве

Сергије, митрополит солњечногорски (2013), „Смисао духовног очинства је да живот учини лакђим“, у: *Књига о прелести и лажном духовништву* (пр. Ј. Србуљ – В. Димитријевић). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Софроније, архимандрит (1998): *Старац Силуан*. Манастир Хиландар

Софроније, архимандрит (2001): *Видети Бога као што јесте*. Манастир Хиландар

Старац Јефрем Филотејски и Аризонски (2014): *Мој старац, Јосиф Исихаста*. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке

Старац Пајсије – човек љубави Божије (2005). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Старац Пајсије Светогорац (2011): *Чувајте душу*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Старечник (2008). Нови Сад: Беседа

Таушев, Аверкије (2006): *Православно тумачење Новог завета*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Теофилакт Охридски, блажени (1996): *Тумачење светог еванђеља од Матеја*, Манастир Високи Дечани

Теофилакт Охридски, свети (2004): *Тумачење светог еванђеља од Марка*. Манастир Високи Дечани

Теофилакт Охридски, свети (2018): *Тумачење јеванђеља по Луки и Јеванђеља по Јовану*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског

Thoma, Clemens, (1993), „Redimensionierungen des frühjüdischen Messianismus“, у: Dassmann, E. – Stemberger, G. (hg.): Der Messias, *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 8

Шмеман, Александар (1996): *Тајне празника*. Цетиње: Светигора

Zoran Kindjić

LORD'S TRANSFIGURATION
An attempt at understanding the Feast of the Transfiguration and phenomenon of the Light of Tabor

Relying on the Holy fathers, the author proceeds to interpret the feast of Tansfiguration, awere that even deified persons are not able to entirely perceive the spiritual dimension of this feast. The author indicates the Lord's Transfiguration is one of the most significant events in Chist's earthly life. The Lord transfigured himself on Mount Tabor, revealing His divine glory to Peter, James and John, in measure in which they could take it. At the same time, He actually did not change Himself but His disciples were the ones who were transfigured, their spiritual eyes opened so that they were able to percive the splendour of uncreated light, i. e. to percive partially what Christ is. The notion of the Tabor Light was shaped by the theologians, not only in order to interpret the mystery of the uncreated light that emanated from Christ on Mount Tabor, but also to describe the immediate experiance of enlightened and deified to denote both the uncreated light in heaven as well as the light in the eschatological Kingdom of Heaven. The awarenees of men's spiritual blindness until he is capable of seeing the uncreated light should, on one hand, restrain thouse who are overly ambitious, who desire to be spiritual teachers, and, on the other hand, arouse in us a zeal for more spiritual life, a desire to be spiritially transfigured.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 45-51*
УДК 27-564
006.954
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.2

Горан Ружић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
e-mail: goran.ruzic@filfak.ni.ac.rs

ХРИШЋАНСКА ТОПОЛОГИЈА ВРЕМЕНА

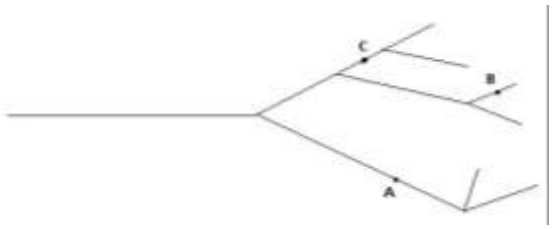
Апстракт: *у овом раду полазимо од претпоставке да време треба посматрати као једнодимензионални линеарни континуум. Питања везана за топологију времена анализираћемо управо у контексту тако посматраног времена. Кључно тополошко питање је: да ли време има почетак и крај? Могућности одговора на ово питање су вишеструке ако време посматрамо по аналогији са правом линијом односно једнодимензионалним линеарним континуумом. Фокус је на хришћанској топологији времена (финитизам).*

Кључне речи: *време, топологија, хришћанство, интервали, линија, финитизам, континуум.*

Оно што је тополошко у питању да ли време има почетак и крај управо је могућност да се на ово питање може одговорити на различите начине. Један теоретичар времена би могао сматрати да време има почетак и крај, други да нема почетак и крај, трећи да има почетак али нема крај, а четврти да нема почетак али има крај. Све ове могућности могуће је сликовито представити по аналогији са правом линијом као једнодимензионалним линеарним континуумом и то по редоследу могућности на следећи начин:

а) дуж
б) неограничена права линија
ц) полуправа
д) полуправа

Из приложеног је видљиво да се структура ових обичних неразгранатих правих линија разликује од разгранате једнодимензионалне структуре, као рецимо на следећој слици:



Међутим, за потребе наше анализе користићемо модел једнодимензионалног линеарног континуума или, једноставније речено, обичне праве линије.[1] Неограничена

1 Топологија као analysis situs је „...испитивање ситуације сваког појединог елемента структуре у

права линија (пример б) се тополошки разликује од полуправих (примери ц и д) независно од тога да ли њихову структуру посматрамо као тачкасту или интервалску. Полуправа са почетком нема као свој елемент нити једног претходника, док полуправ са крајем нема свог следбеника. То није случај са правом линијом која нема прекид ни у једној тачки па стога и представља прави узор континуираности. Оно што ми покушавамо је да одређене структурне разлике у погледу математичког модела пренесемо у темпорални контекст и унесемо одређене темпоралне појмове у погледу временских релација: пре (раније) – једновремено (симултано) – после (касније). Испрекидана линија се управо тополошки разликује од пуне линије (реалне праве) јер има више почетака и крајева (као на цртежима д и ц).[2] Јасно је да је наша пажња усмерена према неразгранатој тополошкој структури једнодимензионалног линеарног континуума зато што нам је она најадекватнија да математички моделујемо хришћанско схватање времена које има почетак и крај (пример а). Милош Арсенијевић који се бавио стандардним и нестандардним временским топологијама сматрао је да се „...све тополошке разлике могу детектовати како помоћу канторовског система тачака тако и помоћу аристотеловског система интервала“.[3]

Аристотелова одлука за интервализмом није била арбитрарне природе већ је била мотивисана теоријом континуума према којој је могуће одредити заједничку границу делова линије, а то је тачка у којој се ти делови „додирују“. Надаље, та заједничка граница за површину, је линија, а за тела површина.[4] Аналогно тачки (у геометријском простору) као граници додиривања два дела линије, тренутак (у времену) је заједничка граница одвајања прошлости и будућности. Једноставније речено, прошли интервали претходе будућим интервалима и заједно са садашњим тренутком као границом дефинишу целокупно време. Континуираност времена Аристотел види у томе што интервали прошлости коинцидирају са интервалима будућности према заједничкој граници коју називамо садашњи тренутак. Стагиранинова је заслуга што је увидео да постоји облик промене (места) који је увек и нужно континуиран, а то је кретање, односно пут који (корњача нпр) пређе мора бити континуиран.[5] Смењивање различитих положаја корњаче током кретања образује непрекинуту линију или, другачије речено, непрекидност линије кретања изводи се из дужине пређеног пута. Да Платонов ученик посматра време као атрибут кретања, управо потврђује дефиниција из *Физике*: „...време је број кретања с обзиром на оно раније и касније у хоризонту пре и после“.[6]

Старогрчкој топологији времена много би више одговарала права линија без почетка и краја него хришћанској типологији линије са почетком и крајем. „Стварање“ времена је супротстављено хеленској слици космоса као уређеног хаоса из праелемента. Није реч о томе да ли верујемо или не у старозаветно предање о чину стварања ни из чега већ, да ли хришћанска топологија времена (са почетком) може бити довољно конзистентна да издржи логичку пробу јер управо она прихвата то предање. Предности и недостаци теорије о времену која тврди да континуум има почетак и крај (релацијска

односу према осталим елементима и то само с обзиром на релације којима је структура дефинисана“. M. Arsenijević 2003, 60

2 Погрешно би било претпоставити да тополошке карактеристике имају везе са метриком. Наиме, дуж која је део неке дужи има исте тополошке карактеристике као и дуж чији је део. Строго узевши, топологија као грана математике се бави структуром геометријских објеката, а у филозофији времена истражујемо тополошке карактеристике једнодимензионалних структура.

3 Arsenijević 2003, 63.

4 Aristotel 1965, 15.

5 Aristotel 2006, 220b. Уколико би обележили траг гретања корњаче, та линија, независно од тога да ли је права или крива, била би континуирана.

6 Aristotel 2006, 220a.

својства) биће разматрани у контексту (као што смо већ напоменули) тополошких разлика канторовског скупа тачака и аристотеловског састава интервала[7]. Стриктно посматрано, те разлике квалитативног одређења континуума тичу се (у ширем смислу) разлике између инфинитизма (Кантор) и индефинитизма (Аристотел). Међутим, читајући разлике на тај начин, хришћански континуум (дискретум?) је финитистичког карактера.[8]

Када је у питању структура времена (континуума) јеан од разлога Аристотеловог опредељивања за интервалску структуру је у томе што је Стагиранин сматрао да елементе времена не могу да сачињавају тренуци (који немају трајање) већ једино интервали (који немају трајање). Додавањем тренутка тренутку не може се конституисати интервал. Перипатетичари би, аналогно томе, закључили да је исти случај са додавањем тачке тачки јер на тај начин не можемо да добијемо конфигурацију било праве или криве линије. Међутим, немачки математичар Кантор би се сложио да то важи за коначни број тачака (пребројив скуп) али да то није случај када има бесконачно много тачака.[9] Следећи инфинитисте могли бисмо основано да претпоставимо да је за њих време бесконачни скуп тренутака а простор бесконачни скуп тачака. То што тренуци немају трајање а тачке немају експензије, за математички мотивисане инфинитисте нема значаја. За Аристотела има: наиме, граница (тренутак у времену има тачка у простору) се не може одузети ономе што је границом ограничено. Првенствени предмет истраживања теорија континуума (а и дискретума) је разматрање односа целине и дела. Наиме, време као континуирана величина је дељиво и исто тако његови делови морају бити даље дељиви „неодређено далеко“ (in indefinitum).[10] Хришћанским теоретичарима времена (Лајбницу пре свега) би свакако била прихватљива концепција ограничених временских интервала који поседују почетак и крај и самим тим би им била блиска идеја интервализма[11]. У супротном, ако би о границама интервала могли да говоримо независно (од трајања), онда би ентитети могли да остваре своја стања у тренуцима. „Ако бисмо разликовали отворене од затворених интервала, стања система на једној врсти интервала не би морала да се поклапају са стањима на другој, а тада би морала да се разликују само по вредности у граничним тренуцима, што би представљало повратак на пунктуалну (тачкасту, Г.Р) метафизику времена“.[12]

Временски интервал, ма колико дуг или кратак био, ако има свој почетак и крај је пример ограниченог времена. Границе које важе у геометријском свету не могу једноставно бити пресликане у реални физички свет јер оно што важи за структуру

---

7 У својој обимној студији *Бог и време* Цветковић подсећа на историјски контекст хришћанског опредељења да је свет створен са почетком у времену: *У свом настојању, Ориген се ослања на тадашња средњеплатонистичка тумачења из Платоновог Тимаја по којој је свет створен са почетком у времену.* Цветковић 2013, 24.

8 Канторов инфинитизам и Аристотелов индефинитизам, историјски гледано, разликују се по прихватању или негирању тзв. Зеноновог аксиома који тврди да свака величина мора бити дељива inintinitum.

9 Инфинитисти, па и Кантор, сматрају да континуум није само бесконачно дељив, већ да је и бесконачно подељен. Овде је заправо један compositum ideale пресликан у реални састав, односно, актуализовано је оно што је потенцијално дато.

10 Aristotel 2006, 231b. „...jasno je da je kontinuirana veličina deljiva na deljive delove koji su uvek dalje deljivi“.

11 Анализирајући полемику св. Александра Александријског и Арија, очигледно је да хришћански теоретичари сматрају да временска релација раније-касније није примењива на однос Бога Оца и Сина већ само атрибут симултаности. *Бог је увек и Син је увек, и када је Отац тада је и Син, и Син беспочетно сапостоји Оцу, увек– рођен, нестворено постојећи.* Цветковић 2013, 55.

12 Jandrić 2003, 102.

математичких објеката не мора да важи за физичку. У ранијем делу текста ми смо, у квалитативном смислу речи, време које има почетак и крај одредили као време које с обзиром на теорије континуума има финитистички карактер. Етимолошки посматрано латински термин finis означава крај или границу. Ако се придржавамо таквог начина извођења изгледа да је финитизам као тероија о границама везан за дискретне величине тј. За оне величине које имају границу дељења или додавања. Разлози који су мотивисали Милоша Арсенијевића да финитизам одреди као теорију континуума могу се редуковати на тврдњу да „финитизам није нигде поставио границу дељивости“.[13] Кључна разлика финитизма и атомизма је у томе што атомисти уводе апсолутну јединицу мере а финитисти само релативну. Сличност једног и другог становишта је у томе што се величина сматра ограничено дељивом. Временским језиком речено, у финитизму сумултано се јављају ограничено мнго делова неке величине који се одређују многим јединицама мере, а тиме се ова теорија у погледу неодређености прибличава индефинитизму.[14] Са друге стране, такође постоји могућност да финитизам „склизне“ у атомизам ако се усвоји заједничка претпоставка (што је реално) да врста делова мора бити ограничено много, односно, да има ограничено много јединица мере. Критеријум разграничења трију теорија континуума, Арсенијевић успоставља на следећи начин: „Ограничене ствари немају ни бесконачно много ни неодређено много делова, већ коначно много делова одређене врсте“.[15] Циљ ове демаркације је раздвајање позитивне тезе финитизма (finis као крај дељења јединица ове или оне врсте) и атомизма.[16]

Кључно питање које желимо да поставимо на овом месту је: да ли је хришћанска теорија времена compositum reale или compositum ideale?, односно, да ли та теорија имплицира реални или идеални састав? Прихватити неограничену дељивост неке величине значило би да је континуум идеални састав у коме целина претходи деоби делова. Код дискретума нема неограничене деобе као код континуума па чак ни ограничене деобе неограничено дељиве величине. Поред тога појам дискретума имплицира реални састав. Бесконачна деоба могућих делова за идеални састав не представља тешкоћу. Према Арсенијевићу проблем бесконачности се своди на питање „...да ли се неки ограничени compositum reale може састојати из бесконачно много делова.[17] Другачије питано да ли се реални састав (континуум) може састројати из неограничено много делова, а да је при томе тај compositum reale ограничен. С обзиром на то да су простор и време изоморфни (срасли) појмови, оно што важи за просторне аналогоне важиће и за временске. На овај закључак подсећамо из једноставног разлога: ако на једну дуж (хришћански просторни аналогон) применимо опадајућу геометријску прогресију у чијем додавању је потоња величина краћа за половину од претходне, постаје јасно да је бесконачна деоба унутар дужи (ограничени compositum reale) могућа. Следи, из претходно реченог, да је бесконачност могућа унутар ограниченог compositumа reale, а такав резултат је лош по финитизам. Ако ни због чега другог онда због подложности приговору да између почетка и краја (времена) може бити уметнут бесконачно велики

13 Arsenijević 1986. 140. Аутор такође инсистира да финитизам говори о величини која се састоји из „коначно много делова одређене врсте“ (неке, било које), док је у атомизму реч о коначно мнгоо делова једне једине врсте утврђених јединица мере.

14 Тако рецимо, на сличан начин Горан Јаковљевић одређује финитизам: „...одредим као теорију о ограничено дељивој величини подељеној на ограничено много делова, али истовремено у ограничено много врста (јединица мере). Jakovljević 2012, 77.

15 Arsenijević 1986, 137.

16 Тако нпр. Епикуров атомизам говори само о топонима (за простор) и хрононима (за време) као јединим недељивим јединицама мере.

17 Arsenijević 2003, 206.

број интервала па та бесконачност и не може бити савладана „корак по корај“, односно, не може се стићи до краја времена кога по дефиницији финитизма (и хришћанске теорије) мора бити[18]. Евентуални излаз из овог лавиринта инфинитизма, могла би бити финитистичка теза да ни један одређени број интервала (или година свеједно) не може да се наведе као број који не би могао бити већи. То што не би „могло бити већи“ не значи да их има бесконачно. Вероватно је да у физичком свету нема бесконачних промена у ограниченом времену али не може се тврдити да су они немогући. Ова теза је заправо антиинфинитистичка јер за инфинитисте важи да допуштају могућност да се бесконачна промена може завршити у ограниченом времену. У аналитичком смислу речи, финитисти су у праву када сматрају да једна ограничена целина (totum) има коначно много делова. Стари Грци нису говорили о некаквим бесконачним целинама јер им је та идеја изгледала као oxymoron. Totum је интуитивно лако повезати са величинама које су ограничене и коначне али више у смислу спољашњих граница него броја делова те целине. Тако је рецимо дуж (хришћански интервал) ограничена у оба смера спољашњим деловима линије у односу на њу саму. Додуше и та дуж може да садржи бесконачно много интервала и подинтервала. Ма колико кратки били, интервали (који по дефиницији имају трајање) могу да конституишу дуж а да се при томе не прекрши правило да ентитети нижих димензија не могу да конституишу ентитете виших димензија. У нашем случају то би значило да подинтервали и краћи интервали могу да конституишу дуж, а да тренуци као границе (два времена) то не могу. „Према стандардним математичким претпоставкама, не постоји интервал који би био толико мали да би био бескоачан број пута садржан у тој дужи“.[19] Унутар дужи, нема довољно простора за смештај бесконачног броја краћих линија, односно, то се може разумети и као негативна теза финитизма према статичком инфинитизму и бесконачној деоби. Ипак, указивањем на недостатке супротстављеног становишта, финитизам не ојачава сопствену позицију. Хришћанским темпоралистима свакако није неопходан неки математички compositum (састав), али и је потребна једна интервалистичка теорија са физичким предикатима и отвореним и затвореним интервалима који неће бити уведени симултано и као различити ентитет, а све то због могућих противуречности које могу да се појаве.[20] Апострофирање у вођења физичких предиката је заправо увођење стања на интервалима у састав интервала. Овим „потезом“ синтактичке разлике логике интервала и логике тренутака престају да буду тривијалне.[21]

Када говоримо о интервалској метафизици у контексту хришћанског схватања времена, првенствено мислимо на затворене интервале јер се једино они могу временски интерпретирати. Хришћанска топологија времена (време са почетком и крајем) кореспондира са метафизиком интервала и финитизмом. Пример конвергенције бесконачних низова приликом математичке конструкције Зенонове апорије „Дихотомија“ путем опадајуће геометријске прогресије не погађа финитизам јер он не постулира неке најмање недељиве просторне или временске јединице налик атомизму или

18 Хришћански теоретичари једноставно не смеју да допусте тврдњу да отац поседује темпорално првенство у односу на Сина. У супротном то би значило да је Син створен у времену после Оца, односно да је постојало време када Бог није био Отац тј. да Син није вечно биће. Овде је реч о логичком претходњу (не временском) Оца према Сину и Сина према свету (читај времену).

19 Arsenijević 1986, 126.

20 Arsenijević 2003, 55. Он сматра да су аристотеловска логика интервала и канторовска логика тренутака семантички и синтаксички тривијално различити у генерализованом смислу. Наиме, постоје правила превођења формула једног језика у други.

21 Jandrić 2003, 115. „Правила превођења на којима почива доказ да синтаксички тривијалне разлике почивају на чињеници да се интервал може одредити као уређени пар његових граничних тренутака, док се тренутак може одредити као уређени пар надовезујућих интервала“.

питагорејском геометризму.[22] Међутим, управо ова неодређеност у погледу јединице мере доводи финитизам у близину индефинитизма. Зато мера, може бити одређена на различите начине али не сме остати неодређена. Може се рећи да је за финитизам важније тврђење о ограничености и коначности предмета од избора апсолутне јединице мре. „А ако спецификујемо која је врста ствари оно што ћемо звати и сматрати делом, онда је, како изгледа, тих делова унутар једног ограниченог простора нужно коначно много“.[23]

Литература

Aristotel (2006): Fizika, Beograd, Paideia

Aristotel (2007): Metafizika, Beograd, Paideia

Aristotel (1965): Organon, Beograd, Kultura

Arsenijević Miloš, (1986): Prostor Vreme Zenon, Beograd-Zagreb, Filozofsko Društvo Srbije.

Arsenijević, Miloš, (2003): Vreme i Vremena, Beograd, Dereta

Библија, (2005): Шабац-Ваљево-Београд, Глас Цркве

Jakovljević, Goran, (2012): Transcendentalna, Spekulativna i Formalna ontologija: određenje bivstvovanja u delima Kanta, Hegela i Tugendhata, Niš, Filozofski fakultet

Jandrić, Andrej, (2003): Vreme, Promena, Kontinuitet, Beograd, Filozofski falultet

Цветковић, Владимир, (2013): Бог и Време, *Учење о времену Светог Григорија Ниског.* Центар за црквене студије, Ниш. Епархијски управни одбор Епархије нишке

22 Aristotel 2006, 239b.

23 Arsenijević 1986, 137.

Goran Ružić

CHRISTIAN TOPOLOGY OF TIME

The focus of the analysis in this paper is the positive topological thesis on time according to which time has the beginning and end. We have designated the autors inspired by christianity as those who endorse, promote and defend this thesis. The consideration of the problem of time has led us further into the broader interpretation of finitism, closed intervals and the line. Regardiess of whether we are talking about continuons, discrete or empty time, time is magnitude is subjected to topological anayses.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 53-67*
УДК 27-167.2
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.3

Ђорђе М. Ђурђевић
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Центар за научноистраживачки рад
e-mail: *djordje.djurdjevic@filum.kg.ac.rs*

О ТЕЛЕСНИМ КАРАКТЕРИСТИКАМА АНЂЕЛА ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ БИБЛИЈСКИХ АНГЕЛОФАНИЈА*

Апстракт*: Проблем телесног и полног/родног одређења анђела везан је с једне стране за њихово визуелно уобличење, док са друге отвара питање утискивања идеолошких знакова у ангелолошку представу. Анђели пролазе кроз процес телесне и родне спецификације, те у овом раду испитујемо библијску заснованост датих представа и показујемо да, премда су анђели од тела и рода/пола слободни, категорије телесног/материјалног и родног/полног постају суштински важне за ангелофанију.*

Кључне речи: *анђео, ангелологија, тело, пол, род, Библија, библијска књижевност, књижевна ангелологија.*

О. Јевгенију Цебулском
који је био у телу анђео.

Библијске ангелофаније: Проблем анђеоске телесности

Семантичко подручје имена *анђео*

Како би се тачније описала телесна конфигурација бића означеног као *анђео*, потребно је прво одредити на шта се само именовање односи[1].

Како показује најпознатија хришћанска ангелолошка хијерархија Дионисија Ареопагита, анђели представљају она бића која се налазе на дну датих хијерархија, те ће уместо имена *анђео*, Ареопагит у тексту *О небеској јерархији* користити другачија именовања: небеске силе, небески умови, небески чинови, такође, духовна и разумна небеска бића. Са друге стране, у општој употреби име *анђео* јесте ангелолошки хипероним, који у себи збира све небеске умове који се у библијски устројеном свету налазе између Бога и људи. На том плану, следећи Ареопагита, анђео јесте општа карактеристика,

∗ Истраживање спроведено у раду финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (Уговор о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години број 451-03-68/2022-14/ 200198).

1 Ружица Бајић и Наташа Вуловић (2009, 272) истражују семантичко подручје лексеме анђео, те истичу њена три главна семантичка поља: „У првом значењу то је род, врста, особито бестелесно биће које има вољу и разум. У другом значењу, то је бестелесно биће, обдарено од Бога свим врлинама, које посредује између Бога и људи као весник преко кога Бог оглашава људима Своју вољу. Постоји и треће значење које ова реч има у Православној цркви, а то је: последњи чин небесне јерархије.”

најмањи заједнички садржалац небеских чинова, јер сви небески чинови у себе укључују најнижи – анђеле. Дионисије Ареопагит у петом одељку названом „Зашто се сва небеска бића називају анђелима?" свог ангелолошког трактата расветљава дати проблем:

> „Мислим да у сваком степену светог чиноначалија чинови који су виши имају светлост и силу нижих чинова, док ови други немају оно шта је принадлежност виших, те зато богослови (ради бољег поимања истина о свету небеских сила) анђелима називају и чинове виших сила јер су они ти који нама откривају и саопштавају првоначалну божанску светлост."[2]

Управо могућност виших чинова да у себи садрже карактеристике оних испод себе чини да су особине анђела заступљене код арханђела, начала, власти, сила, господстава, престола, херувима и на крају – или почетку – серафима, односно, више чинове човек сагледава кроз ниже. Тако се може рећи да име *анђео* јесте и искуствено-оптички оквир говора о самим небеским чиновима. Овакво неутрално именовање погодно је и из разлога што текст Библије није увек најпрецизнији о ком је небеском чину реч. Тако ће нпр. оно небеско биће које саопштава Марији Богородици благу вест бити различито именовано[3]: анђео Господњи (Мт 1, 20; Лк 1, 11), анђео Гаврило (Лк 1, 19; Лк 1, 26), или само анђео (Лк 1, 28; Лк 1, 30; Лк 1, 34; Лк 1, 35; Лк 1, 38). Осим што се несигурност поводом тачног анђеоског идентитета односи на читаоца Библије, она се, такође, може везати и за самог јунака библијског текста. Такав је нпр. случај у девтероканонској *Књизи о Товиту*, чији син Товија „пође да тражи човјека и нађе Рафаила, који бјеше анђео, а (он) не знадијаше" (Тов 5, 4). У истом искуству може бити прочитан и стих: „Гостољубље не заборављајте, јер из гостољубља неки и не знајући примише анђеле" (Јев 13, 2). Тек у тренутку када Рафаило открива свој идентитет (Тов 12, 15), Товија спознаје да је посреди анђео, а не човек. Напоменућемо и то да на датом месту Рафаило себе представља као једног од „седам светих анђела" (Тов 12, 15), а не арханђела, како ће се у потоњој хришћанској ангелологији усталити. Отуда је немогуће успоставити јединствени став како о идентитету тако и о природи саме телесности небеских сила, јер је свака од тих сила на одређени начин идентитетски заокружена целина, на начин да у себи збира карактеристике нижих.

О настанку анђела

У библијски устројеном свету анђели настају на самом почетку стварања. Левити у *Књизи Немијиној* казују: „Ти си сам Господ; ти си створио небо, небеса над небесима и сву војску њихову, земљу и све што је на њој, мора и све што је у њима, и ти оживљаваш све то, и војска небеска теби се клања" (Нем 9, 6), док апостол Павле у *Посланици Колошанима* поручује: „Јер Њиме би саздано све, што је на небесима и што је на земљи, што је видљиво и што је невидљиво, били пријестоли или господства, или началства или власти; све је Њиме и за Њега саздано" (Кол 1, 16). Дати стихови који говоре о постојању небеске свите упућују и на потенцијалне изворе ангелологије. Развојне фазе монотеистичког јудаизма, као што је хенотеизам и монолатрија, у којима је он постепено раскидао везе са многобоштвом, имале су посебан утицај на ангелолошке представе.

2 Ареопагит 2007, 116.

3 В. детаљнију анализу фигуре анђела благовесника у: Ђурђевић 2021, 173–182, где се упоређују уобличења дате фигуре у одговарајућим библијским, апокрифним, химнографским и литерарним текстовима.

„Иако, једини или апсолутно једини Бог", рећи ће Родољуб Кубат, „Јахве није сам", те „чланови Јахвеовог небеског дворца имају и одређене функције, и у много чему представљају део старе космологије с изразитим политичким конотацијама, односно они изражавају неку врсту небеске државе сличне тадашњем политичком устројству код народа Старог света"[4]. Кубат приказује паралеле између старозаветних небеских и одговарајућих бића у другим, блискоисточним, паганским религијима, попут угаритске или вавилонске. На основу тога, закључује да је ранојудејски пантеон „био састављен од многобројних божанстава која су била потиснута Мојсејевом реформом и претворена у слуге Јахвеове", те би отуда „праоци Израила морали да имају читаво мноштво богова"[5]. Осим што анђели могу представљати сурвивале некадашњег паганизма или потоњег хенотеизма, када се конкретна божанства претапају у апстрактне фигуре[6], ангелолошке фигуре могу бити и религиозне персонификације природних сила. Кубат упућује на псаламски стих: „Чиниш вјетрове да су ти анђели, пламен огњени да су ти слуге" (Пс 104, 4), који може оправдати дату претпоставку. Слично овом ставу јесте и теза да анђели настају услед специфичне повезаности јудаизма и развијене месопотамске астрономије, те „небеска тела се понегде као и анђели називају војска небеска", односно, „звезде небеске су представљене као ратници"[7]. Овоме у прилог иде и „постојање седам арханђела који се доводе у везу са седам планетарних богова у Вавилону; као што се и седам духова који стоје пред Господом у Тов 12 15 могу повезати са шест *ameša spenta* (бесмртних светих) из парсизма, којима се додаје Ахура Мазда као седми"[8]. У *Књизи о Јову* Господ у првом говору из вихора, казујући о стварању света, указује на једну пропратну околност: „Кад пјеваху заједно звијезде јутарње и сви синови Божји кликоваху" (Јов 38, 7). Дати стих упризорује присутност, па и конкретно учествовање, небеске свите приликом самог стварања.

Између телесности и бестелесности

Поменути библијски стихови преносе се на проблеме телесног настанка, постојања и уобличења фигуре анђела, што свој продужетак има у првом члану никејског Символа вере, где се исповеда вера у Творца „свега видљивог и невидљивог". Како дати одељак Символа вере своје утемељење налази у постањским извештајима о божијем стварању, тако се под *невидљивим* сматра „невидљиви духовни свет"[9], „духовна бића, која пребивају у пречувственом свету"[10], „свети бестелесни небесници"[11], „свете силе, душевни чинови и демони"[12], „свет невидљиви, ангелски, створен Богом, створен пре видљивог света"[13], „небо, а у њему мноштво анђела"[14], а у том контексту, такође, „Бог је могао створити анђеле независно од стварања телесних реалија или изван физичког света"[15].

4 Кубат 2012, 37.
5 Исто, 37.
6 В. Кубат 2012, 38.
7 Исто, 38.
8 Исто, 38.
9 Тодоровић 2007, 5.
10 Кирил 2018.
11 Керн 2018.
12 Сирин 2018.
13 Помазанскиј 2018.
14 Катихизм 1967.
15 Ирибарен и др. 2008, 103.

Како показују наведена тумачења, анђели су бестелесна бића, међутим, небески су чинови, рећи ће Дионисије Ареопагит:

> „представљени (изображени) одређеним материјалним образима (примерима) са циљем да ми, по мери наших сила, од светих примера (симбола) усходимо ка ономе шта се у њима заиста изображава, ка ономе што заиста нема никаквог чувственог образа (облика, форме). Јер, наш ум другачије не може усходити ка висинама и созерцавању небеских чинова осим кроз (посредством) њему својствених вештатствених руководстава, тј. кроз прихватање видљивих одраза у покушају да се објасне (појме) невидљиве красоте, да се кроз светлост материјалних твари изобрази невештатствено озарење."[16]

Заступајући апофатичку позицију говора о анђелима, Ареопагит, дакле, држи до тога да су анђели по својој природи бестелесна бића, међутим, услед ограничених спознајних могућности самог човека, они у откривењским моментима настањују симболе, 'свете примере'[17], као начин на који ће остварити комуникацију са самим човеком. Отуда се анђеоска телесност може одредити и као облик специфичне *ангелолошке кенозе*, током које анђели своја бића спуштају у хоризонт људске природе. Анђели такође, како напомиње Родољуб Кубат, представљају посебан моменат у визуелно-сликовитом теолошком дискурсу старих Јудејаца, те „анђеоски ликови су често више од слике, они су заправо фотофаније Бога и творевине, с једне стране, и антрополошко-антропоморфне представе, с друге. Они су пројаве бића и перцепција бића – чудесан спој Божанског, човековог и природног."[18]

Физичко постојање анђела кроз нефизичко Јустин Поповић објашњава тиме да су тела анђела „или најфинија тела, светловидна и етирна[19], која немају ништа заједничко са материјалном телесношћу", односно, под тим се подразумева „нарочити облик постојања, или просторна ограниченост. Са друге стране, они Оци који заступају потпуну бестелесност анђела, кад је сравњују са бестелесношћу Божјом, налазе за потребно да јој припишу извесну вештаственост."[20] Потреба за специфичном нијансираношћу и прецизношћу при језичком изражавању анђеоске телесности последује у одабиру лексеме из еклесиолошког дискурса, где се кроз славенизам *вещ* – у најширем значењу, ствар –

16 Ареопагит 2007, 102–103.

17 Дати су поступци видљиви у Исусовом тумачењу параболе о кукољу на њиви, где ће у есхатолошко-симболичком поретку жетва бити „свршетак вијека, а жетеоци су анђели" (Мт 13, 39). Исто наративно представљање анђела као жетелаца наћи ће своје место у Апокалипси Јована Богослова, где се кроз остварење Исусових речи појављује неколико анђела са срповима (Отк 14, 14–19). Један од њих лети на белом облаку, носи „на глави својој вијенац златан, а у руци својој срп оштар" (Отк 14, 14), те „баци срп свој на земљу, и пожњевена би земља" (Отк 14, 16). Други анђео „изиђе из храма што је на небу, и он је имао срп оштар" (Отк 14, 17), те и он „баци срп свој на земљу, и обра виноград земаљски, и метну у велику кацу гнева Божијега" (Отк 14, 19). Нортроп Фрај (1985, 193) казује да „у јеванђељима се жетва и берба често употребљавају као симболи апокалипсе, и причесни обред, који поистовећује хлеб и вино биљнога света с телом и крвљу животињскога света, а обоје с телом Христовим", на основу чега је јасно да срп постаје ознака ангелолошке медијаторске улоге у апокалиптичко-есхатолошким догађајима.

18 Кубат 2010, 38.

19 Дионисије Ареопагит (2007, 107) коментарише овако устројену анђеоску телесност: „Јер такви (благоразумни) неће бити обманути кроз описе да су анђели златовиди, да су некакви светлоносни (светловиди) мужеви, да су муњоносци прелепог изгледа одевени у светле одежде који шаљу нешкодљиви огањ или да су изображени на било какав сличан начин а на који богословље описује (изображава) силе небеске."

20 Поповић 2007, 77.

анђелима приписује материјалност[21], која није од овога свега и није по његовим законима, већ се остварује, као и само значење одабране лексеме, у онтолошким оквирима.

Схоластичко-ангелолошко деловање Томе Аквинског подразумева с једне стране откривање поменутог списа Дионисија Ареопагита, с друге стране примењивање аристотелијанских категорија у промишљању анђеоске телесности. Управо се у тринаестом веку развија учење о постојању природне супстанције анђела, супстанције која гради њихова тела, те су тринаестовековни схоластичари употребљавали категорију *материје* и *материјалности* а не категорију *телесности*[22]. Анђели, дакле, постају материјална, не телесна бића. Како „Јевреји древне синагоге су видели како се храм испуњава Славом; Хришћани оних времена када су писани текстови Литургија су видели саслуживање Анђела[23], и сваки детаљ службе је био пун живота и присуства Бога, светих и небеских сила"[24], тако је перцепција људи Старог и Новог завета тражила постојање одређене материјалне конфигурације анђеоских бића, одређену материјалност која се *види*. Сцена из *Јеванђеља од Јована* у бањи Витезди, где „анђео Господњи повремено силазаше и узбуркаваше воду" (Јн 5, 4), есхатолошки моменат из *Посланице апостола Јуде*, где он говори да ће пали анђели бити остављени „за суд великога Дана у оковима вјечним под мраком" (Јуд 1, 6) или пак опис Иродове смрти у *Делима апостолским*, где се невидљиво појављује анђео Господњи и „одједном удари" Ирода (Дап 12, 23), подразумевају да некаква материја мора постојати, како би узбуркавала воду, како би била окована, односно, како би задала ударац.

Да дата материја не мора бити јасно видљива или визуелно тачно одређена показује моменат из *Књиге о Јову*, где Јов директно и физички осећа али са сигурношћу не види самог анђела. Анђео се у датој књизи појављује у невидљивом, утварном облику: „У мислима о ноћнијем утварама, кад тврд сан пада на људе, страх подузе ме и дрхат, од којег устрепташе све кости моје, и дух прође испред мене, и длаке на тијелу мојем накострешише се. Стаде, али му не познах лица; прилика бијаше пред очима мојим." (Јов 4, 13–16). Дато ће место свој искуствени одјек имати у *Делима апостолским*, где књижевници, приликом расправе између садукеја и фарисеја на Павловом суђењу пред Синедрионом казују: „Никакво зло не налазимо на овоме човјеку; ако ли му пак говори дух или анђео, не ратујмо против Бога" (Дап 23, 9). Фарисејске се речи не односе на Светог духа, већ указују на перцепцију[25] првовековних Јевреја о томе какво је телесно

21 Тако ће Ареопагит (2007, 105) рећи: „И заиста, није без разлога што су бића која немају материјалног образа представљена кроз материјално; са једне стране, разлог за то јесте споменуто својство наше природе да ми нисмо у стању да се без помоћи са стране узнесемо ка созерцавању духовног, а са друге стране, то што Свето Писмо испуњено тајнама, у себи такође скрива и свете и тајанствене истине о небеским умовима (анђелима) иза (за човеков ум) непрозирних светих завеса."

22 В. Кек 1998, 32–33.

23 Једна од упечатљивијих ангелолошких фигура јесте откривењски анђео са златном кадионицом, који „стаде пред жртвеником држећи кадионицу златну, и бијаше му дано много тамјана да принесе са молитвама свих светих на златни жртвеник пред пријестолом. И унесе се дим од тамјана са молитвама светих из руке анђелове пред Бога. И узе анђео кадионицу и напуни је огњем са жртвеника и баци на земљу. И насташе громови и јека и сијевање муња и земљотрес." (Отк 8, 3–5) Литургичко је порекло дате представе несумњиво, а о литургичком карактеру *Откривења апостола Јована* в. Таталовић 2019.

24 Евдокимов 2001, 10.

25 Снежана Милојевић (2018, 736), истражујући функцију анђела при описима страдања и смрти људи у српској житијној књижевности, указује на општу ангелофанијску схему, која увелико одговара горе реченом: „појављују се анђели и обраћају смртнику; примаоци Божије милости уплашени су пред очитим знаком божанске интервенције; схватају да су се ова духовна, бестелесна

устројство анђела: анђели су једнаки духовима – невидљиви и осетни.

Јеврејско именовање *ruah* „истовремено је ветар и дах, иако не као стваран, постојећи 'елемент', већ као удар ветра или даха који носи силу, с тим што остаје загонетно одакле и куда. Та реч не означава ваздух као такав, већ ваздух који је у покрету, то јест означава дување. Из покрета се прелази, с једне стране, на дах, ветар, а с друге на дух, смисао, и тиме се уједињује физичко и психичко"[26]. Духовско-ваздушасто-ветровита природа анђела најупечатљивије је представљена у псаламском стиху: „Чиниш вјетрове да су ти анђели, пламен огњени да су ти слуге" (Пс 104, 4). Да је ветар онај елемент, који сачињава анђеоски пантеон, показује и писац *Откривења*, који види „четири анђела гдје стоје на четири угла земље, и држе четири вјетра земаљска, да не дува вјетар на земљу, ни на море, нити на икакво дрво" (Отк 7, 1). У 35. псалму Давид ће молити Господа да непријатељи његови буду „као прах пред вјетром, и анђео Господњи нека их прогони. Нека буде пут њихов таман и клизав, и анђео Господњи нека их тјера" (Пс 35 5–6). Поменути стихови упућују на материјално устројство анђеоских бића: они нису без икаквих карактеристика, они су попут ваздуха у покрету.

У сличном се искуству могу прочитати и Исусове речи о томе да су они који васкрсну као анђели (Лк 20, 36), што опет подразумева одређену материјалност, вештаственост, али која се налази са друге стране физичке материје. У *Делима апостолским* анђео Господњи помаже апостолу Петру да побегне из тамнице, те пратећи невидљивог анђела и напуштајући простор затвора, „не знадијаше да је стварност то што анђео чињаше, него мишљаше да гледа виђење" (Дап 12, 9). Такође, наративно наглашавање тога да је Петар био „између двојице војника, окован у двоје вериге, и стражари пред вратима чуваху тамницу" истиче анђеоску невидљивост.

У датим оквирима Бонавентура је сматрао да анђели немају природна тела, тела по себи, међутим, како смо раније рекли, ради бољег остварења задатих улога, они заузимају одређене телесне или материјалне елементе. Бонавентура је правио разлику између *форме људског тела* и *тела* као *сложене биолошке категорије*, где је јасно да анђели једино могу да поседују форму тела, не тело као такво, јер „да би за анђеле била створена права људска тела, то би кршило не само божанску економију већ и законе природе"[27]. Када промишља каква је природа саме *форме тела* коју анђео узима, Бонавентура сматра „да анђели преузимају своја тела првенствено из ваздуха, али и из других помешаних елемената", што омогућава „правилну комбинацију опипљивих и етеричних карактеристика које анђели изгледа имају"[28].

Анђели у телу

Визије пророка Исаије и пророка Језекиља донекле померају успостављени фокус.

У Исаијином откривењу „серафими стајаху више њега [Бога], сваки их имаше шест крила: двјема заклањаше лице своје и двјема заклањаше ноге своје, а двјема лећаше" (Ис 6, 2). Најупечатљивију представу налазимо у *Књизи пророка Језекиља*, где се поред подробног описа херувима, говори о још једном ангелоликом бићу – офаниму. Херувиме пророк Језекиљ види у обличју „четири животиње, које на очи бијаху налик на човјека"

бића пред њиховим очима оваплотила добрим послом, и тек ослобођени априорног страха успевају да сагледају величину повлашћеног тренутка".

26 Кубат 2008, 80.

27 Кек 1998, 32.

28 Исто, 32.

(Јез 1, 5). Сваки од њих има четири лица (човечије, лавље, волујско и орлово (Јез 1, 10) и исто толико крила (Јез 1, 6). Њихове пра̏ве ноге завршавају се стопалима у облику телећих папака и сијају као бронза (Јез 1, 7), док „руке им бијаху човјечије под крилима над четири стране, и лица им и крила бијаху на четири стране" (Јез 1, 8). Генезе датих ангелолошких представа свакако су паганског порекла. Уочљиве анималне карактеристике упућују на блискост са одговарајућим бестијалним чудовиштима, попут египатске Сфинге, хетитских грифона, грчких минотаура и кентаура, посебно са вавилонским светим биком Ламинасу, звери, која је у себи збирала карактеристике човека (лице), птице (крила), бика и лава (тело). Поштован као заштитно божанство, представљао је бога-посредника (*sic!*) између света богова и света људи, док су његове фигуре постављане као чувари (*sic!*) поред капија. Све су то карактеристике које се могу наћи и у ангелолошким представама: анђео заштитник, анђео као посредник и гласник, или херувим са пламтећим мачем, који чува улаз у рај (Пост 3, 24).

Херувиме у Језекиљевој визији прате тзв. офаними, велики мистериозни точкови, прекривени очима (Јез 10, 12), који се крећу заједно са херувимима: „А кад иђаху херувими, иђаху и точкови уз њих, и кад херувими махаху крилима својим да се подигну од земље, точкови се не одмицаху од њих. Кад се они устављаху, устављаху се и точкови; а кад се они подизаху, подизаху се и точкови; јер бијаше дух животињски у њима." (Јез 10, 6–7). Коментаришући овакве ангелолошке представе, Ареопагит казује:

> „Свети богослови (писци књига Светог Писма), те речи заиста употребљавају као симболе којима покушавају да нашем разуму опишу умне небеске силе које немају образа, те да кроз њих (симболе) нас припреме за поимање тајанствених и светих изображења и да нас припреме за узношење ка вишњем", те „приступајући том чувственом изображавању савршено бестелесних бића, свети богослови су о томе заиста морали да говоре у онаквим образима (сликама, симболима) који су најприближнији истинама о невештатственим небеским силама, и никоме од њих (светих богослова) није био циљ да та небеска, богоподобна и јединствена бића покуша објаснити (дефинисати) кроз земна и ниска многоразличита изображења."[29]

За Ареопагита се питање телесности анђела отвара ка питању њихове репрезентације у искуству и језику. Анђео је, дакле, нешто друго у односу на то како га човек доживљава и именује, те се може рећи да је тренутак ангелофаније преломан у идентитету самих анђела, односно, условно речено, анђеоски се идентитет дели на преангелофанијски и постангелофанијски. Први је човеку недостижан и несазнатљив, јер се не објављује у времену и простору, те припада простору божанског знања, док други подразумева активирање човекових језичких и дискурзивних стратегија како би ангелофанија, самим тим и анђео, искуствено били могући.

Насупрот поменутих старозаветних, најупечатљивија новозаветна ангелофанија може бити следећа:

> „И видјех другога анђела силна гдје силази с неба, који бјеше одјевен у облак[30],

29 Ареопагит 2007, 104–105.

30 Облак, такође, постаје ангелофанијски мотив, који на својеврстан начин проширује мотив ветра. У песми захвалности цар Давид казује: „Сави небеса и сиђе; а мрак бијаше под ногама његовијем. И сједе на херувима и полетје, и показа се на крилима вјетрнијем" (2 Сам 22, 10–11). Исти мотив налази се у 18. псалму, где Господ „сједе на херувима и подиже се, и полетје на крилима вјетра", док ће у *Јеванђељу од Марка*, парусијски моменат бити описан на следећи начин: „И звијезде ће спадати с неба и силе небеске покренути се. И тада ће угледати Сина Човјечијега гдје долази на

и дуга бјеше на глави његовој, и лице његово бјеше као сунце[31], и ноге његове као стубови огњени; И он држаше у руци својој књижицу отворену, и стаде својом десном ногом на море, а лијевом на земљу; И повика гласом громким као што риче лав. И кад он повика, проговорише седам громова гласовима својим" (Отк 10, 1–3).

Снажни ће се анђео појавити и у Отк 18, 21, где диже камен величине млинског камена и баца га у море, док у Мт 28, 2 „земља се затресе веома; јер анђео Господњи сиђе с неба, и приступивши одвали камен од врата гробних и сједаше на њему".

Дате старозаветне и новозаветне представе приказују анђеле који недвосмислено узимају специфичне телесне облике; поставља се питање колика су дата тела, упућује се на то да анђели поседују велику физичку снагу, да су гласни, итд. Библијски ангелофанијски примери, који указују на одређене делове анђеоских тела, специфични су по томе што су сконцентрисани само на дате делове – читалац Библије не може са сигурношћу рећи да се анђео појављује у целом телу. Тако анђео „пружи руку своју на Јерусалим да га убије" (2 Сам 24, 16), апостол Јован пада „пред ноге његове", како би се поклонио анђелу (Отк 19, 10), арханђел Гаврило подиже Данила на ноге (Дан 8, 18), док је Гедеон погледао анђела у лице[32] (Суд 6, 22), итд.

Хуманолике ангелофаније

Читаву категорију библијских ангелофанија представљају откривења анђела у људском обличју. Полазно место оваквих представљања јесте друга глава *Посланице Јеврејима*, у којој апостол Павле успоставља паралелу између човека и анђела: „Учинио си га [човека] привремено мањим од анђела, славом и чашћу овјенчао си га, и поставио си га над дјелима руку твојих" (Јев 2, 7). Тренутна и привремена разлика биће поништена у будућности, те управо будућа једнакост омогућава да се у времену анђео објави као човек. Такође, још један узрок хуманоликих ангелофанија јесте и то што „облик људског тела, са рукама, ногама, главом, очима, ушима, носом и устима, постаје узор и прилика за тело сваког рационалног бића осим самог Бога"[33].

Једна од најпознатијих таквих ангелофанија јесте Аврамово гостопримство, где Аврам „подигавши очи своје", недвосмислено види како „три човјека стајаху према њему" (Пост 18, 2). Он их гости, храни, пере ноге. За јеванђелисту Марка, анђео на Исусовом гробу јесте *младић* (Мк 16, 5), за апостола Луку то су „два човјека" (Лк 24, 4).

облацима са силом и славом великом. И тада ће послати анђеле своје и сабраће изабране своје од четири вјетра, од краја земље до краја неба" (Мк 13, 25–27).

31 Светлост поменутог откривењског анђела карактерисаће и анђела на Христовом гробу, чије „лице бијаше као муња и одијело његово као снијег" (Мт 28, 3). У одговарајућем одељку *Јеванђеља од Јована* Марија Магдалена налази два анђела, која су, такође, „у бијелим хаљинама" (Јн 20, 12).

32 Сличан мотив може се наћи у моменту када судије Синедриона, погледавши на архиђакона Стефана, „видјеше лице његово као лице анђела" (Дап 6, 15). Лице постаје важан простор ангелофанијског искуства, те како „идеја бесконачног, бесконачно Више које је садржано у Мањем, догађа се конкретно у виду релације с лицем" (Левинас 2006, 173), тако „Други остаје апсолутно трансцендентан, бесконачно стран, али његово лице, у коме се догађа његова епифанија и који мени упућује позив, раскида са свијетом који нам може бити заједнички чије се виртуалности укључују у нашу природу, а које ми развијамо кроз нашу егзистенцију" (Левинас 2006, 171–172). Отуда, у поменутом фрагменту из *Дела апостолских* судије схватају да више немају никакву (судску) власт над осуђеником и да се он већ налази негде другде, као што Гедеон схвата да је анђела видео тек по анђеловом нестанку.

33 Ирибарен и др. 2008, 205.

Код Матеја уместо младића налазимо анђела Господњег (Мт 28, 2), док код Јована два човека замењују два анђела (Јн 20, 12). Заједничка карактеристика свих ових, несумњиво ангелолошких фигура, јесте то што су обучени у беле хаљине.

Анђели, такође, могу узети и обличја људи конкретних занимања. Поменули смо анђеле жетеоце и анђела са златном кадионицом, који представља свештеника; поред њих у *Другој књизи Макавејској* анђео ће се појавити у обличју коњаника ратника: „Јер им се појави неки коњ са страшним коњаником, украшен прекрасним покривачем, који пропевши се (на задње ноге), нападе Илиодора предњим копитама, док јахач на њему виђаше се са златним свеоружјем" (2 Мак 3, 25). Исти мотив налази се и у *Књизи Исуса Навина*, који „подиже очи своје и погледа, а то човјек стоји према њему с голијем мачем у руци" (ИНав 5, 13), такође, исто сведочи и пророк Захарија: „Видјех ноћу, а то човјек јахаше на коњу рђу, и стајаше међу миртама које бијаху у долу, а за њим бијаху коњи рђи, шарени и бијели" (Зах 1, 8). Дате ће фигуре свој тестуални одјек на крају имати у јахачима апокалипсе, што отвара питање о сагледавању откривењских доносиоца пропасти као ангелолошких бића. Такође, пророк Захарија представља анђеле као занатлије (Зах 1, 20), од којих је један описан као „човјек, и у руци му уже мјерачко" (Зах 2, 1), те сам анђео описује свој задатак: „Да измјерим Јерусалим да видим колика му је ширина и колика му је дужина" (Зах 2, 2).

Неки од најексплицитнијих примера поистовећивања анђела и човека јесу следећи:

Товија „пође да тражи човјека и нађе Рафаила, који бјеше анђео" (Тов 5, 4), пророк Данило именује арханђела Гаврила као „онај човјек Гаврило" (Дан 9, 21), док ће архангел Михаило сам себе одредити као човека у *Књизи о судијама*. Иступајући пред Манојеву жену нероткињу и благовестећи јој зачеће сина Самсона, Михаило је назван анђео Господњи (Суд 13, 3). Говорећи Манoју о чудном догађају, жена казује: „Човјек Божји дође к мени, и лице му бијаше као лице анђела Божијега, врло страшно; али га не запитах одакле је, нити ми он каза својега имена" (Суд 13, 6). Следећи наративни моменат јесте најзначајнији: „А Маноје уставши пође са женом својом; и кад дође к човјеку, рече му: Јеси ли ти онај човјек што је говорио овој жени? Он одговори: Јесам." (Суд 13, 11). Желећи да угости печеним јаретом Михаила, Маноје по налогу анђела Господњег приноси жртву паљеницу Богу. У тренутку „када се подиже пламен с олтара к небу, анђео Господњи подиже се у пламену с олтара; а Маноје и жена његова видећи то, падоше ничице на земљу; И анђео се Господњи не јави више Манoју ни жени његовој. Тада Маноје разумје да је анђео Господњи" (Суд 2, 20–21).

Дати одељак приказује потпуни процес ангелолошке телесне кенозе. Анђео испуњава своју улогу тиме што празни своје ангелолошко биће у корист хуманоликог, чак себе представља у измењеном идентитету, те, по извршењу своје улоге, напушта људски свет, поново се враћајући обличју своје ангелолошке природе.

Библијске ангелофаније: Проблем анђеоског пола и рода

Питање да ли су анђели „мушки, женски или бесполни"[34] једно је од централних питања ангелологије. Како по својој фигурацији не припадају времену и физичком свету, тако су анђели били формирани као беспола бића, односно, као бића, која се, попут Бога, налазе изван концепта полности. Поменуте сцене из *Књиге пророка Језекиља* и *Књиге пророка Исаије* приказују херувиме и серафиме као својеврсна хибридна чудовишта, гротескно састављена од тела различитих животиња и човека. Уколико се појаве у

34 Џонс 2010, 34.

мушком обличју, посреди је знак њихове функције, а не њихове природе.

Ангелолошки дијалектички однос између *пола* и *рода* може бити посебно важан за родне студије, зато што поставља питање да ли пол као такав уопште постоји: да ли се природа, деридијански, потпуно повукла на рачун културе, односно, није ли и пол, као и род заправо друштвени и нормирани конструкт? Како се природа суштински сагледава кроз културу, није ли род перцептивни оквир говора о полу? Џудит Батлер закључује да „нема никаквих биолошких узрока који би могли чинити основу *gender*, па још и изразитије – управо културни пол конституише биолошки пол, а не обрнуто”[35]. Може се рећи да анђели управо показују механизам функционисања полних и родних категорија: природне и биолошке категорије не постоје, док дискурзивне и културолошке постоје и језичким механизмима конструишу непостојеће. Како се пол увек посматра кроз призму рода[36], тако је жеља за полним одређењем анђела заправо скривени механизам додељивања рода ангелолошким бићима. Одевање анђела у род подразумева давање одређених људских карактеристика невидљивом свату божанске свите. Приписивање „специфичних својстава карактера” мушкараца и жена анђелима јесте „својеврсна друштвена пракса која повлачи за собом конкретне улоге у друштвеном и културном простору које су им намењене”, те се у том смислу делање анђела смешта у контекст „одређених очекивања и представа које су везане са [њиховом] полношћу”[37]. У анђеле се уписују културолошки кодови, чиме се спуштају у сферу људске перцепције и самим тим хуманизују, али и деангелизују.

Ангелофаније у људском обличју отварају претпоставку о могућности постојања одређених сличности између анђела и човека. Тренутак у ком они задобијају, фукоовски речено, *друштвено тело*, тренутак је у ком се питање родног одређења анђела отвара према проблему самог језика, који покушава да искаже анђеле као такве. Отуда се може рећи да се анђели суштински облаче у тело језика, у тело саме граматике. У истом плану граматички мушки род, који ће бити карактеристика библијских ангелофанија, биће ознака и саме анђеоске природе. Будући да пол није „био само ствар осећаја и задовољства, закона или забране, већ и ствар истинског и лажног” и „у томе што је истина о полу постала суштинска чињеница, корисна и опасна, драгоцена или страшна”, чиме пол постаје „улог истине”[38] тако је питање *истине* полног одређења анђела суштинско питање истине самог језика. Пол, изгубљен у роду, своју истину губи у истини језика, односно, језик конструише род, те, преко њега, и одложени пол. Тако род анђела постаје „више ’ефекат’ језичког утврђивања полне улоге”[39], него што пол сам по себи уопште постоји. Род анђела настаје као својеврсни процес стилизације ангелофанијских искустава, односно, род анђела постаје простор у који се уписују „различита понашања, гестови, покрети, начини одевања и слично”[40]. Дате су особине карактеристичне за човека, услед чега анђели постају мушка, женска или андрогина бића. Путем наметања одређених физичких карактеристика, имена, личности, па и индивидуално-колективних особина анђелима, може се закључити да род „постаје услов субјекта и услов постојања одређене личности у друштвеном и културном дискурсу”[41]. Отуда је ангелофанија немогућа без категорије рода. Ступајући у поредак људског постојања, анђелу је род

35 Бужињска, Марковски 2009, 499.
36 Кузмановић Јовановић 2013, 25.
37 Бужињска, Марковски 2009, 485.
38 Фуко 1982, 54.
39 Бужињска, Марковски 2009, 500.
40 Исто, 500.
41 Исто, 500.

управо потребан, потребан му је тзв. нормативни идентитет, који подразумева „идентификациони модел који има карактер друштвено-културног конструкта, односно одређеног скупа својстава, понашања, атрибута и слично, који су произвољно приписивани женама, мушкарцима, хетеросексуалним и хомосексуалним особама”[42]. На истом трагу Роберт Лугинбил казује да „без поседовања тела других створења, анђели нису у стању да у потпуности доживе материјални свет на било који чулни начин”[43], те, како се на основу примера у овоме раду дâ видети, ангелофанија без телесних и родних категорија суштински постаје немогућа.

Анђели и маскулинитет

У Христовим речима да ће они који ће васкрснути бити као „анђели на небесима” (Мк 12, 25), што значи да се неће удавати нити женити, открива се да анђели нису подељена, пресечена, сексуална бића. Међутим, одређена апоретична места библијских текстова омогућавају и одређено проблематизовање саме полности ангелолошких бића. Изражени анђеоски маскулинитет биће изражен у наративу о Јаковљевој борби са анђелом, где ће се Јаков ’јуначки борити’ (Пост 32, 28). Јуначка борба сама по себи тражи снажног противника. Сексуални карактер анђела биће приказан у *Књизи постања*, где ће се под не толико јасним именовањем ’Синови Божији’ подразумевати пали анђели, који видевши „кћери човјечије како су лијепе узимаше их за жене које хтјеше” (Пост 6, 2), односно, „кад се синови Божји састајаху са кћерима човјечијим, па им оне рађаху синове; то бијаху силни људи” (Пост 6, 4), од којих је најпознатији Голијат[44].

Гиноанђео

Поред тога што се у Библији о анђелима говори у мушком роду и што су представљани у мушком обличју, уколико се, колико је то могуће, дати патријархални нанос раскрије, у Старом завету може се уочити већи број гинолошких фигура[45], као што су Премудрост, Царица Небеска, вештице[46] (Ис 34, 14), такође, у Новом завету девица Марија, Девојка обучена у сунце или Вавилонска блудница. Уколико се потрага усмери на гинолошки утврђену фигуру анђела појављује се пети одељак *Књиге пророка Захарије*. Овај пророк у визији види безбожност, представљену у фигури жене, која се налази у ефи[47], те казује: „И подигох очи своје и видјех, а то двије жене излажаху, и вјетар им бијаше под крилима, а крила им бијаху као у роде, и дигоше ефу међу земљу и небо” (Зах 5, 9). На својеврстан начин, њихова телесна конфигурација одговара бићима из Језекиљеве визије. Фигуре крилатих жена[48], које имају животињске ноге, могу означавати женска ангелолошка бића.

42 Исто, 500.
43 Лугинбил, 2021.
44 Исти мотив биће проширен и обрађен у *Етиопијској књизи Еноховој*, где „две стотине серафима се спусти на физичко пространство, где оплодише смртне жене, мислећи да је то начин да створе бољу расу која ће наследити земљу” (Енох 3, 1), те „ови серафими започеше да оплођују жене” (Енох 3, 3).
45 О могућим категоризацијама женских библијских ликова в. Фрај 1985, 178–179.
46 Међу њима је, иако се у Библији именом не помиње, најпознатија женски демон Лилит.
47 Мерна јединица за житарице, фиг. посуда.
48 У том контексту, специфична је фигура Марије Богородице, која пролази кроз одређени процес ангелизације: она се чашћу и чином налази изнад анђела, те се у манастиру Суково (фрескопис потиче из 1869. године) налази фреска Богородица, којој су насликана раширена крила.

Да анђели могу бити привлачни и изазивати похоту у људима приказује постањски одељак о пропасти града Содоме, чији грађани „викаху Лота и говораху му: гдје су људи што дођоше синоћ к теби? Изведи их к нама да их познамо?" (Пост 19, 5). Лотов је одговор: „Ево имам двије кћери, које још не познаше човјека; њих ћу вам извести, па чините с њима што вам је воља" (Пост 19, 8). Вишеструке су паралеле које се из ове сцене могу уочити. С једне стране, анђели су недвосмислено сексуално заводљиви, такође, они се изједначавају са 'кћерима', чиме се, у хетеросексуалном смислу, може говорити о њиховим феминистичким особинама, односно, у хомосексуалном смислу, они постају они на којима се сексуални чин извршава.

Поменути старозаветни фрагменти наћи ће свој рефлекс у *Посланици апостола Јуде*, где апостол казује:

> „И анђеле који не одржаше своје достојанство, него напустише своје боравиште, оставио је за суд великога Дана у оковима вјечним под мраком, као што Содом и Гомор, и градови око њих који се бјеху на њима сличан начин одали блуду и повели за другим тијелом, стоје као примјер, подвргнути осуди огња вјечнога." (Јуд 1, 6–7)

Следујући запажање Нортропа Фраја, поводом првородног греха, да „оно што човек стиче падом у грех очигледно је полно искуство у нама познатом смислу"[49], на основу поменутих библијских примера, може се рећи да и анђеле прати иста дијалектика. Може се закључити да анђели функционишу као бесполна бића, међутим, њихова *погрешива* природа чини их полним.

Закључак

Ипак, и у таквим оквирима, анђели нису мушки или женски у човековом значењу те поделе, јер је сама природа и устројство њихових бића другачија од људског. „За разлику од људских бића, анђели не старе, не гладне нити се умарају", те „стога нису подложни многим очигледнијим материјалним ограничењима која ограничавају људске активности"[50]. Анђели се, дакле, налазе са друге стране телесности и полности као таквих, међутим, иако су у анђелима дате категорије саме по себи неоствариве, ипак нису и апсолутно укинуте. Иако могу бити обучени у тело и пол/род, анђели су према датим категоријама суштински индиферентни[51]. Библијски ангелолошки пасажи, како је то дубински предосетио Дионисије Ареопагит, користе телесне и полне категорије приликом говора о анђелима, те облачење анђела у *симболе*, односно, *свете примере*, подразумева да се анђели заправо облаче у речи људског језика, у језик као такав. Управо језички моменат[52], као онај у оквиру ког ће симболички бити представљена телесност и

49 Фрај 1985, 144.

50 Лугинбил 2021.

51 У том смислу важно је упутити на испитивање митарстава у *Житију Петра Коришког*, где Драгиша Бојовић истиче да анђели неупоредиву већу улогу имају у 'историји човекове душе', а не 'историји тела', чиме се указује да анђели интервенишу у човековом животу после смрти, животу ослобођеном телесног и телесности (в. Бојовић 2004).

52 У датом моменту отварају се читави каталози анђеоских имена (в. Кубат 2010), као што су: Фануил – анђео Божијег лица, Ананаил – облак Божији, Бадариил – анђео града, Докиил – Божија финоћа/Божија оштроумност, Галгалиил – точак Божији, анђео сунца, Кокбиил – звезда Божија,

полност самог анђела, чини од овог проблема књижевну и уметничку тему првог реда. Питање о телесности и полности анђела, закључујемо, питање је човековог говора о анђелима.

Литература

Ареопагит, Дионисије (2007): О небеској јерархији, *О анђелима*: *свети оци о анђелима господњим*, Јана Тодоровић (ур.), Будва: Манастир Подмаине (Подострог).

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

Бајић, Ружица, Вуловић Наташа (2009), Семантичко-фразеолошка анализа неких лексема са сакралним значењима у српском језику (анђео, ангел/демон, бес), *Црквене студије*, год. VI, број 6, Ниш: Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 271–279.

Бојовић, Драгиша (2004): Пројекција митарстава у *Житију Петра Коришког*, *Црквене студије*, год. I, број 1, Ниш: Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 121–129.

Бужињска, Ана, Марковски, Павел (2009): *Књижевне теорије XX века*, Београд: Службени гласник.

Ђурђевић, Ђорђе (2021): Благовести: Онтологија празника и еротика књижевности у канонским и апокрифним изворима и драми *Удворење архангела Гаврила девојци Марији* Гаврила Стефановића Венцловића, САВРЕМЕНА ПРОУЧАВАЊА ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ, Зборник радова са XII научног скупа младих филолога Србије, одржаног 26. септембра 2020. године на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу, година XII, књ. 2, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет Универзитета у Крагујевцу, стр. 173–182.

Евдокимов, Павле (2001): *Жена и спасење света*: *О благодатним даровима мушкарца и жене*, Цетиње: Светигора.

Енох (2021): *Књига Енохова*, <https://www.proroci.savjeti.biz/knjiga_enohova.htm>. 4. 4. 2021.

Ирибарен, Марија и др. (2008): *Angels in Medieval Philosophical Inquiry, Their Function and Significance*, Велика Британија: Ashgate studies in medieval philosophy.

Кек, Дејвид (1998): *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York, Oxford: Oxford University Press.

Лугинбил, Роберт (2021): *Angelology*: *The Study of Angels*, <https://ichthys.com/2A-Angelo.htm>. 4. 4. 2021.

Натанаил – анђео ватре, Нуриил – вођа ветра, Офанаил – точак Божији и анђео месеца, Пахадиил – страх Божији, Рафатаил – анђео планета, Самаил – анђео који гаји рајско дрво или винову лозу, Седекиил – правда Божија, одева душе, које долазе на небо, Софериил – лепота Божија, Нинаил – анђео насмејаног лица… На основу тога, може се закључити да она анђеоска природа која се открива човеку, односно, она коју човек перципира, бива откривена у самом анђеоском имену, односно – путем језичког именовања човек сагледава сам идентитет анђела.

Милојевић, Снежана (2018), Функција анђела у опису страдања и смрти српске житијне књижевности XII и XIII века, *Црквене студије*, год. XV, број 15, Ниш: Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 735–751.

Тодоровић, Јана (2007): *О анђелима*: *свети оци о анђелима господњим*, Будва: Манастир Подмаине (Подострог).

Џонс Дејвид (2010): *A History of Angels*, Њујорк: Oxford University Press.

Катихизм (1967): *Катихизм християнськоі віри для молоді і старших*, Рим.

Кирил (2018): *Об ангелах*, у: *Слово пастыря*. *Бог и человек*. *История спасения*, <http://www.angelologia.ru/>. 19. 3. 2018.

Керн, Кипријан (2018): *Воинства небесныя* (*понедельник*), у: *Взгляните на лилии полевые*.... (*Курс лекций по литургическому богословию*), <http://www.angelologia.ru/>. 19.3. 2018.

Кубат, Родољуб (2008): *Основе старосавезне антропологије: Теолошка перспектива*, Београд: Универзитет, Православни богословски факултет; Нови Сад: Беседа.

Кубат, Родољуб (2010): Ангелолошке представе позног јудаизма као израз специфичног теолошког дискурса, *Црквене студије*, год. VII, број 7, Ниш: Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 23–40.

Кубат, Родољуб (2012): *Траговима Писма*: *Стари Савез – теологија и херменеутика*, Крагујевац: Каленић.

Левинас, Емануил (2006): *Тоталитет и бесконачно*, прев. Спасоје Ђузулан, Београд: Јасен, Службени лист СЦГ, Загреб: Деметра.

Помазанскиј, Михаил (2018): *Природа и назначение ангельского мира*, <http://www.angelologia.ru/>. 19. 3. 2018.

Поповић, Јустин (2016): *Житија Светих за новембар*, *Спомен Светог оца нашег Амфилохија*, *епископа Иконијског* (23. новембар), <https://svetosavlje.org/zitija-svetih-12/24/> (24. 5. 2021).

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

Сирин, Исак (2018): *Чин сущностей ангелов, демонов и человека*, у: *Православное догматическое богословие*, <http://www.angelologia.ru/>. 19.03. 2018.

Таталовић, Владан (2019): *Основи егзегезе списа Светог Јована Богослова*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, Библијски институт

Фрај, Нортроп (1985): Велики код(екс), Београд: Просвета.

Фуко, Мишел (1982): М. Фуко, *Историја сексуалности*, Београд: Просвета.

Đorđe M. Đurđević

ON THE CORPOREAL CHARACTERISTICS OF ANGELS FROM THE PERSPECTIVE OF BIBLICAL ANGELOPHANIES

The problem of bodily and sexual/gender determination of angels is related on the one hand to their visual formation, while on the other hand it opens the question of imprinting ideological signs in the angelic representation. Angels go through a process of bodily and gender specification: although incorporeal and asexual, in Christian medieval iconography they will be represented in male form (eg Archangel Michael), while in later painting history they will be represented as androgynes, as children (putto), but also as girls/women. In this paper, we examine the biblical basis of the given representations, and show that, although angels of body and sex/gender are free, the categories of body/material and sex/gender categories become essential for angelophania. Biblical angelic passages use bodily and sexual categories when talking about angels, and dressing angels in *symbols*, *sacred examples* (Dionysius Areopagite), implies that angels are actually dressed in the word of human language, in language as such. It is the linguistic moment, as the one within which the body and sex of the angel himself will be symbolically represented, that makes this problem a literary and artistic theme of the first order. The question of the corporeality of angels is the question of human's speech about angels.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 69-93*
УДК 271.2-526.62
75.04.01/.02
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.4

Здравко Јовановић
Православни богословски факултет
Универзитет у Београду
zjovanovic@bfspc.bg.ac.rs

КОСМОЛОШКО ИЛИ ФУНКЦИОНАЛНО ТУМАЧЕЊЕ ПОЈМА εἰκών καὶ ὁμοίωσις У БОГОСЛОВЉУ ПИСАЦА АНТИОХИЈСКЕ ШКОЛЕ

Апстракт: *Енигматични појмови „икона и подобије" из приповести о стварању представљају полазну тачку јудеохришћанске антропологије која је утицала на новозаветну мисао, али и на каснију патристичку мисао и савремену теолошку антропологију. У тексту се истражују капацитети и узајамни однос структуралног и космолошког тумачења карактеристичног за антиохијску богословску традицију. Човекова способност словесног размишљања, способност апстрактног и симболичког мишљења, слободне воље, моралне самосвести, самопревазилажења, емотивност, освешћеност за духовне реалности, осећај за естетику, који карактеришу структурално тумачење пореде се са човековом улогом и служењем које је Бог доделио човеку, а који се тичу његовог представљања Бога унутар творевине, у смислу његовог управљања и власти над свим осталим створеним живим бићима и над „свом земљом". Упоређивање се спроводи у контексту блискости оба начина тумачења изворном схватању старозаветних писаца као и евентуалним конотацијама индивидуализма, раздвајања човека и остатка творевине и импликацијама тумачења у богословској, литургијској, политичкој и технолошкој пракси у координатама савремене културе.*

Кључне речи: *Икона, подобије, теолошка антропологија, структурално тумачење, космолошко тумачење, творевина, телесност, оприсутњавање Бога, технологија, свештенослужење*

Увод

Појам о човеку створеном по „икони и подобију Божијем" појављује се по први пут у библијском наративу о стварању света у *Књизи Постања* (1:26-27), а након тога на још два места у истој књизи Старог Завета (5:1 и 9:6) и приписује се такозваном Свештеничком извору.[1] У текстовима Новог Завета овај појам се појављује шест пута[2] са

1 Реч је о документу који се у библијском критицизму означава као хипотетички извор (означен као „P"). Њему се приписују приповести из првог извештаја о стварању света (Пост 1:1-2:4), генеалогије из Петокњижја и највећи део законских прописа који се односе на домен свештенослужења и прописа о жртвоприношењу у *Књизи Изласка*, *Књизи Левитској* и *Књизи Бројева*. Уобичајено, свештенички извор се датира у време вавилонског ропства (587/6–538 пре Хр.) или касније. Уп: Myers 1996, 850.
2 1Кор 11:7; 2Кор 3:18; 4:4; Еф 4:24; Кол 1:15; Јак 3:9.

наглашеним померањем тежишта ка христолошком тумачењу (2Кор 4:4 и Кол 1:15).[3] У самом старозаветном тексту не може се наћи опширније тумачење појма „икона“[4] (εἰκών у Септуагинти, јевр. צֶלֶם, *tselem*), изузев квалификативног додатка, односно појма „подобије“[5] (ὁμοίωσις у Септуагинти, јевр. דְּמוּת, *demuth*, Пост 1:26) који је сам по себи такође егзегетски енигматичан појам. Непосредан контекст наратива о човеку као икони Божијој (1:26-27) представља шести дан стварања у коме је човек створен као кулминација Божијег творачког деловања. Човек је створен последњи, а за разлику од осталих створења која су створена Божијим призвањем у постојање („нека буде”), човек је створен на наглашено непосреднији начин од стране Бога који се идентификује у првом лицу множине („да начинимо”), и то створен у два пола („мушко и женско”). Кључни термини који су повезани са теолошким разумевањем човека као слике или иконе Божије су дакле првенствено сам појам икона (εἰκών, *tselem*) и појам подобије (ὁμοίωσις, *demuth*) и они су толико блиско повезани у Пост 1:26 да су тумачи вековима оправдано постављали питање да ли су они заправо синонимни, шта они конкретно подразумевају и да ли евентуално ипак постоји нека и, уколико постоји, каква је разлика међу њима.

У својим егзегетским приступима наративу о стварању човека Оци и црквени писци су често имали на уму своју полемичку агенду и појмове „икона и подобије” покушавали су да протумаче у контексту конкретних богословских спорова и изазова своје епохе. Релативно рано, међутим, у историји тумачења старозаветног наратива о стварању човека хришћански писци су наглашавали значењско разликовање између појмова икона и подобије. Свети Иринеј Лионски (око 130-око 202 г.) је, примера ради, правио јасну разлику између иконе и подобија, приписујући статичност појму „икона” и квалификујући га као нешто што суштински припада човеку и не може бити отуђено од њега, а са друге стране приписујући променљивост и динамизам појму „подобије” које је због Адамове непослушности било изгубљено. Према Иринеју „икона” се односи на човекову словесност и слободну вољу, а подобије на његов капацитет за остварење заједнице са Богом. Све што је човечанство у Адаму изгубило може се поново задобити у Христу (*Adversus Haereses* 3.20.2).[6] У складу са Иринејевим тумачењем Адам је пре свог пада био незрео и инфантилан (*Adv. Haer*. 4.38.1-2).[7] Попут детета он је створен са назначењем за динамичко постизање зрелости у историјској будућности, која првенствено подразумева остварење и одржавање заједнице са Богом (*Adv. Haer*. 5.16.2).[8] Овакво Иринејево разумевање је у потпуности усаглашено са новозаветном теолошком антропологијом која се не бави првенствено биолошком, тј. индивидуализованом човековом егзистенцијом која се дефинише самом собом, већ новим, препорођеним или есхатолошким човеком, то јест Божијим сотириолошким деловањем у оваплоћеном

3 Додуше, у1Кор 11:7; Јак 3:9 појам εἰκών се појављује са својим старозаветним значењем.

4 У преводу на српски језик сусрећу се и алтернативни термини „слика” и „образ” који у овом тексту неће бити коришћени због њихових слабијих богословских интерпретативних капацитета.

5 У преводу на српски језик сусрећу се и алтернативни термини „обличје” и „прилика”.

6 Irenaeus Lugdunensis 1974, 388-393.

7 „Јер, с обзиром на то да су касније (створени), зато су и инфантилни; а пошто су инфантилни стога су ненавикнути на савршену дисциплину и неувежбани су у њој (secundum enim quod sunt posteriora, secundum hoc et infantilia, et secundum quod infantilia, secundum hoc et insueta et inexercitata ad perfectam disciplinam; καθ’ δ γὰρ νεώτερα, κατὰ τοῦτο καὶ νήπια, καὶ καθ’ δ νήπια, κατά τοῦτο καὶ ἀσυνήθη καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τελείαν ἀγωγήν)... Богу је свакако било могуће да човека начини савршеним од почетка, али човек не би могао примити (савршенство) јер је још увек био инфантилан (homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit; ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό • νήπιος γὰρ ἦν)”. Irenaeus Lugdunensis 1965, 942–50.

8 Irenaeus Lugdunensis 1969, 216-217.

Христу. Тачније, теолошка антропологија разјашњава однос између новог човека у Христу и „природног" човека који на свет долази својим биолошким рођењем. Свети Иринеј Лионски је у свом богословљу такође посветио велику пажњу значају телесног аспекта човекове егзистенције (*Adv. Haer*. 5.6.1),[9] а то је чинио првенствено у контексту свог супротстављања гностицима Валентинијанима који су строго раздвајали душу, дух и тело. Појам „икона" упућује и на материјални аспект постојања, а овакав став Иринеј образлаже тврдњом да нико није могао да истински разазнаје икону Божију у човеку из разлога што Реч Божија још увек није била оваплоћена и видљива у свом телу.

Поред недоумица које су међу тумачима постојале у вези са тачним садржајем појма „икона Божија" као и њиховим евентуалним међусобним разликовањем постоје изузетно важни закључци у вези са којима међу теолозима кроз историју постоји свеопшта сагласност у тумачењу. Извлачећи закључке из сопствене анализе Кортез наводи шест тачака које резимирају оно што је међу тумачима било општеприхваћено: 1. Бити „икона Божија" значи одражавати Бога у творевини. Неспорно је дакле да човек одражава Бога; дискутабилно је, међутим, које од Божијих активности или својстава он тачно одражава, затим где су тачно у човеку смештени капацитети одражавања и на који тачно начин одражавање функционише и како се пројављује; 2. „Икона" и „подобије" су у значајној мери синонимни појмови иако су се у патристичкој мисли њима придавале различите нијансе у тумачењу; 3. Појам „икона" је антрополошки свеобухватан и инклузиван (у контексту рода, узраста, расе, етноса, когнитивних способности, социјалног, образовног, имовинског, здравственог статуса, итд.); 4. Грех се на известан начин одразио на човекову иконичност (Пс 14:1-3; Рим 3:3) и њој је стога потребно обновљење (Еф 4:22-24; Кол 3:10); 5. Икона је у Новом Завету превасходно христолошки концепт; 6. „Икона" је првенствено есхатолошки а не протолошки концепт и њега не карактерише статичност већ динамичност (Рим. 8:29). Реч је, дакле, о појму који подразумева покрет, узрастање и прогрес ка свом есхатолошком испуњењу.[10]

Структурално или супстанцијално тумачење

Често заступљен начин тумачења појма „икона Божија" кроз историју хришћанске теолошке мисли одвијао се у контексту указивања на одређену „супстанцу" или инхерентну „структуру" човекове природе која, у складу са перспективом сваког конкретног аутора, на пресудан начин, одражава божанску природу или божански начин постојања. Човекова способност словесног размишљања[11] али и други капацитети попут

9 Исто, 72-81.

10 Cortez 2010, 16-17.

11 Уверење да се икона понајпре повезује са човековим когнитивним капацитетима, односно са његовим умом је, наводно, следило из утицаја аристотеловске традиције која је човека описивала као „разумну животињу", као једино створење обдарено тим квалитетом који га и чини боголиким. Аристотел у својој *Никомаховој етици* каже да је душа једним делом неразумна а другим делом разумна - οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον (1102a.27-28), у: Bywater 19622; Ladan 1992, 21-22. Он, у спису *De anima*, такође издваја „вољно представљање" као одлику која припада само разумној животињи, односно човеку (за разлику од „опажајног представљања" које поседују и друге животиње) - ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (434a.5-7) у: Ross 1967; Благојевић 2012, 191 (уп. фн. 41). Са друге стране, примера ради, јелинизовано јудејско предање забележено у *Премудростима Соломоновим* разумева Божији дар мудрости и словесности човеку као својеврсни еквивалент појму „икона" посредством кога је човеку могуће да постигне бесмртност (ἕξω δι᾽ αὐτὴν (σοφία) ἀθανασίαν καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ᾽ ἐμὲ ἀπολείψω - 8:13). Штавише, човекова потенцијална бесмртност повезује

способности апстрактног и симболичког мишљења, слободне воље, моралне самосвести, самопревазилажења или самотрансценденције, емотивност, освешћеност за духовне реалности, осећај за естетику, човекова бесмртност,[12] имали су такође веома запажену улогу за које су се тумачи опредељивали. У сваком случају, чини се да је оно што је важно, у контексту структуралног или супстанцијалног тумачења, без обзира на то колико се оно уско или широко разумева (чак и када се разумева као капацитет за слободно превазилажење ограничења човекове створене природе), оно почива на увиду да је оно што нас чини блиским Богу (истовремено и најближим ономе што је аутентично људско) заправо смештено *унутар* човека, независно од његовог природног окружења или онога што он у том окружењу чини.

Међутим, упркос дуготрајном, историјски и квантитативно посматрано, присуству у теолошком дискурсу структурални егзегетски приступ се све чешће преиспитује у савременој теолошкој мисли и то понајпре због одређених слабости које овај приступ има у егзегези изворних старозаветних текстова.[13] Овај приступ у тумачењу појма „икона" наиме нема непосредну и недвосмислену егзегетску заснованост у библијским текстовима у којима се појављује. Конкретније, у старозаветном наративу о стварању човека из *Књиге Постања* не постоји непосредна и јасно изречена веза између појма „икона" и неке конкретне „супстанце" или унутрашње „структуре" човекове природе. Такође, структурални приступ, по свему судећи, не поклања довољно пажње интегралности човекове природе, односно не истиче у неопходној мери човекову телесност и повезаност са остатком Божије творевине која се посредством телесности остварује. Још један проблем структуралног или супстанцијалног тумачења је често у потенцијалним конотацијама индивидуализма, затим у дихотомији између ума и тела и својеврсном редукционизму на нематеријалне аспекте човековог постојања. У овом смислу, ово тумачење понекад може имплицирати занемаривање човекове телесности и опредељење за „унутрашње", невидљиве, духовне капацитете, као и неповезаност човека као иконе Божије са остатком творевине.[14]

се непосредно са даром мудрости, односно словесности (ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας - 8:17). Међутим, а ово је у контексту теме човекове иконичности најзначајнији увид из истог списа, мудрости се приписује преегзистенција која је водила до повезивања преегзистентног Логоса са човековим умом који га иконизује („Мудрост која познаје дела Твоја и беше присутна када си створио свет - ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον - 9:9). Овај увид је до ранохришћанске мисли пренет и посредством Аристовула који се директно осврће на Соломонов коментар - σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν, у: Aristobulus Judaeus, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca* 2.89-90. О повезивању појма „икона Божија" са човековим умом види нпр. код Климента Александријског - εἰκὼν δ' εἰκόνος ἀνθρώπινος νοῦς, у: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.14.94.6.1; код Оригена - quod propinquitas quadem sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellestualis imago sit, Origenes Alexandrinus, *De principiis* 1.1.7. у: Behr 2017, 36-37; διὸ καὶ «κατ' εἰκόνα» γεγονέναι ὠνόμασται τοῦ θεοῦ· «εἰκὼν» γὰρ τοῦ ἐπὶ πᾶσι θεοῦ ὁ λόγος ἐστὶν αὐτοῦ, у: Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum* 4.85.23-24, *Sources chrétiennes* 136 (Marcel Borret, ed.), Paris: Cerf 1968, 394-96; код Св. Григорија Богослова - ὃ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος у: Gregorius Nazianzenus, *In theophania* (Orat. 38.11), *PG* 36.321.49-50.

12 У *Премудростима Соломоновим* може се пронаћи текст који је представљао врло вероватну инспирацију за овакво тумачење. Наиме, у овом тексту се налази непосредно повезивање појма „икона" са Божијом бесмртношћу: „Јер нас је Бог за непропадљивост створио и као *икону сопствене вечности* саздао нас је (ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν - 2:23)".

13 Cortez 2010, 19.

14 Tarus 2016, 18-25.

Тенденција која је присутна у структуралном тумачењу појма „икона" да се човек у пренаглашеном смислу посматра изоловано од остатка творевине спорна је не само због често спиритуализујућих конотација већ и из разлога који можемо назвати *доксолошким*. Наиме, иако се само за човека експлицитно каже да је створен „по икони и подобију" Божијем, постоји више библијских текстова у којима се јасно говори о целокупној творевини као о стварности која је створена и постоји да би пројављивала „славу Божију" („небеса казују славу Божју", Пс 19:1; „земља ће се напунити сазнањем славе Господње", Ав 2:14). У библијским текстовима се, такође, вишекратно изравно говори о томе да је човечанство („синове и кћери") Бог створио на своју славу (Исаија 43:6-7); народ Израиљев и сав дом Јудин је Бог „припојио" на славу и хвалу себи (Јер 13:11). У новозаветним текстовима је присутна идентична доксолошка тенденција. Хришћани су изабрани и усиновљени кроз Христа „на похвалу славе благодати" Божије (Еф 1:4 - 6; 11-12); страдање Христово је, у коначној анализи, прослављање имена Бога Оца (Јн 12: 27-28): хришћани су позвани да све што чине „на славу Божију чине" (1Кор 10:31). На крају крајева, целокупна нова творевина је испуњена славом Божијом. Из свих ових наведених места недвосмислено происходи да, теолошки посматрано, никакво раздвајање човека и остатка творевине није оправдано, без озбиљних последица које се у богословској, литургијској, политичкој и технолошкој пракси могу појављивати.

Функционално или космолошко тумачење

За разлику од супстанцијалног или структуралног приступа тумачењу појма „икона и подобије", функционално или космолошко тумачење подразумева првенствено усредсређење на мотив улоге и служења које је Бог доделио човеку, а који се тичу његовог представљања Бога унутар творевине, у смислу његовог управљања и власти над свим осталим створеним живим бићима и над „свом земљом" (Пост 1:26). У складу са перспективом бројних савремених библиста функционално или космолошко тумачење је највероватније најближе изворном схватању старозаветних писаца.[15] У овом контексту интересантно је истражити однос функционалног тумачења појма „икона и подобије" према другим постојећим тумачењима и, нарочито, евентуално постојање одређених предности функционалног тумачења, поготово у контексту савремене теолошке мисли и, уопштено говорећи, савремене културе.

Неке од најзначајнијих тема на које указује савремена библистика у вези са појмовима „икона и подобије", у контексту функционалног или космолошког егзегетског тумачења, могу бити, како се чини, изузетно инспиративне за савремено православно богословље и могу имати ширу културолошку релевантност у свету суоченом са кризом угрожености природног човековог окружења. Пре свега, чињеница коју би требало нагласити на самом почетку је да је приповест из *Књиге Постања* о стварању усредсређена више на сам чин Божијег стварања света него на детаље поступка стварања. У тексту се такође може приметити, а по свему судећи то је непосредно повезано са функционалном егзегетском перспективом, повезаност и реаговање библијског писца на њему савремене мотиве из политичког и јавног живота у древним блискоисточним културама и традицијама.[16]

15 Middleton 2005, 25-29.

16 Приповест о стварању недвосмислено садржи јаку полемичку ноту која представља реакцију против оновремене блискоисточне политеистичке митологије и ова реакција, поред доксолошких и теолошких интенција, представља један од кључних порука овог наратива. Уп. нпр. тумачења Harris 2013, 43; Wenham 1987, 8-9; von Rad 1972, 60; von Rad 1962, 146; Tigay 1984, 169-82; Curtis 1992,

Кључно место за разумевање појмова „икона и подобије” (Пост 1:26) директно је повезано са Божијом констатацијом о човеку који је окарактерисан као онај који ће бити „владар” над остатком творевине, укључујући ту и живу и неживу природу. Питање које се, међутим, у овом контексту може поставити јесте – да ли је човекова функција „владања” над остатком творевине заправо примарни садржај појмова икона и подобије, или је „владање” напросто последица, односно секундарна изведеница из садржаја који подразумева неке друге човекове капацитете? Иако поједини коментатори старозаветног текста често наглашавају да је појам „владања” само секундаран и представља само последицу садржаја појма икона, чини се да већина ипак предност даје функционалном тумачењу које подразумева да је „владање” заправо суштински и дефинишући садржај појма икона Божија.[17] Појам *radah* (רָדָה) на јеврејском језику (употребљен у Пост 1:26 и преведен на српски језик као „владати”) може се односити на различите видове подвргавања, надзирања и контроле – господарење господара над слугама, управника над најамницима, краља над поданицима, једног народа над другим народом, пастира над стадом.[18] У контексту постојеће палете могућих значења у преводу Седамдесеторице овај глагол је преведен као ἄρχω, чиме се јасно наглашавају нијансе са политичким или чак ројалистичким конотацијама.[19] Уверљива потпора за овакво тумачење може се пронаћи у Псалму 8 у коме се, иако експлицитно коришћење појмова икона и подобије није присутно, може видети мисао која прилично наликује тематици прве главе књиге Постања. У контексту размишљања о најпрецизнијем смислу пома „владати” од великог значаја је описивање човека као бића коме је даровано да упражњава узвишени статус унутар творевине, тј. да буде овенчан славом и чашћу и да господари над „делима руку” Божијих (Пс 8:4-8). Управо би овакво разумевање могло бити аналогно оном које је изражено у приповести из књиге Постања где се Божије оприсутњење на земљи доводи у везу не само са једном политичком (краљевском) функцијом него са *целокупним* људским родом као таквим. Управо је у овоме кључна разлика између древних блискоисточних и библијских наратива на тему „икона Божија”.[20]

Конкретније, свештенички извор је на овом месту вероватно полемички оријентисан према древној блискоисточној многобожачкој култури. Наиме, попут моћних краљева из древних времена који су подизали статуе и кипове да би обзнанили своју моћ, ауторитет и присуство у удаљеним подручјима својих краљевстава у којима нису били физички присутни, тако је Бог поставио човека на земљи. Човек је, по Божијем назначењу, онај који пројављује његову власт над творевином и његово промислитељно присуство. У овом контексту посматрано, човеково иконизовање Бога пре свега подразумева његов капацитет да функционално оприсутњује Творца у његовој творевини.[21] Човеку је од Бога дато да делатно упражњава његово сопствено царско достојанство над свим осталим створењима. Управо овакво разумевање појма икона Божија представља функционално или космолошко тумачење комплексне и загонетне богословске теме о правом значењу појма „икона и подобије”.

3.389-91.

17 Види нпр.: Skinner 1910, 32; von Rad 1972, 59; Westermann 1984, 153; Wenham 1987, 31-32; Stek 1990, 203-65; Anderson 1994, 42-55; Brueggemann 1982, 22-39; Brown 1993, 19-32.

18 Hamilton 1990, 137.

19 Аналогије са оваквим ројалистичким схватањем појма „владати” могу се пронаћи и у древном блискоисточном окружењу.

20 Clines 1968, 93; Wenham, 1987, 31; Hamilton 1990, 135; Middleton 2005, 219.

21 Gerhard von Rad 1972, 60.

Наиме, у светлу библијске старозаветне приповести улогу представљања и оприсутњења Божијег царског достојанства и ауторитета у творевини врши не само носилац политичке функције као појединац – краљ или цар у традицији древних блискоисточних култура – већ сви људи понаособ. Штавише, ово представљање и оприсутњење које припада сваком човеку појединачно, а не идолима и киповима, указује на дијаметрално супротно разумевање Бога и његових теофанија. Другим речима, ово је један од најранијих индикатора суштинске ралике између библијске вере и древних политеистичких паганских религија. У овом смислу, функционално или космолошко тумачење појмова „икона и подобије" представља важну допуну тумачењима која су ове појмове првенствено доводила у вези са општеважећим исказима о људској природи.[22] Штавише, свако тумачење које губи из вида да је у овим стиховима, баш као и у целокупној приповести о стварању света, пре свега реч о исказу који се односи на Бога и неприкосновеност његове стваралачке и промислитељне славе и моћи, напросто промашује намеравани циљ аутора. У ширем контексту *Књиге Постања* појам икона и подобије се дакле повезује првенствено са теологијом, односно са исказом о Богу Творцу, а тек секундарно са антропологијом, односно исказом о човеку. Теоцентричност у тумачењу појмова икона и подобије је од кључног значаја. Постојећи као икона човек не конструише свет и своје окружење у односу на себе самог. Насупрот томе, он самога себе, заједно са целокупном творевином усмерава ка Богу.

Управо овакво тумачење Оци и писци који су припадали антиохијској егзегетској традицији посматрали су као примарно. Као круцијалан елемент онога што се под појмовима „икона и подобије" подразумева антиохијски писци су вредновали појам или аспект владања, односно господарења човековог над целокупном Божијом творевином. Диодор из Тарса, Свети Јован Златоусти, Теодорит из Кира, писали су и беседили о овом аспекту човекових иконизујућих или заступничких капацитета. Они су, штавише, одбацивали тумачење да је словесност централни елемент који се подразумева у *Књизи Постања*. Уместо словесности они су се у својим интерпретативним освртима и рефлексијама опредељивали за првенствени значај функционалног или космолошког тумачења у контексту човековог назначења да, као икона и подобије свог Творца, унутар творевине служи као живи и свима видљиви симбол Божијег стваралачког и промислитељног присуства и деловања.[23] Оваква егзегетска преференција антиохијаца је сасвим ускладива са њиховом антрополошком традицијом у којој је човек увек посматран као композитно биће, неотуђиво сачињен од тела и душе који се обавезно заједно узимају у обзир када се тумаче све импликације појма икона Божија.[24]

Антиохијски писци и функционално-космолошко тумачење

Диодор из Тарса (око 330-око 394) је био веома утицајан теолог из антиохијске богословске школе који је световно образовање стекао у свом родном граду Антиохији и у Атини. Највећу славу достигао је као оснивач угледне егзегетске школе у Антиохији у којој је предавао као учитељ. Међу његовим најпознатијим ученицима свакако су били Св. Јован Златоусти и Теодор Мопсуестијски. Постао је епископ Тарса 378. године и за време свог живота био је свестрано поштован као један од стубова никејске вере који се

22 Westermann 1984, 155-156.

23 McLeod 1999, 82.

24 Опширније о раним црквеним писцима који су претходили оваквом интегралном антрополошком становишту на које се надовезала антиохијска теолошка традиција види у књизи: Burghardt 1957, 15-20.

подједнако супротстављао паганизму и различитим хришћанским јересима. Обимни књижевни опус који је Диодор створио готово у потпуности је изгубљен због осуде којој је он био подвргнут на сабору у Антиохији 499. г. након оптужби од стране Св. Кирила Александријског да његова теологија заправо представља инспирацију за несторијанизам и, у неку руку, његов почетни стадијум. Поред његовог егзегетског рада на тумачењу *Псалама*[25] сачувани су и фрагменти у катенама на *Октатеух* и на *Посланицу Римљанима*. Поједини од сачуваних фрагмената одражавају његово теолошко промишљање појма „икона" Божија.[26]

Полазећи од условне претпоставке да се Диодорово промишљање овог појма може реконструисати на основу сачуваних фрагмената,[27] и на основу одговарајућих аналогија које у вези са овим појмом постоје код других великих протагониста антиохијске егзегетске школе[28] - Св. Јована Златоустог и блаженог Теодорита Кирског, у њима се јасно препознаје гледиште у складу са којим термин „икона" означава првенствено функцију коју Бог при стварању поверава човеку. У овом смислу индикативно је следеће Диодорово тумачење:

> „Како је, дакле човек икона Божија"? (Он је икона) захваљујући својој способности да влада (али) и по свом ауторитету. Глас Божији сведочи о овоме говорећи: „Начинимо човека по икони својој и подобију своме", и додајући о начину (како ово бива) „да влада рибама морским, птицама небеским и зверима земаљским" и тако даље. Стога, баш као што Бог влада над свима, тако исто и човек влада над земаљским бићима."[29]

У складу са Диодоровим тумачењем појам „икона" означава дакле првенствено власт и ауторитет које је Бог подарио човеку да би он као неприкосновени господар, у Његово име и уместо Њега, владао створеним светом. У складу са његовим мишљењем други део стиха 26 из *Књиге Постања* има интерпретативни квалитет, односно он непосредно разјашњава на који начин се заправо човек препознаје или пројављује као икона Божија. Човек своју функцију владања над остатком творевине упражњава одражавајући Божију власт. У контексту оваквог тумачења ради се о својеврсној јукстапозицији два исказа - исказа „по слици својој и обличју своме" и исказа „нека буде господар то јест нека влада" (Пост 1:26). Конкретније, фраза „нека буде господар" би требало да функционише на објашњавајући начин у односу на фразу „икона и подобије" и да непосредно разјасни њен примарни садржај и значење. Бити икона и подобије једноставно значи владати, господарити и управљати над целокупном творевином у име Божије, указујући на тај начин на Њега и Њега оприсутњући на земљи.

---

25 Коментари на Псалме су у целости сачувани под именом Анастасија III епископа Никеје. О Диодоровом ауторству ових коментара види: Mariés 1933.

26 PG 80:107-110.

27 И свакако под предусловом да је Диодорово ауторство ових фрагмената неупитно, што је за сада, како се чини, случај.

28 Диодорова егзегеза представљала је велико завештање такозваној Антиохијској школи тумачења библијских списа.

29 Πῶς οὖν Θεοῦ εἰκών ὁ ἄνθρωπος; κατὰ τὸ ἀρχικὸν, κατὰ τὸ ἐξουσιαστικὸν, καὶ μάρτυς αὐτή τοῦ θεοῦ ἡ φωνὴ, ἡ λέγουσα· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν· καὶ τὸν τρόπον ἐπάγουσα, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ σῶν θηρίον τῆς γῆς, καὶ τὰ ἑξῆς. Ὥσπερ οὖν ὁ θεὸς τῶν ὁλῶν, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιγείων βασιλεύει. Diodorus Tarsensis, *Fragmenta ex Catenis in Genesin* PG 33:1564.54-1565.5.

Овакав начин тумачења је, с разлогом се може претпоставити, богословима антиохијске традиције био близак јер поменуто функционално тумачење, као што је напоменуто, своју инспирацију може пронаћи и у друштвено-политичком контексту старог Блиског Истока то јест Месопотамије (Сумера, Вавилона, Асирије), западно-семитског (кананитског) или египатског, са којим је текст *Књиге Постања* макар рудиментарно културолошки повезан.[30] Примера ради, као што је добро познато, сумерски, вавилонски и египатски текстови говоре о древним краљевима који су били поштовани јер иконизују и оприсустњују своје богове.

Овакво Диодорово становиште, поред теолошких, има и јасне социолошке импликације. Другим речима, човеково постојање као иконе Божије недвосмислено имплицира друштвену или заједничну структуру човечанства јер напросто владање над светом подразумева заједничко деловање, макар оно било и на најрудиментарнијем нивоу технолошке кооперације. Човечанство, у складу са функционално-космолошким тумачењем, долази у постојање као друштвена стварност и оно управо у овоме кореспондира Богу творцу.[31] Човек иконизује Бога способношћу да промислитељно влада светом а не, рецимо, другим људима, што је представљао значајан ако не и преовлађујући аспект оновремених аналогија које су се могле пронаћи у политичким идеологијама древног Оријента.

Интерпретативно наглашавање аспекта владања над остатком творевине у контексту конотација појма εἰκών καὶ ὁμοίωσις подразумева човекову активно деловање а изравно искључује његову пасивност као опциони егзистенцијални став. Наиме, очување творевине и господарење над њом је оствариво једино путем активног деловања унутар ње. Оно што је, међутим, од примарног значаја је да та активност буде богоподобна, то јест да она за творевину као последицу има живот, а не деструкцију и несавесно искоришћавање. Активна делатност у процесу господарења над творевином заправо представља суштинску тачку разликовања човечанства у односу на животињски свет. Активност као садржај и суштина појма владање или господарење подразумева и човекову технолошку и експерименталну активност а управо овај аспект представља једну од платформи на којима би се могао градити и константно унапређивати дијалог и сарадња између хришћанске телогије и савремених природних наука. У овом смислу човек је истовремено εἰκών καὶ ὁμοίωσις, а управо из овог разлога он је и *homo faber*.[32]

Свети Јован Златоусти (око 347-407), епископ константинопољски (од 398) и најпознатији беседник у историји Цркве, неприкосновен по својој елоквенцији и један од најплоднијих ранохришћанских егзегета. Његов утицај у историји тумачења библијских списа је био изузетан, великим делом због тога јер су његови списи сачувани у већој мери него било ког другог егзегете који је стварао на грчком језику. Златоусти је у свом свештеничком и архијерејском служењу ујединио реторску ерудицију (био је ученик најчувенијег реторичара свог времена, Ливанија) и богословље, инспирисано превасходно библијским и литургијским искуством Цркве. Непревазиђен је не само по елеганцији и живости свог стила већ и због способности да у структури и аргументацији текста препознаје значај и најситнијих детаља, његову контекстуалну условљеност али и перманенту и непролазну актуелност библијског текста. Златоустово размишљање о старозаветном наративу о стварању човека из Књиге Постања и, конкретније, о појму „икона Божија" може се пронаћи на неколико места у његовом опусу и, по свему судећи,

30 Опширну дискусију о овој теми види у : Middleton 2005, 70-74, и нарочито у: 93-145.
31 Jüngel 2014, 124-153.
32 Види: Ferrarin 2000, 289-319; Szerszynski 2012, 165–84.

он је на сличан начин разумевао појам „икона” као и његов учитељ Диодор из Тарса. Он наиме експлицитно износи следећи став:

> „Стога „по икони” значи „по (његовој) власти” (ἀρχῆς), а не због било ког другог разлога. Јер Бог га је створио да влада (ἄρχοντα) над свиме на земљи. Од човека ништа веће не постоји. Јер све се под његовом управом (ἐξουσίαν) налази”.[33]

Св. Јован је дакле, на овом месту, изричит да би појам „икона” превасходно требало повезивати са његовим капацитетом да влада а не са неким другим разлозима јер је управо због ове улоге господарења над целокупном творевином Бог створио човека. Овај човеков капацитет произлази напросто из чињенице да од њега ништа веће нити савршеније у творевини Божијој није могуће пронаћи.

Библијска вера, са својим инсистирањем на апсолутној трансцедентности Божијој у односу на свет, је практично лишила свет било каквих инхерентних божанских атрибута који су му често приписивани у паганским религијама. Златоусти жели да нагласи да је свет додељен човеку на промислитељно и брижљиво управљање и коришћење. Истовремено, међутим, свет не престаје да буде Божији јер је његова творевина („дело руку његових” Псалам 8: 6). У светлу ове чињенице, односно континуиране свести о творевини као делу стваралачке љубави Божије човеково мандаторно господарење над „делима руку Божијих” би требало да буде лишено било каквих конотација пуке утилитарности или безобзирне експлоатације. Човеково управљање или господарење у створеном свету би, уместо овога, требало да више наликује деловању брижљивог баштована или вртлара, на шта заправо и упућују речи из друге приповести о стварању: „и узевши Господ Бог човека намести га у врту едемском, да га ради и да га чува” (Постање 2:15). Несавесно и себично управљање творевином заправо представља последицу заборава да, у крајњој инстанци, свет припада Богу, а занемаривање ове чињенице човеку се враћа попут бумеранга стварањем катастрофалних еколошких криза које доводе у опасност саму човекову егзистенцију на земљи.[34]

Ова иста Златоустова идеја је присутна и на другом месту пропраћена недвосмисленим оповргавањем такозваног структуралног или супстанцијалног тумачења појма „икона”:

> „Научисте какво је значење (појма) „по икони (κατ' εἰκόνα)”, да се не односи на достојанство (нечије) суштине (οὐσίας), већ на сличност власти (ἀρχῆς ὁμοιότης), јер се не говори о икони у смислу обличја већ у смислу власти. Због тога и додаде (појашњење) - да влада рибама морским, птицама небеским, зверима и гмизавцима земаљским”.[35]

У складу са овим тумачењем јасно је да Златоусти сматра да човекову иконичност не би требало тражити у достојанству, обличју или квалитетима његове унутарње природе или структуре већ у ономе по чему је он најсличнији свом Творцу а то

---

33 Κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς οὖν Εἰκόνα φησὶν, οὐ καθ' ἕτερόν τι· καὶ γὰρ πάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἄρχοντα τὸν ἄνθρωπον ἐδημιούργησεν ὁ Θεὸς, καὶ οὐδὲν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἐστι τούτου μεῖζον, ἀλλὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τὴν τούτου τυγχάνει. Joannes Chrysostomus *In Genesim* (homilia 8) PG 53.72.56-61.

34 Pannenberg 20042, 202-231.

35 Ἐμάθετε τί ἐστι τὸ Κατ' εἰκόνα, ὅτι οὐκ οὐσίας ἐστὶν ἀξία, ἀλλ' ἀρχῆς ὁμοιότης, καὶ ὅτι οὐ κατὰ τὴν τῆς μορφῆς εἰκόνα εἶπεν, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον· διὸ καὶ ἐπήγαγε· Καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τῶν θηρίων καὶ τῶν ἑρπετῶν τῆς γῆς. Joannes Chrysostomus *In Genesim* (homilia 9) PG 53.78.1-7.

је управо његов капацитет да влада над створеним светом. Управо у овом контексту он тумачи појашњење које прати старозаветни исказ о човеку као о икони и подобију Божијем.

Човек као εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις превасходно представља Бога унутар творевине и дејствује у контексту продужавања и манифестације Божијег господарења над створеним светом. Предности једног оваквог егзегетског приступа су вишеструке. Ово становиште наглашава холистички приступ антропологији. Другим речима, за разлику од структуралног или супстанцијалистичког приступа, у коме се често подразумева подела између интелектуално-духовних и физичко-телесних капацитета, функционални приступ, у коме је господарење над творевином кључни мотив, антрополошка интегралност, односно јединство ноетичких и физичких карактеристика је подразумевано. Овакво тумачење је, највероватније, ближе изворном старозаветном тексту и првобитној интенцији аутора.[36] Између осталог, ово разумевање се показује као кључно у контексту проблематике суочавања са савременом еколошком кризом. Наиме, увид да би човек требало да својим деловањем унутар творевине непрекидно указује не на самога себе, конзумирајући безобзирно ресурсе света (космоса), већ на Бога Творца и његову промислитељну и творачку љубав, упућује на одговорност као кључан антрополошки квалификатив када је реч о односу човека и остатка створеног света.

У контексту јаснијег разумевања одбацивања могућности да се човекова иконичност може лоцирати у достојанству његове суштине или природе, Златоусти, без сваке сумње, није сматрао да се појам икона може разумевати као да се односи на неку стварност која је превасходно спиритуална по својој природи. Теолошки холизам старозаветне антропологије, као што је поменуто, чини веома проблематичним идентификацију појма „икона Божија" са било којим појединачним, изолованим, а нарочито са ноетичким функцијама човека. У супротном, односно у контексту тумачења које пренебрегава старозаветну антропологију, појам „икона" би могао да подразумева да су и анђели бића која поседују иконичност, односно функционишу као иконе Божије, иако су бестелесни по својој природи. Ову могућност, међутим, Златоусти категорично одбацује као непобожну:

> „Због чега ниједан анђео нигде није назван ни иконом ни сином, а човек (јесте назван) са оба (назива)? Зашто? Јер у првом случају је заиста узвишеност њихове (анђеоске) природе могла многе гурнути у ову непобожност..."[37]

Када је пак реч о христолошкој димензији појма „икона", иако је Златоусти искључујући анђеле говорио о човеку као о икони Божијој, он јасно наглашава да се, строго говорећи, овај појам односи једино на Исуса Христа. Управо је овај христолошки садржај појма „икона", по његовом тумачењу, био непрозиран за Јудеје због њиховог неверовања. У овом контексту он дословно каже:

> „Али ипак су све ове ствари биле сакривене од њих; међутим, биле су сакривене јер они претходно нису поверовали. Затим да покаже да не само да нису спознали славу Христову, већ ни славу Очеву нису видели, додао је: Ко је икона Божија? Старај се да ово (појам икона) приписујеш једино Христу. Јер, будући

36 Herzfeld 2012, 500-509.

37 Διὰ τί δὲ μηδαμοῦ μήτε εἰκὼν, μήτε υἱὸς, ἄγγελος κέκληται, ἀλλ' ἄνθρωπος ἀμφότερα; Διὰ τί; Ὅτι ἐκεῖ μὲν τὸ τῆς φύσεως ἀνηρμένον ταχέως ἂν τοὺς πολλοὺς εἰς ταύτην τὴν ἀσέβειαν ἐνέβαλεν. Joannes Chrysostomus *In epistulam ad Colossenses* (homilia 3) PG 62.317-318.57-61.

да Оца видиш кроз њега, тада уколико занемарујеш његову славу, такође нећеш уопште имати познање Очеве славе".[38]

Са новозаветним текстовима и теологијом тумачење појмова εἰκών καὶ ὁμοίωσις задобија једну сасвим нову димензију. Појам εἰκών се може пронаћи углавном у павловским списима и карактерише га, пре свега, његово христолошко усмерење.[39] У два најпознатија новозаветна одељка Христос се назива „иконом Бога невидљивог" (2Кор 4:4; Кол 1:15), а у овом последњем он се додатно повезује са стварањем света, што представља директну алузију на *Књигу Постања*. На овај начин постаје могуће инсистирати да је у пуном смислу Син икона Божија а да су људи створени по икони Сина (што заправо представља реинтерпретацију *Књиге Постања* у христолошком кључу). Ова иста идеја је формулисана и у 1Кор 15:49 где се каже да ми људи: „као што носисмо слику земљанога, тако ћемо носити и „слику небескога" (εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου)", то јест Христа. Павле овде уводи велику тему есхатолошког тумачења појма икона и измешта њено испуњење у догађај будућности. Читано у овом кључу појам иконе нема протолошки већ есхатолошки смисао у сфери антропологије. Павле овај појам смешта у шири контекст хришћанског учења о Оваплоћењу као о пресаздавању творевине или новом стварању. Оваплоћени и васкрсли Христос је први Човек нове Божије творевине и он је истинска слика или икона Божија. Тој Христовој икони се хришћани уподобљавају и надају се њеном коначном задобијању у есхатону. Христолошко тумачење појмова „икона и подобије" представља коначно испуњење човекових капацитета да „влада или господари" над творевином јер се тек са оваплоћењем Исуса Христа васпоставља изгубљено „подобије", односно човекова свештеничка способност да, попут Бога, делује на начин који је спасоносан за творевину. Управо у контексту пресудног значаја Оваплоћења Свети Иринеј Лионски је раније говорио о „ лакоћи" са којом је човек изгубио „подобије".

„Јер у давно прошлим временима речено је да је човек створен по икони Божијој, али није (заправо) пројављен као такав; јер је Слово, по чијој је икони човек створен, још увек било невидљиво. Стога је он такође лако изгубио подобије".[40]

Разумевање појма „икона" у контексту антиохијског функционално-космолошког тумачења је релевантно и због тога што оно поставља Христа у епицентар овог појма, односно полази од Христа и његовог првосвештенства као примарне и аутентичне иконе Божије. У овом контексту, показује се да иконизовање Бога

38 Ἀλλ' ὅμως ταῦτα ἅπαντα κέκρυπται ἀπ' αὐτῶν· κέκρυπται δὲ, ἐπειδὴ ἠπίστησαν πρότεροι. Εἶτα δεικνὺς, ὅτι οὐχὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ δόξαν ἀγνοοῦσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ Πατρὸς οἱ ταύτην οὐκ ἰδόντες, ἐπήγαγεν, Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. Μὴ γὰρ μέχρι τοῦ Χριστοῦ στῇς μόνον. Ὥσπερ γὰρ διὰ τούτου τὸν Πατέρα ὁρᾷς· οὕτως ἀγνοήσας τὴν τούτου δόξαν, οὐδὲ τὴν ἐκείνου εἴσῃ. Joannes Chrysostomus *In epistulam ii ad Corinthios* (homilia 8) PG 61.456.24-32.

39 Изузетак представља можда само стих у 1Кор 11:7 где се појам „слика и слава Божија" (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ) примењује на мужа за разлику од жене која је слава мужевљева (δόξα ἀνδρός). Што се тиче употребе овог појма у *Посланици Јаковљевој* он се уопштено примењује на све људе „створене по подобију Божијем" (καθ᾽ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας) и у овом смислу ово место је вероватно најближе употреби појма у старозаветној *Књизи Постања*.

40 In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat; propter hoc autem et similitudinem facile amisit - Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγομεν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει· διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν. Adv. haer. 5.16.2, *Sources Chrétiennes* 153, 216-17. Види: Clifford 2010, 45-73.

подразумева изображавање Бога на аутентичан и исправан начин (а не, на пример, на идолопоклонички начин), описутњење Бога унутар творевине, господарење над творевином на одговоран начин и свештеничко приношење творевине Творцу ради њеног вечног постојања. У сваком случају, и поред чињенице да је појам икона Божија непропорционално заступљен у Старом Завету, односно да се њиме оперише само у уводним главама *Књиге Постања*, његова круцијална важност за хришћанско богословље почива у христолошком и сотириолошком кључу у којима се овај појам тумачи у текстовима Новога Завета. Пресаздавање човека као нове твари (καινή κτίσις) одиграва се у христолошком кључу и ово представља разлог због кога је „икона" више есхатолошки него протолошки појам по својој природи. Он се, сагласно новозаветном тумачењу, више односи на божанско обећање и испуњење онога што ће човек на крају бити, а не толико на оно што је он у почетку био, то јест на његову првобитну „пре-падну" егзистенцију. Есхатолошке конотације појма икона постају кључне за адекватну новозаветну теолошку антропологију. Управо је у овом смислу Златоустово нераскидиво повезивање антропологије и христологије од пресудног значаја. Коначно испуњење свих капацитета које је човек по свом стварању добио представља реалност која ће се остварити у есхатону и представљаће обожење (θεώσις) човека остварењем пуног јединства са Богом. Укључивање учења о обожењу неопходно је уколико се појам εἰκών καὶ ὁμοίωσις не посматра као сасвим довршен и затворен теолошки концепт. Појам стварања човека као „иконе и подобија" подразумева динамику и покрет ка све активнијем учествовању у животу Божијем, које своје пуно остварење има у светотајинској заједници са Христом.

Златоустово разумевање појма „икона и подобије" у кључу функционално-космолошког али и христолошког тумачења могло би бити продубљено додатним разјашњењем појма „репрезентовање" или „оприсутњење" које се њиме подразумевају. Значење Божијег присуства као личног присуства у Христу посредованог сабрањем Цркве, односно евхаристијским сабрањем постаје пресудно по свом значају. Следствено, било каква теолошка антропологија мора започети са разумевањем православне христологије за поимање истинског човештва.

Теодорит Кирски (393–457) је, слично Диодору и Златоустом, појам икона тумачио у смислу власти коју је Бог подарио човеку да би он господарио над остатком створеног света. У својим коментарима на *Петокњижје* Теодорит наводи неколико варијација тумачења која су до његовог времена постојала у вези са појмом „икона Божија", са освртом и на јеретике (вероватно гностике) и Јудеје.[41]

Постављајући реторичко питање шта заправо чини икону Божију Теодорит изражава исту мисао као Златоусти одбацујући идеју да икона пребива у невидљивој и нематеријалној души:

> „Шта значи „по икони"? Неки тумачи су повезивали фразу „икона Божија" са невидљивошћу душе али они нису истинито говорили. Уколико невидљивост душе сачињава икону Божију тада би анђеле, арханђеле, заједно са свим бестелесним и светим природама, са већим разлогом требало називати иконама Божијим. На крају крајева, они су потпуно слободни од тела и поседују ничим помућену невидљивост."[42]

---

41 Theodoret of Cyrus, *The Questions on the Octateuch* Vol. 1 *On Genesis and Exodus* 2007, 44-49. Уп: Theodoretus Cyrrhensis, Quaestiones in Genesim 1979, 21.11-23.14.

42 Τί ἐστι τὸ «κατ' εἰκόνα«; Τινὲς τὸ ἀόρατον τῆς ψυχῆς εἰκόνα Θεοῦ κεκλήκασιν· ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς εἰρήκασιν· εἰ γὰρ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τῆς ψυχῆς τὸ ἀόρατον, μᾶλλον ἂν εἰκόνες τοῦ Θεοῦ κληθεῖεν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι, καὶ πᾶσαι αἱ ἀσώματοι καὶ ἅγιαι φύσεις· ἅτε δὲ παντάπασι σωμάτων ἀπηλλαγμέναι, καὶ

Теодорит на овај начин одбацује егзегетски приступ који би полазио од такозване разоваплоћене антропологије. Врло је вероватно да се тумачење које он има у виду углавном односи на александријску егзегетску традицију. Добро познати пример оваквог, антрополошки редукованог, разумевања може се пронаћи у Оригеновом тумачењу:

> „Међутим, ми не разумемо да је заиста овај човек, за кога каже да је био створен „по икони", телесан. Јер обличје тела не садржи икону Божију... Али наш је унутарњи човек, невидљиви, бестелесни, непропадљиви и бесмртни онај који је створен „по икони и подобију Божијем". Јер у таквим квалитетима попут ових икону Божије је исправније разумети".[43]

Теодорит затим у потпуности одбацује становиште и свих оних који су склони другој врсти антрополошког редукционизма, то јест оних који сматрају да би садржај појма „икона Божија" требало тражити у човековом телу и такво мишљење сматра површним јер се оно заснива на буквалистичком прихватању антропоморфизама у старозаветној мисли.[44] Принципијелно посматрано, антропоморфизми које он наводи и њихово дословно тумачење били су оспоравани од стране свих хришћанских тумача и свих егзегетских школа. По Теодоритовом схватању присуство антропоморфизама у старозаветним текстовима може се најуспешније објаснити помоћу примене једноставног принципа „снисхођења" (συγκατάβασις). Наиме, термин συγκατάβασις (лат. *condescensio*) представља класичан ерминевтички принцип у јудеохришћанској егзегези, у богословском смислу, који упућује на састрадално снисхођење Божије и излазак из његове трансцедентности и оностраности са циљем стварања света и човека као и са циљем очовечења Бога Логоса.[45] У овом смислу појам συγκατάβασις је значењски веома близак појму κένωσις. У реторици пак појам συγκατάβασις функционише као принцип беседничког снисхођења стилском и образовном реципијентном капацитету слушалаца. Оба смисла, и богословски и реторички су присутни у следећем Теодоритовом исказу који оповргава антропоморфистичку егзегетску перспективу:

> „Ови простаци не схватају да је Господ Бог, говорећи људима људским (начином), прилагодио свој језик ограничењима слушалаца... Али они би требало да посвећују пажњу не само овим речима већ такође и онима које поучавају о неописивој природи Божијој".[46]

Егзегетска употреба принципа συγκατάβασις је прилично учестала и у Златоустовим тумачењима старозаветних и новозаветних текстова.[47] Овај принцип Златоусти формулише на следећи начин:

ἀμιγὲς τὸ ἀόρατον ἔχουσαι. Theodoret 2007, 48.1-7.

43 Омилија и наведено парадигматично место сачувани су у Руфиновом преводу на латински језик: „Hunc sane hominem, quem dicit ad imaginem Dei factum, non intelligimus corporalem. Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet... Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporalis, et incorruptus atque immortalis. In his enim talibus Dei imago rectius intelligitur". Origenes, *In Genesim homilia* 1.13.11-17, 2011, 50.

44 Sheridan 2015; Michaeli 1950.

45 Уп: Dreyfus1984/85, 74-86.

46 καὶ οὐ συνεῖδον οἱ ἄγαν ἠλίθιοι, ὡς ἀνθρώποις δι' ἀνθρώπων διαλεγόμενος ὁ δεσπότης Θεός, τῇ τῶν ἀκουόντων ἀσθενείᾳ τοὺς λόγους μετρεῖ... ἔδει δὲ αὐτοὺς μὴ τούτων μόνον ἀκούειν τῶν λόγων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὸ ἀπερίγραφον τοῦ Θεοῦ διδασκόντων Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 50.14-21.

47 Види нпр. његова тумачења *Књиге Постања*: *In Genesim* 26.5-6 (PG 53.213-232); 47.11-12 (PG 54.431-432); 18:20 (PG 30.10).

„(Посредством свог прилагођавања Бог жели) да нас конзистентним речима поучи да је потребна *велика тачност изреченог*, да грешници не би били осуђени на основу гласина нити да је мишљењење изговорено без доказа".[48]

Теодорит Кирски затим наводи и тумачење са којим је, како се чини, у највећој мери сагласан а које представља окосницу препознатљивости антиохијске перспективе:

"Неки учитељи су стих „начинимо човека по икони својој и подобију своме" разумели на следећи начин - након што је начинио чулну и умну творевину, Бог свега (космоса) створио је човека на крају и поставио га је као икону Себе самог посреди неживог и живог, чулног и умног, тако да би му неживо и живо могло приносити (припадајући) принос у виду брижности о Њему, а да би умне природе (бића) кроз своју бригу о Њему пројављивале своју наклоност према Творцу".[49]

Теодорит овде позитивно вреднује мишљење оних који о човеку размишљају као о створењу коме је Бог подарио иконичност да би он функционисао као спона између живе и неживе, словесне и бесловесне творевине. Штавише, циљ овакве човекове посредничке функционалности је у његовом свештеничком призвању посредством којег се сва творевина уздиже до свог Творца у непрекидном чину благодарења за своје постојање.[50] У вези са овим, човеково литургијско назначење да делује као свештеник творевине снажно је наглашено. Човек као икона и подобије је садејственик у спасењу света, свештеслужитељ који је експлицитно и активно укључен у сотириолошки процес.[51] Функционално или космолошко тумачење би следствено требало разумевати у смислу човековог учествовања у нечему што заправо Бог чини. Функција владања, управљања или господарења представља дар Божији човеку, односно, преношење сопствених сотириолошких прерогатива човеку. Штавише, ови сотириолошки прерогативи су човеку дати као бићу које постоји у заједници и то, пре свега, у еклисијалној заједници тела Христовог.

Овом тумачењу блажени Теодорит Кирски додаје и друга становишта која указују на постојање других начина уз помоћ којих се за човека може рећи да подражава свог Творца. Примера ради то је рукотворење и стварање различитих ствари и предмета, односно употреба технологије. Настанак и употреба технологије и технолошких артефаката и помагала објашњавају специфичан начин на који човек тумачи своје

48 τῇ παχύτητι τῆς λέξεως ἡμᾶς παιδεῦσαι βούλεται, ὅτι δεῖ πολλῇ τῇ ἀκριβείᾳ κεχρῆσθαι, καὶ μήτε ἀπὸ ἀκοῆς καταδικάζειν τοὺς ἡμαρτηκότας, μήτε ἄνευ ἀποδείξεως τὰς ψήφους ἐκφέρειν. Joannes Chrysostomus *In Genesim* 42.12 у: PG 54.389.18-21. У новозаветним текстовима божанско прилагођавање човеку остаје континуирани начин сотириолошке педагогије али са изразито наглашеном христолошком подлогом. Опширније види у Златоустовим тумачењима Јовановог јеванђеља: PG 59.156; 179; 273; 335-336; 347; 453. Joannes Chrysostomus, *In Joannem* (homiliae 1-88), PG 59. Упореди такође значајну студију: Rylaarsdam 2014, 55-75.

49 Τὸ τοίνυν «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν«, τινὲς τῶν διδασκάλων οὕτως ἐνόησαν· ὅτι τὴν κτίσιν τὴν αἰσθητήν τε καὶ νοητὴν πεποιηκὼς ὁ τῶν ὅλων Θεός, τὸν ἄνθρωπον διέπλασεν ἔσχατον, οἷόν τινα εἰκόνα ἑαυτοῦ ἐν μέσῳ τεθεικὼς τῶν ἀψύχων τε καὶ ἐμψύχων, καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν· ἵνα τὰ μὲν ἄψυχά τε καὶ ἔμψυχα τούτῳ προσφέρῃ, ὥσπερ τινὰ φόρον, τὴν χρείαν· αἱ δὲ νοηταὶ φύσεις, ἐν τῇ περὶ τοῦτον κηδεμονίᾳ τὴν περὶ τὸν πεποιηκότα δεικνύωσιν εὔνοιαν, Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 50.29-37.

50 Ово тумачење је могуће повезати са тумачењем Св. Григорија Ниског у спису *О стварању човека*. Gregorios Nyssenus, *De opificio hominis* 16, у: PG 44.177.37-185.55.

51 Zizioulas 2011, 134-141.

природно окружење, своје место у њему и начин свог општења са природом. Технологија на својеврстан начин представља суплемент, додатак или продужење умно-телесних капацитета којима човек, као биолошко биће, располаже. Технологија, другим речима, представља покушај унапређења наших умно-телесних капацитета која има за циљ појачавање софистицираности нашег искуства природног окружења. Посреднички капацитет представља, дакле, кључно обележје технологије. Теодорит, међутим, јасно наглашава да се овакав човеков стваралачки потенцијал бесконачно разликује од начина на који Бог ствара свет:

> „Међутим, разлика у стварању је бесконачна. Бог свега (космоса) ствара и из бивствујућег и из небивствујућег и то без труда или (протока) времена, остварујући своју вољну намеру истовремено. Човек, међутим, (који почиње са прављењем неког предмета) изискује материјал као и оруђе, планирање, разматрање, време, труд и помоћ других вештина".[52]

Мисли које је на овом месту изрекао Теодорит требало би тумачити првенствено у контексту његовог већ поменутог темељног антрополошког увида о човеку који функционише као свеза или унутрашња спона створеног света, који повезује живу и неживу природу. Прва напомена коју Теодорит сматра важном јесте да је човекова способност да опонаша свог Творца на тај начин што и сам ствара заправо бесконачно, односно онтолошки различита од Божијег стваралачког капацитета. Наиме, Бог ствара ни из чега, али и из већ створене природе без икаквог пропратног труда или временског интервала који карактеришу човеков начин стварања. Друга темељна напомена коју Теодорит изриче у вези са човековим капацитетом стварања, којим он представља икону Божију, јесте читав низ различитих аспеката стваралачког процеса од којих је најзначајнији сам, претходно постојећи (од Бога створени) материјал над којим он спроводи свој стваралачки поступак. Поред овог темељног предуслова, човеку је уз словесно осмишљавање жељених стваралачких исхода и комбиноване, синхронизоване примене више различитих вештина пресудно потребна употреба оруђа, односно технологије уз помоћу које он спроводи своје стваралачке замисли у дело. Без употребе технологије човекова власт над остатком створеног света напросто не би била могућа, чак и поред евентуалног постојања планирања и свих осталих фактора које Теодорит наводи. У сваком случају, у складу са његовом оценом чак и овакве несавршене стваралачке способности човека чине иконом Божијом:

> „Али, стварајући чак и на овакав начин, човек у извесној мери опонаша (μιμεῖται) Творца као што икона опонаша свој архетип; а икона поседује обличја (ἰνδάλματα); али спољашње појаве архетипа поседује а не и његове енергије."[53]

Антрополошки појам о створеном са-творцу може бити од солидне помоћи за истанчаније разумевање човековог назначења и призвања да у створеном свету

---

52 ἀλλ' ἄπειρον τὸ τῆς δημιουργίας διάφορον. ὁ μὲν γὰρ τῶν ὅλων Θεὸς καὶ ἐξ ὄντων καὶ ἐκ μὴ ὄντων δημιουργεῖ, καὶ δίχα πόνου καὶ χρόνου· ἅμα γὰρ τῷ βουληθῆναι παράγει τὸ δόξαν· ἄνθρωπος δὲ δεῖται μὲν ὕλης, δεῖται δὲ καὶ ὀργάνων καὶ βουλῆς καὶ ἐνθυμήσεων καὶ χρόνου καὶ πόνου καὶ τεχνῶν ἑτέρων εἰς τὴν τοῦ γενομένου κατασκευήν. Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 52.56-62.

53 ἀλλὰ καὶ οὕτω δημιουργῶν ὁ ἄνθρωπος, μιμεῖται ἁμῆ γέ πῃ τὸν ποιητήν, ὡς εἰκὼν τὸ ἀρχέτυπον· καὶ γὰρ ἡ εἰκὼν ἔχει τὰ τοῦ ἀρχετύπου ἰνδάλματα. ἀλλὰ τὸ μὲν τῶν μορίων εἶδος ἔχει, τὰς δὲ ἐνεργείας οὐκ ἔχει· Theodoret, *On Genesis and Exodus*, 52.66-70.

функционише као активни творачки чинилац.[54] Испуњавајући ово своје назначење човек неминовно функционише као технолошко биће *par excellence*. Човек би требало да активно учествује у стваралачким процесима у универзуму, иконизујући божанску стваралачку енергију. У овом контексту, појам „икона Божија" се сагледава као динамички капацитет који функционише у координатама хришћанског учења о стварању. Конкретније, он функционише у контексту учења о *creatio ex nihilo* са једне стране и *creatio continua*, са друге. Бог који је свет створио ни из чега пресаздава тај свет и овај процес је континуиран у Христу. Управо захваљујући својој могућности и капацитету да учествује у заједници тела Христовог, човек постаје и активни чинилац у непрекидном процесу стварања, односно пресаздавања света.[55] Успешност човековог учествовања у пресаздавању света је првенствено повезана са његовим познањем света у контексту свог еклисијалног искуства о есхатолошком назначењу творевине. Поврх овог искуства, његово познање творевине које он стиче посредством природних и друштвено-хуманистичких наука је такође од огромног значаја. Научна епистемологија, стога, као што је напоменуто представља трајни основ за плодотворан дијалог богословља и других научних дисциплина.

Теодорит додатно појашњава разлог због кога се човек понекада назива „богом". То је због тога што је он његова икона у поменутом смислу човекових владалачких и стваралачких капацитета које чине суштину његове узвишене титуле и његовог имена. Човеку додуше недостају енергије његовог архетипа и стварност божанске природе:

> "Тако је човек назван и „богом" јер је именован као икона Божија... али опет Бог свега (космоса) има божанску природу а не само узвишену титулу. Човек пак, као икона, поседује само име али му недостаје стварност".[56]

Као још једну опцију, која је органски повезана са претходном, по којој је он најближи осталим представницима антиохијске школе тумачења, Теодорит наводи мишљење егзегета који су тврдили да се појам „по икони Божијој" односи на човекову способност да влада над остатком творевине. Штавише, Теодорит експлицитно повезује појам икона са човековим капацитетима да, попут Бога, управља над творевином:

> „На сличан начин опет, човек царује и суди опонашајући Бога свега (космоса)".[57]

Додатно, у вези са начином „царевања и суђења" човека у космосу Теодорит у вези са тим експлицитно каже:

> „Човек је икона Божија али не ни по телу нити по души већ *једино* по својој способности да влада. Он је дакле био назван иконом Божијом због тога што му је било поверено да влада (над свим бићима на земљи, без изузетка). Жена је, међутим, с обзиром на то да је била постављена под власт мужа, слава

54 Hefner 1993, 23-51, 97-106.

55 Павлово учење о „новој твари" (καινή κτίσις) и Иринејево учење о „возглављењу" ἀνακεφαλαίωσις су непосредно повезани са овим увидом.

56 οὕτω καὶ Θεὸς ὁ ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἐπειδὴ εἰκὼν προσηγορεύθη Θεοῦ... ἀλλὰ πάλιν ὁ μὲν τῶν ὅλων Θεὸς φύσιν ἔχει θείαν, οὐ προσηγορίαν ψιλήν· ὁ δὲ ἄνθρωπος, ὡς εἰκών, τοὔνομα ἔχει μόνον, ἐστερημένος τοῦ πράγματος. Theodoret, *On Genesis and Exodus,* 54.77-82.

57 οὕτω πάλιν καὶ βασιλεύει ὁ ἄνθρωπος καὶ κρίνει κατὰ μίμησιν τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ. Theodoret, *On Genesis and Exodus,* 54.71-72.

мужевљева, то јест, икона иконе. Јер она такође влада над другим створењима али јој је било одређено да се покорава мужу".[58]

Тумачећи Павлове речи: „Али муж не треба да покрива главу, јер је слика и слава Божија; а жена је слава мужевљева" (1Кор 11:7) блажени Теодорит у наведеном одељку, попут свих античких аутора који су писали на грчком језику наизменично користи термине ἄνθρωπος (човек или људско биће) и ἀνήρ (човек, мушкарац, муж). Употреба ових термина, међутим, нема за циљ никакву родну искључивост већ иза ње стоји свеобухватна и инклузивна антрополошка перспектива. Ово Теодорит чини недвосмислено јасним тумачећи речи које отварају Псалтир (μακάριος ἀνήρ - блажен муж – Пс 1:1) на такав начин да се оне односе истовремено и равноправно на оба пола и да изречени благослов не би требало разумевати у смислу да он искључује женски род из врлинског живота и постизања блаженства.

Израз „блажен", стога, представља плод савршенства када је о врлини реч... На овај начин вештина у врлини као свој плод има божанско блаженство. Међутим, нико ко види да је једино мушкарац (ἄνδρα μόνον) овде проглашен блаженим не би требало да мисли да је женски род лишен овог блаженства. Нити је Господ Христос произносећи блаженства у мушком роду искључио жене из задобијања врлине. Његова реч обухвата и мушкарце и жене.[59]

Интересантно је да је, тумачећи ове исте Павлове речи, Дидим Слепи, иако представник ривалске, александријске егзегетске традиције у раном Хришћанству, експлицитно наговестио идентичну могућност тумачења значења појма „икона и подобије". У свом делу у коме интерпретира *Књигу Постања* Дидим каже следеће:

„Постоји дакле потреба да се истражи како је човек постао икона и подобије Божије. Павле је у својој мудрости овај термин применио на човека рекавши: „Али муж не треба да покрива главу, јер је икона и слава Божија". Дакле, показало се да он није икона по својој сложености. Јер један је елемент бестелесан и умне суштине а други има тело са спољашњом формом. Засигурно постоји потреба да се на другачији начин разуме његово постојање као иконе и подобија. Створивши дакле све као Владар и Предводник свега - јер као Творац Он је Владар и Цар - створио је човека тако да он исто влада над дивљим зверима, стоком, птицама, показавши да је човек икона по својој способности да влада".[60]

---

58 Εἰκὼν Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, οὔτε κατὰ τὸ σῶμα, οὔτε κατὰ τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ κατὰ μόνον τὸ ἀρχικόν. Ὡς ἁπάντων τοίνυν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς τὴν ἀρχὴν πεπιστευμένος, εἰκὼν προσηγόρευται τοῦ Θεοῦ. Ἡ δὲ γυνὴ ὡς ὑπὸ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἐξουσίαν τελοῦσα, τοῦ ἀνδρός ἐστι δόξα, καὶ οἷον εἰκόνος εἰκών. Ἄρχει μὲν γὰρ καὶ αὐτὴ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ὑποτετάχθαι τῷ ἀνδρὶ προσετάχθη. Theodoretus Cyrrhensis, *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, PG 82.312.34-41.

59 Τὸ οὖν μακάριος ὄνομα τῆς κατ' ἀρετὴν τελειώσεως ὑπάρχει καρπός... οὕτως καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιστήμη καρπὸν ἔχει καὶ τέλος τὸν θεῖον μακαρισμόν. Μηδεὶς δὲ ἄνδρα μόνον ὁρῶν ἐνταῦθα μακαριζόμενον, ἐστερῆσθαι νομίσῃ τοῦδε τοῦ μακαρισμοῦ τῶν γυναικῶν τὸ γένος. Οὐδὲ γὰρ ὁ Δεσπότης Χριστὸς ἀῤῥενικῶς τοὺς μακαρισμοὺς σχηματίσας ἀπηγόρευσε ταῖς γυναιξὶ κτῆσιν τῆς ἀρετῆς. Συμπεριλαμβάνει γὰρ τοῖς ἀνδράσι καὶ τὰς γυναῖκας ὁ λόγος. Theodoretus Cyrrhensis, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80.868.19-34

60 Ἐρευνητέον οὖν πῶς κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος γέγονεν. Καὶ γὰρ καὶ ὁ σοφώτατος Παῦλος τούτῳ τῷ ὀνόματι ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου χρώμενός φησιν· «Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων.« Δέδεικται δὲ ὅτι οὐ κατὰ τὸ σύνθετος εἶναι εἰκών ἐστιν· ὁ μὲν γὰρ ἀσώματος καὶ νοερὰ οὐσία ἐστίν, ὁ δὲ σῶμα ἔχει μεμορφωμένον. Ἑτέρως ἄρα δεῖ λαβεῖν τὸ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν αὐτὸν γεγονέναι. Ὁ Θεὸς οὖν πεποιηκὼς τὰ ὅλα πάντων τε ἄρχων

Из наведених мисли блаженог Теодорита Кирског могу се јасно сагледати домети типично антиохијског функционалног или космолошког приступа тумачењу библијског учења о човеку као „икони и подобију" Божијем. Истовремено, дијалошки капацитети и богословска комплементарност коју на више различитих нивоа разоткрива антиохијски приступ представља изузетно сведочанство о виталности и релевантности ове древне ранохришћанске богословске традиције.

Закључак

Иако егзегетска разматрања антиохијских богослова на тему појма εἰκών καὶ ὁμοίωσις нису квантитативно опширна, макар она која су дошла до нас, могли бисмо да кажемо да су приступи Диодора, Златоустог и Теодорита у довољној мери међусобно компатибилни и да је могуће говорити о специфичном антиохијском разумевању ове теме. Пре свега, њихово утемељење у традиционалном антиохијском литерарном приступу и њихова укорењеност у семитској егзегетској традицији подразумева да појам εἰκών καὶ ὁμοίωσις упућује уједно и на човеково тело и на његову душу као нераскидиво, композитно јединство. Ово подразумева да се појам икона не смешта ексклузивно у раван разоваплоћеног, словесног сегмента човековог бића. У контексту семитског разумевања пренаглашавање ноетичког аспекта човекове личности одговарао би радије паганским грчко-римским религиозним и филозофским идејама у вези са антропологијом. Последично, телесни аспект човековог постојања снажно је наглашен у антиохијској егзегези баш као што су наглашене и последице које проистичу из једне овакве композитне антропологије. Насупрот овоме, сваки антрополошки редукционистички приступ подразумевао би кривотворење онога што је у антиохијском егзегетском и богословском приступу било кључно, а то је утемељење теолошког дискурса, по преимућству, на ономе што библијски текст дословно говори.

Из овог разлога, приликом тумачења појмова „икона и подобије" требало би имати у виду да је, као што је већ поменуто, појам „владања" над остатком творевине један од дефинишућих аспеката а не само изведеница или последица. Другим речима, човек иконизује Бога оним што он чини, а то је, сагласно промислу Божијем, његова власт и сувереност над творевином. Са друге стране, упражњавање ове власти и господарења истиче у први план не само умне, ноетичке антрополошке аспекте већ подједнако и физичке или телесне аспекте. Човекова вештаственост је дакле неизоставно укључена у адекватно разумевање појма икона и подобије јер је она делатна у процесу упражњавања господарења, односно без ње је овај процес практично потпуно незамислив. Са друге стране, наглашавање значаја човекове телесности одлично кореспондира са оновременим блискоисточним паралелама које су у икони или слици обавезно видели нешто опипљиво, видљиво и материјално а то је кип или статуа владара која обзнањује његову власт и присуство.

Предности антиохијског функционалног или космолошког тумачења би могле бити резимиране на следећи начин:

1. Ово тумачење је, по свему судећи, најближе оригиналној ауторовој интенцији у свештеничком наративу *Књиге Постања*. Ово је вишекратно потврђено истраживањима у оквиру савременог библијског богословља а теме које су вероватно биле најзначајније су следеће - Бог ствара свет да би пројавио своју славу и да би се читав

καὶ προ<ηγ>ητὴς ὑπάρχων – ὡς γὰρ δημιουργὸς οὕτω καὶ ἄρχων καὶ βασιλεύς ἐστιν – ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ὥστε καὶ ἄρχειν τῶν δι' αὐτὸν γενομένων θηρίων, κτηνῶν, πτηνῶν, δείκνυσιν εἰκόνα κατὰ τὸ ἄρχειν ἑαυτοῦ εἶναι τὸν ἄνθρωπον. Didymus Caecus, *In Genesim* 57.2-14, 1976.

космос од стране човека разумевао као нерукотворени храм који објављује творачку и промислитељну премудрост Творца. Приповест о стварању света представља јасан индикатор о блиској повезаности живе и неживе творевине са њиховим Творцем. Ова блискост и повезаност Бога и његове творевине учињена је очигледном додељивањем специјалне функције, односно одговорности човеку, као круни целокупне творевине. Човекова одговорност се огледа првенствено у стварању човека по „икони и подобију" Божијем и његовим капацитетом да влада и господари остатком творевине.

2. Функционално или космолошко тумачење не претендује на ексклузивност већ собом може потенцијално обухватити и друге ерминевтичке приступе. Наиме, функционално тумачење не негира да је човек словесно, слободно, самотрансцедентно и релационо биће. Напротив, сви ови аспекти човековог постојања су савршено компатибилни са функционалним тумачењем. У овом смислу, егзегетске конотације које имплицира функционално-космолошко тумачење не би требало игнорисати јер би то значило деисторизацију старозаветног наратива. Са друге стране, подједнако није препоручљиво занемарити шира ерминевтичка и теолошка разматрања која происходе из христолошког, пневматолошког и супстанцијалног тумачења. Другим речима, појам εἰκών καὶ ὁμοίωσις обједињује и структуралне и функционалне аспекте човековог бића, али је спој ова два аспекта најизраженији и најприближнији испуњењу свог назначења у специфичном пројављивању ове синтезе у свештеничком призвању које подразумева прослављање и оприсутњење Бога у творевини (односно његове премудрости и промислитељне љубави и господарења) и узношења творевине Творцу у саборном чину литургијског приноса. Многострано тумачење појма икона подразумева да се оно не може свести само на један од капацитета који су својствени човеку, а да то истовремено не подразумева својеврсну редукцију и, последично, мањкавост оваквог приступа. У овом смислу, уместо редукције само на једну карактеристику или капацитет, тумачење би требало да обухвати човекову личност у њеној целокупности. У контексту овог тумачења, појам εἰκών καὶ ὁμοίωσις истовремено укључује и човекове структуралне капацитете (словесност), релационе (слободу воље, богочежњу) и функционалне капацитете (господарење над творевином Божијом). Ови приступи су, међутим, веома различити у односу на то где лоцирају икону - у сфери онога што је у домену индивидуалног, или пак у сфери онога што је заједничко, а ово представља чинилац на који би требало обратити нарочиту пажњу. Структурални или супстанцијални приступ појам икона више смешта у домен индивидуалног, а функционални приступ недвосмислено указује на контекст политичког друштва и еклисијалне заједнице као парадигматичног *modus operandi* човековог бића. У сваком случају, различити приступи тумачењу појмова икона и подобије нису нужно међусобно искључиви, то јест они се могу (и морају) узајамно допуњавати.

3. Функционално или космолошко тумачење снажно наглашава припадност човека остатку творевине и његову свештеничку, сотириолошку одговорност за њу. Човекова еклисијална егзистенција и литургијска одговорност за творевину су недвосмислено снажно наглашене у контексту овог тумачења појмова εἰκών καὶ ὁμοίωσις. У овом смислу, очигледна предност антиохијског тумачења подразумева првенствено експлицитно наглашавање човекове јединствене улоге служења, или прецизније свештенослужења, унутар целокупног створеног света. Свест о актуелности оваквог тумачења је појачана последњих деценија услед драматичног суочавања са еколошком кризом савременог света и увиђањем капацитета које космолошко или функционално тумачење омогућава за што брже и успешније превазилажење ове кризе. Наиме, у контексту спознаје чињенице да је човек у великој мери пропустио прилику да се према остатку творевине понаша одговорно, да јој служи и да над њом влада на начин који ће

јој обезбедити егзистенцију без угрожавања њених виталних функција, функционално тумачење појма „икона и подобије" отворило је нове перспективе за подсећање на изворно значење Божије заповести о „владању и господарењу" (κατακυριεύσατε καὶ ἄρχετε, Пост 1:28) над живом и неживом творевином.

Антиохијска функционална или космолошка перспектива у тумачењу појмова „икона и подобије" је све учесталије заступљена у савременој старозаветној библијској егзегези. Међутим, и поред њене уверљивости потребан је додатни напор за њено усаглашавање са христолошким димензијама које ови појмови имају у новозаветним текстовима. Наиме, да би се функционално тумачење прикладно усагласило са новозаветним христолошким тумачењем неопходно је разјаснити шта се под „функционисањем" или „функцијом" у контексту појма „икона" заправо подразумева. За почетак, чини се саморазумљивим да се функционално тумачење првенствено доведе у везу са човековим господарењем, односно управљањем над остатком Божије творевине. Даље, ово подразумева заправо добро и скрупулозно служење творевини или, другим речима, такво управљање које би се путем уздржања, аскезе и обазривости разликовало од себичне доминације над творевином и не би угрожавало њено нормално функционисање и опстанак. Иако је овакво „еколошко" размишљање свакако унеколико анахроно јер представља идеју рођену из модерног ума и у контексту модерних проблема угрожавања природног окружења који су настали након Индустријске револуције, чини се да је основна идеја, макар у нуклеусу, присутна већ у старозаветним наративима из *Књиге Постања*.

У овом контексту, појам εἰκών καὶ ὁμοίωσις, схваћен у оквирима антиохијског функционалног или космолошког тумачења али у перспективи христолошке новозаветне перспективе, не би требало да подразумева напросто човеков капацитет да делује или функционише у складу са својим природним својствима већ радије да упућује на богословске појмове благодати и призвања којим се његова природна својства и енергије саображавају Божијем промислу о његовој творевини. Ово, другим речима значи да појам „икона" не би требало да буде разумеван на натуралистички начин већ на пневматолошки и еклисијални начин, као обзнањивање Божијег промисленог присуства у његовој творевини. Ово Божије присуство остварује се посредством стварања човека по својој икони и његовог призвања да у творевини обзнањује славу Божију и да творевину чува и узноси њеном Творцу у евхаристијском чину благодарења. Овакав начин разумевања функционалног тумачења појма икона у великој мери се приближава новозаветним христолошким конотацијама које овај појам има. На крају крајева, инсистирање на телесном аспекту човековог постојања је непосредно повезано са Христовим оваплоћењем и васкрсењем. У контексту јаснијег разумевања ове проблематике од велике помоћи је ранохришћанска типолошка егзегеза јер у њеном контексту старозаветни наратив из *Књиге Постања* чува свој интегритет, али истовремено бива отворен за месијанско и христолошко тумачење којим се човекова функција господарења творевином разоткрива у пуноћи њеног историјског и есхатолошког смисла. У сваком случају, оно што пресудно карактерише човека је једна врста рефлективног или одражавајућег начина постојања. Човек, и тиме је он пресудно различит од остатка творевине, има капацитет да, благодаћу Духа Светог, одражава или иконизује Бога и да остварује његово прусутво у творевини. Уколико пак човек ову своју функцију и благослов не извршава на начин који има сотириолошке, еклисијалне и космолошке конотације, он тада заправо престаје да иконизује Бога и његову промислитељну љубав према створеном свету већ пројављује нешто сасвим друго, а то су егоизам и кратковидост својих себичних анестезирајућих и неживотворних инстиката.

Литература

Примарни извори

Аристотел (2012): *О души*, Слободан Благојевић, прев. и комент., Београд: ΠΑΙΔΕΙΑ.

Aristobulus Judaeus (1970): *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Denis, A. M., ed., Leiden: Brill.

Aristotel (1992): *Nikomahova etika*, Ladan, Tomislav, прев., Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristoteles (1962[2]): *Ethica Nicomachea*, Bywater, I., ed., Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1967): *De anima*, Ross, W. D., ed., Oxford: Clarendon Press.

Clemens Alexandrinus (1960[3]): *Stromata*, in: Stählin, Otto, et al., eds., *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52(15), 17, Berlin: Akademie-Verlag.

Didymus Caecus (1976): *In Genesim*, у: Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse, *Sources chrétiennes* 233 (P. Nautin, Editor: L. Doutreleau, прир.), Cerf: Paris.

Diodorus Tarsensis, *Fragmenta ex Catenis in Genesin* PG 33.

Gregorios Nyssenus (1858): *De opificio hominis*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 44, Paris: Imprimerie Catholique.

Gregorius Nazianzenus (1858): *In theophania* (Orat. 38), in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 36, Paris: Imprimerie Catholique.

Irenaeus Lugdunensis, (1965): *Adversus haereses* 4, in: Rousseau, Adelin, ed., *Sources Chrétiennes* 100, Paris: Cerf .

Irenaeus Lugdunensis, (1969): *Adversus haereses* 5, in: Rousseau, Adelin, ed., *Sources Chrétiennes* 153, Paris: Cerf.

Irenaeus Lugdunensis, (1974): *Adversus haereses* 3, in: Rousseau, Adelin, ed., *Sources Chrétiennes* 211, Paris: Cerf.

Joannes Chrysostomus (1862): *In Genesim*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 53, Paris: Imprimerie Catholique.

Joannes Chrysostomus (1862): *In Joannem*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 59, Paris: Imprimerie Catholique.

Joannes Chrysostomus (1860): *In epistulam ad Colossenses*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 62, Paris: Imprimerie Catholique.

Origenes Alexandrinus (1968): *Contra Celsum*, in: Borret, Marcel, ed., *Sources chrétiennes* 136, Paris: Cerf.

Origenes Alexandrinus (2011): *In Genesim homilia* 1.13.11-17, у: Peter Habermehl (прир.), Die Homilien zum Buch Genesis (*Origenes Werke mit deutscher Übersetzung*. Band 1/2), Berlin & Boston: De Gruyter.

Origenes Alexandrinus (2017): *De principiis*, in: Behr, John ed. and transl., Origen, *On First Principles*, Vol. 1, *Oxford Early Christian Texts*, Oxford: Oxford University Press.

Theodoret of Cyrus (2007): *The Questions on the Octateuch* Vol. 1. *On Genesis and Exodus* (ревизија грчког текста из мадридског издања John F. Petruccione, превод на енглески, увод и коментари Robert C. Hill), *The Library of Early Christianity* Vol. 1, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Theodoretus Cyrrhensis (1860): *Interpretatio in Psalmos*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 80, Paris: Imprimerie Catholique.

Theodoretus Cyrrhensis (1864): *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, in: Jacques, Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* 82, Paris: Imprimerie Catholique.

Theodoretus Cyrrhensis (1979): Quaestiones in Genesim, in: *Theodoreti Cyrensis quaestiones in Octateuchum* (N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos, прир.), Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 17, Madrid: Poliglota Matritense.

Секундарна литература

Anderson, Bernhard W. (1994): „The Priestly Creation Story: A Stylistic Study", *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives* Minneapolis: Fortress, 42-55.

Brown, William P. (1993): „Divine Act and the Art of Persuasion in Genesis 1", in: Graham, M. Patrick, Brown, William P. & Kuan, Jeffrey K., eds., *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, Sheffield: JSOT Press, 19-32.

Brueggemann, Walter (1982): *Genesis*, Atlanta: John Knox.

Burghardt, Walter J. (1957): *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*, Woodstock: College Press.

Clifford, Ando (2010): „Praesentia numinis. Part I: The Visibility of Roman gods", *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 5, 45-73.

Clines, David J. A. (1968) „The Image of God in Man", *Tyndale Bulletin* 19, 53-103.

Cortez, Marc (2010): *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, London & New York: T&T Clark.

Curtis, Edward M. (1992): „Image of God (OT)", *The Anchor Bible Dictionary* (David Noel Freedman et al., eds.), New York: Doubleday, 3.389-91.

Dreyfus, François (1984/85): „Divine Condesendence (synkatabasis) as a Hermeneutic Principle of the Old Testament in Jewish and Christian Tradition", *Immanuel* 18, 74-86.

Ferrarin, Alfredo (2000):"Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus", *The Review of Metaphysics* 54/2, 289-319.

Hamilton, Victor P. (1990): *The Book of Genesis, Chapters 1–17* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Eerdmans.

Harris, Mark (2013): *The Nature of Creation: Examining the Bible and Science*, Durham: Acumen.

Herzfeld, Noreen (2012): "In Whose Image? Artificial Intelligence and the Imago Dei", in: Stump, J.B. & Padgett, Alan G., eds., *The Blackwell Companion to Science and Christianity*, 500-509.

Jüngel, Eberhard (2014): "Humanity in Correspondence to God. Remarks on the Image of God as a Basic Concept in Theological Anthropology", *Theological Essays I* (John Webster, trans.), London & New York: Bloomsbury, 124-153.

Mariés, Louis (1933): *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes: la tradition manuscrite. 2 Mss. nouveaux. Le Caractère diodorien du commentaire* (Collection d'études anciennes), Paris: Les Belles Lettres.

McLeod, Frederick G. (1999): *The Image of God in the Antiochene Tradition*, Washington: Catholic University of America Press.

Michaeli, Frank (1950): *Dieu a l'image de l'homme: Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchatel & Paris: Delachaux & Delachaux et Niestlé.

Middleton, J. Richard (2005): *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids: Brazos.

Myers, Allen C., et al. (1996): „Priestly Document", *The Eerdmans Bible Dictionary*, Grand Rapids: Eerdmans.

Pannenberg, Wolfhart (2004[2]): *Systematic Theology* Vol. 2, London & New York: T&T Clark.

Rad, Gerhard von (1962): *Old Testament Theology*, Vol. 1: *The Theology of Israel's Historical Traditions* (D. M. G. Stalker, trans.), New York: Harper & Row.

Rad, Gerhard von (1972): *Genesis: A Commentary* (John H. Marks et al., trans.), Philadelphia: Westminster.

Rylaarsdam, David (2014): *John Chrysostom on Divine Pedagogy. The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford: Oxford University Press.

Sheridan, Mark (2015): *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*, Downers Grove: IVP Academic.

Skinner, John (1910): *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, New York: Charles Scribner's Sons.

Stek, John H. (1990): „What Says the Scripture?", *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation* (Howard Van Till et al.eds.), Grand Rapids: Eerdmans, 203-65.

Szerszynski, Bronislaw (2012): "The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of the Human", *Oxford Literary Review* 34/2, 165–84.

Tarus, David (2016): "Imago Dei in Christian Theology: The Various Approaches", *Online International Journal of Arts and Humanities* 5, 18-25. Приступљено: 06.12.2019. https://www.academia.edu/26235190/IMAGO_DEI_IN_CHRISTIAN_THEOLOGY_THE_VARIOUS_APPROACHES

Tigay, Jeffrey H. (1984): „The Image of God and the Flood: Some New Developments", in: Shapiro, Alexander M. & Cohen, Burton I., eds., *Studies in Jewish Education and Judaica in Honor of Louis Newman*, New York: Ktav, 169-82.

Wenham, Gordon. J. (1987): *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, Waco: Word.

Westermann, Claus (1984): *Genesis 1-11: A Continental Commentary* (John J. Scullion, trans.), Minneapolis: Augsburg.

Zizioulas, John D. (2011): „Proprietors or Priests of Creation?", in: Tallon, Luke Ben, ed., *The Eucharistic Communion and the World*, London & New York: T&T Clark, 134-141.

Zdravko Jovanović

COSMOLOGICAL OR FUNCTIONAL INTERPRETATION OF THE NOTION εἰκών καὶ ὁμοίωσις IN THE THEOLOGY OF THE WRITERS OF THE ANTIOCHIAN SCHOOL

The enigmatic notions of "image and likeness" from the story of the creation represent the starting point of Judeo-Christian anthropology, which influenced New Testament thought, but also later patristic thought and contemporary theological anthropology. The present paper explores the capacities and mutual relationship of the structural and cosmological interpretation characteristic of the Antiochian theological tradition. Man's capacity for rational thinking, the capacity for abstract and symbolic thinking, free will, moral self-awareness, self-transcendence, emotionality, awareness of spiritual realities, sense of aesthetics, which characterize structural interpretation are compared with man's role and ministry assigned to man by God, which concern his representation of God within creation, in the sense of his management and authority over all other created living beings and over "all earth". The comparison is carried out in the context of the proximity of both ways of interpretation to the original understanding of the Old Testament writers, as well in the context of possible connotations of individualism, separation of man and the rest of creation, and the implications of interpretation in theological, liturgical, political and technological practice in the coordinates of contemporary culture.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 95-106*
УДК 271.2-31
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.5

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

КИНЕТИЧКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ТАЈНОВОДСТВЕНОГ САЗНАЊА У CORPUS DIONYSIACUM

Апстракт: *Тајноводствени начин сазнања произилази из боговодстава која се збивају унутар светодуховског начина постојања Цркве Христове. Због тога и црквено предање пројектује управо тајноводствени начин сазнања који отвара пут разумевању богодејствених димензија постојања човека и света. Божанствени Дионисије Ареопагит сведочи о гносеолошком јединству између наизглед самосвојне библијске перспективе сазнања и сазнања проистеклог из начина постојања Цркве Христове. Црквено предање чини богослужбени и литерарни симболизам (библијски, светоотачки) јединственим. Притом, богослужбено-литерарни симболизам једном својом богодејственом страном окренут је и чулној страни живота. Но, и поред те чињенице човек као (и сам) тајноводствена стварност сазнаје тајне постојања на начин на који их само Бог открива човеку. Начини којима човек у умственој сфери свога постојања идеолошки поставља своје мисли, идеје или животне планове, нејчешће су у колизији са реалношћу спољног, физичког света. Међутим, тајноводствени начин сазнања не представља пасивно сазнавање необавезујућих чињеница, већ благодатно сазнање Онога који је наш Источник и наш Покрет ка сваком истинском сазнању.*

Кључне речи: *знање, разум, богопознање, потврдно сазнање, одречно сазнање, тајноводствено сазнање, Бог, Црква.*

Уводна реч о основним захтевима православне гносеологије

Божија заповест првим људима у рају односи се на забрану кушања плода са дрвета *знања* (דעת-*даат*) добра и зла (уп. Пост 2, 16-17), док постојање рајског *Дрвета Живота* литерарно-симболично говори заправо о онтолошкој потреби првих људи у Рају да кушају плодове христоликог живота као дара Духа Светог. То би значило да су први људи по божанском Промислу требали бити обучени у врлину како би био остварив догађај по коме би *оно што је смртно било прогутано од Живота* (уп. 2Кор 5, 4). Отуда и литерарно-симболична синтагма - *Дрво Живота*. Човек је између понуђеног вечног живота и дрвета знања добра и зла изабрао заправо *стварност* скривену иза библијских литерарних симбола *знања добра и зла*. У оба случаја (дакле, и у случају знања добра и зла, и у контексту кушања од Дрвета живота) реч је о сазнању. Сазнање проистекло из *кушања плода са дрвета познања добра и зла* (уп. Пост 3, 6) пројектује, рекли бисмо, хоризонталну раван чулног сазнања којим се послепадни човек свакодневно служи. Међутим, кушање плодова са Дрвета Живота говори заправо о потпуно другачијој врсти сазнања. Оно се открива као сусрет, или (по)знање присуства Божијег у свакодневици људског живота. Сазнање у том случају није знање човека „о нечем спољашњем“, већ

представља *са-знање*, односно, знање у коме Бог види, гледа, или (по)зна(је) човека, али и човек види, гледа, или (по)зна(је) Бога по мери сопствене пријемчивости за божанско. Првородни грех лишио је *човека* и *човечицу* овакве врсте сазнања, тако да у случају послепадног начина сазнања постоји чулима условљено закашњење човековог ума према ономе што сазнаје, и ово гносеолошко *кашњење* првородни грех увео је као константу у послепадни начин човековог сазнања. Могли бисмо рећи да су први људи одабрали *чулима одређујући, односно, последујући начин сазнања* праћен неизбројивим душевним и телесним невољама. Због тога сматрамо упитним запажање које износи Артнер, по коме је кушање плода са дрвета познања добра и зла открило првим људима „екстазу знања, а лишће дрвета болно га је прикрило. Еликсир за просветљење истовремено је и лек за прикривање: дрво је и добро и зло“[1]. Међутим, екстатичко знање не можемо поистоветити са познањем добра и зла; познање добра и зла пре говори о егоистичком, а не изступном знању. *Дрво познања добра и зла* није литерарни символ у коме је скривено познање *добра* (а у Артнеровом случају „просветљење“) већ познање и надасве-живот у антагонистичком начину постојања. Испитајмо сада шта је то што „познање добра и зла“ чини деструктивним, проблематичним?

По својој природи послепадни човек започиње процес чулног сазнања *појединачним начином сазнања*. Овај начин сазнања тежи потпуном апстраховању свега онога што није непосредни предмет сазнања. Другим речима, уколико је нека нежива ствар искључиви, односно, темељни предмет сазнања човек у времену у коме сазнаје мора потпуно одбацити све оно што је у непосредној околини сазнаваног предмета, било да су у питању неживи предмети или жива бића. Ако овакав начин сазнања представља предуслов потоњег гносеолошког искуства намеће нам се питање: да ли је тај „природни“ начин сазнања истовремено и једина човекова могућност сазнања?

Када говори о знању Аристотел дефинише човека као биће које по својој природи жуди за знањем (уп. Μετὰ τὰ φυσικά 980a1)[2], и Аристотел разликује *стваралачко, практично* и *теоретско* знање. *Стваралачко знање* односи се на знање разних вештина помоћу којих човек ствара материјална добра потребна за свакодневни живот. *Практично знање* односи се на човеково понашање, и оно је везано за етику као и за политичке видове људског живота (уп. Ἠθικά 1094a26-27). У *теоретска знања* Аристотел убраја математику, физику и тзв. прву философију која је „теоретско знање првих начала и узрока (ствари)“ (Μετά τὰ φυσικά 982b9-10). Аристотелова подела знања налази и данас своје место у критичко-историјским методологијама научних истраживања. Аристотел је засигурно један од мислилаца који су литерарно трасирали идеју о поступном историјском развоју, односно, еволуцији мишљења, идеју коју ће креатори модерних образовних система преко дарвинистичке и материјалистичке идеологије ширити као историјски несумњив научни аксиом. Аристотел наиме наводи:„...људи су због дивљења и сада, *као и испрва*, почели философирати, дивећи се *на почетку* површним појавама које не стоје, да би (мало) по мало надаље били у недоумици о важнијим (стварима)...(а) онај који недоумује и чуди се, слути да је у незнању, (и) како може постојати митољубиви философ, јер миту приличи дивљење“ (Μετά τὰ φυσικά 982b11-15)[3].

Будући да Православно предање Цркве сведочи о другачијим димензијама сазнања, од Аристотела записана подела знања не може бити релевантна или

1 Artner, 2021, 8.

2 Аристотел на одговарајућем месту наводи речи: „Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει“.

3 Да Аристотелово тумачење квалитативног развоја философске мисли, те односа митологије и философије просто не стоји, погледај више о историјској заснованости митологије код, Петровић 2020, 157-170.

употребљива за наше основне гносеолошке захтеве, а њих чини захтев за сазнањем симболичне творевине око нас произишле из Руку Божијих, као и захтев за многим тајноводственим степенима богопознања. Због тога сада обраћамо пажњу на гносеолошке аспекте библијског предања Цркве Христове у којима знање, или познање, или сазнање припада другачијим хоризонтима сазнања од оних које нам је из свог умствено-силогистичког нивоа сазнања понудио Аристотел.

Гносеолошки аспекти Православно-хришћанског начина сазнања

Започећемо ово поглавље интересантним запажањем Едите Штајн (Edith Stein), пруске Јеврејке, која говори о пореклу знања. Знање је по њеном мишљењу везано за *заједницу*[4]. Ауторка наиме указује на важност *другог* за процес самосазнања[5], што значи да такво знање „као и свака осетилна вредност постаје релевантно за (саму) структуру личности“[6]. По мишљењу Штајнове самосазнање је веома важно за самовредновање. У њеној анализи знања као таквог, реч је заправо о „когнитивном стремљењу и когнитивној вољности“[7], и Штајнова уводи појам *емпатије* као конститутивни гносеолошки елемент који нам омогућује да појаснимо себи шта нисмо, или шта смо мање или више у односу на неког другог[8]. На тај начин, *други* је неопходан за наш процес самосазнања и самовредновања. Но, и поред тога, Едита Штајн попут Аристотела говори о примењивим гносеолошким претпоставкама човековог сазнања у хоризонталној, односно, социјалној равни људског живота.

Међутим, православно-хришћански тајноводствени начин сазнања превазилази дејства *когнитивних стремљења и когнитивне вољности*, и поставља у први план боговодства *Онога Кога нико никада није видео, а Кога објављује Син Који је у наручју Очевом* (уп. Јн. 1, 18). Поменимо још и речи божанственог Дионисија Ареопагита који говори да се „од светлећих нам зора свештених Речи уздижемо, и њима светловођени ка богоначалним химнама, просветљени (њима) *надсветски* и ка свештеним химнословљима предображени (τυπούμενοι), гледамо симетрично кроз њих дароване нам богоначалне светлости, и појемо добродарно начало сваког свештеног светлојављања, као што је оно (Начало) себе предало у свештеним Речима“[9]. Из овог *незнатног* примера Дионисијевих светодуховских тајноводстава закључујемо да атрибут *надсветски* бива употребљив и када су у питању човекова просветљења припадајућа очигледно библијском наслеђу, односно, литерарно-симболичним димензијама црквеног предања.

Православна хришћанска гносеологија почива на тајноводственом начину сазнања које произилази из динамичних јерархијских структура у самом односу Бога и његове творевине. Овај динамизам боговодственог процеса сазнања није пасиван, већ дејствен, односно, активан чин. Иако, површно узевши, тајноводствени начин сазнања може асоцирати на некакву алегоријску или метафоричку, или пак на некакву затворену перспективу сазнања, могућност за тајноводствено сазнање надасве је прирођена (или *по*

4 Уп. Stein 1989, 21-22. Сведоци смо да се знање и у високим школама преноси као знање појединца, професора.
5 Уп. Stein 1989, 116.
6 Stein1989, 107.
7 Stein1989,108.
8 Уп. Stein 1989, 116. Ауторка емпатију поставља у контекст естетике, етике, затим као *когнитивни извор страног искуства*, и емпатија иако нема карактер спољне перцепције, она има нечега заједничког са спољном перцепцијом будући да је „објекат у оба случаја присутан овде и сада“ Stein 1989, 1; 7.
9 ΔιονύσιοςΆρεοπαγίτηςPG 3, 589B.

природи - κατὰ τὴν φύσιν) словесној димензији човекове личности. Другим речима, човек као онтолошка свеза свеколике творевине са Богом и сам представља тајноводствено биће, или боље речено, тајноводствену стварност. Због тога нам се намеће питање: да ли човек својим силама самога себе познаје онаквим каквим он заиста јесте, или је самосазнање сопственим силама искуствени процес дијаболичног убеђења о себи, или умишљено идолопоклоњење самом себи?[10]

Нека би нам иницијално у том смислу послужиле речи једног стиха књиге о Јову које долазе до нас из превода Седамдесеторице, а које гласе: „а ти (по)знај себе, ако си шта учинио (σὺ δὲ γνῶθι σεαυτῷ εἴ τι ἔπραξας)“ (Јов 5, 27). Ако обратимо пажњу на старојеврејски библијски текст наилазимо на много комплекснија значења истог стиха књиге о Јову. Наиме, глагол *знати* сачињен је од три старојеврејска идеограма, од којих је први י (јуд) са значењем *рука* (יד - *јад*), други је ד (דלת - далет, односно, *делет*) са значењем *врата*, а трећи је ע (עין-ајин) са значењем-*око*. Запажамо да реч *знање* (ידע-*јада*) у идеограмско-ерминевтичкој равни старојеврејског језика подразумева некакво *гледање,* односно, *виђење* (вједјеније), и овај, трећи по реду идеограм ствара заправо недоумицу о каквом „гледању или виђењу“ је овде реч. Да ли је у питању искључиво човеково *гледање* на неки предмет сазнања, или сам процес сазнања идеограмски *подумује још неку личност*?

Процес сазнања неживих ствари подразумева, рекли бисмо, *једносмерно сазнање*, због тога што човек сазнаје неку ствар, али истовремено та иста ствар не сазнаје човека. Међутим, у поменутом старојеврејском глаголу очигледно да се ради о врсти сазнања по коме двојственост „субјекат-објекат“ заправо не постоји. Због чега? Хоризонти старозаветног литерарног симолизма откривају се промислом Божијим у новозаветном предању Цркве Христове. Тако, на пример, идеограм ד (*далет*) говори нам о присуству Онога Који за себе говори: „Ја сам *врата*...“ (Јн. 10, 9), што нас тајноводствено упућује на закључак да *гледање* или *виђење* као *знање* у старојеврејском идеограмском смислу јесте у вези са конкретном божанском личношћу. Господ Исус Христос говори за себе да је Он-*Врата* (старојевр. דלת - *делет*), и смисао *врата* јесте не само у чињеници да она могу да се отварају и затварају, као у речима: „куцајте и отвориће вам се...ономе који куца отвориће се“ (Мт 7: 7), већ и у нашој сотириолошкој стварности проласка кроз њих, као у Господњим речима: „ако неко кроз мене уђе, и улазиће и излазиће, и пашу ће наћи“ (Јн 10: 9). Из овог идеограмско-ерминевтичког контекста можемо закључити да библијски појам *знања* не представља апстрактно или уопштено знање[11], нити објективистичко познање бића или ствари, већ потенцијални сусрет или облик богопознања, за кога бисмо рекли да је познање *у оба смера*. Наиме, *гледање*, или *виђење* као једна од димензија спознаје говори и о Богу који види или сазнаје, али и о човеку који види, сазнаје. Иако Бог нема физичке очи попут нас, идеограм ע (*ајин*) уз идеограм ד (*далет*) указује на другачији начин Божијег виђења, односно, сазнања помињаног широм Светог Писма Старог и Новог Завета.

Идеограм י (*јуд, рука*) уз идеограм ד (*далет*) упућује на руку Сина Божијег, или богодејства *Делета* или Божијих *Врата*, као библијског литерарног симбола са

10 Ово питање може некоме изгледати бесмислено, уколико за основно полазиште сазнања сматра *самосазнање* које лако одаје утисак да је управо оно сам темељ човекове гносеолошке моћи. О положају „знања себе“ у односу на знање другог види код, Stein 1989, 116.

11 Уобичајени процес сазнања подразумева најпре имагинацију. Имагинација је навика стварања менталних слика и као таква не потпада под коначни људски суд, односно, под пристанак (слагање) или неслагање. Имагинација не потпада под коначни пристанак, коначни циљ расуђивања, тако да не представља ни ствар вере. Види више код, Klos, 2021, 54.

очигледном интенцијом да се (етимолошки) именују *дејствена познања*, или гносеолошке равни божанских дејстава[12]. Због овакве сасвим изгледне перспективе, сазнање не идентификујемо са некаквим непокретним или пасивним познањем, већ са дејственим актом. Дакле, сазнање у идеограмско-ерминевтичком смислу пре упућује на сусрет две стварности, на препознавање, а не на човеково једносмерно сазнање Бога попут већ поменутог познања ствари. Једно од богоименовања на старојеврејском језику започињало је идеограмом י (*јуд*, и то у тетраграматону *јуд, хе, вав, хе* - יהוה), тако да се под дејствима Божијег познања подразумева не само умањење Сина Божијег[13] до наше *последње историјске стварности* на Крсту, већ и наше усиновљење познањем Њега као Врата (*Делет*), односно, као Господа који нас нашим проласком кроз Њега мири са Богом и Оцем. У истом смислу, сматрамо да горе поменуте речи „(по)знај себе (γνῶθι σεαυτῷ)“ не требамо сагледавати мимо гносеолошке претпоставке богопознања произилазеће из речи апостола Павла: „Пази на себе“ (1. Тим 4, 16), претпоставке коју јасно ишчитавамо и из поменутог стиха из превода Седамдесеторице („а ти знај себе, *ако си шта учинио*“). На другачији начин не можемо доћи до смисла и разумљивости дубљих тајноводствених аспеката човековог постојања нити самосазнања.

Дијалектика потврдне и одречне природе сазнања

Боговољни симболични начин постојања човека и света одређује и одговарајуће начине човекових гносеолошких дејстава. Уколико бисмо се ограничили искључиво на разумско сазнање морали бисмо запазити једну крајње чудну чињеницу. Наиме, разумски процес сазнања започиње чулима, и, осим што представља појединачно сазнање, овај процес по својим законитостима оперише са невидљивим делом света. Највећи део света кога разумски сазнајемо јесте невидљив. Површина бића или ствари јесте почетни вид сазнања, али ни у ком случају не треба бити и крајња граница сазнања на којој се човек задржава. Површина бића или ствари пре представља чулни призив ка дубљем начину истраживања или сазнавања. Дубље гносеолошке димензије бића и ствари (субјеката или предмета сазнања) крију се на неки начин *иза* најпре уочаваних видљивих површина, тако да сагледаване видљиве површине бића и ствари наизглед *скривајући* заправо *откривају* по богоначалном призиву своје унутрашње (невидљиве) гносеолошке димензије постојања. Уколико би, хипотетички речено, човек био искључиво материјално биће, и тада би се његов сазнајни процес морао усмерити ка невидљивом делу материје коју сазнаје. Прост увид у невидљиви део сазнаваног бића или ствари говори нам заправо о нашој насушној потреби за одречним начином сазнања!

Међутим, уколико у наш гносеолошки процес укључимо и душевну страну човекове личности ствари постају много комплексније, будући да се душевни свет човека открива у много комплекснијим видовима, захтевајући виши ниво одречног начина сазнања. Међутим, и поред комплексности оваквог сазнања не мења се основни критеријум сазнања. Одречна природа сазнања још је извеснија и потребнија, и што се више умом крећемо ка симболима божанских стварности, одречни аспект сазнања постаје неопходнији и искључивији. Међутим, иако одречни начин сазнања представља почетак

12 Симеон Чавел (Simeon Chavel) наводи интересантно запажање по коме су неки Јудеји знање библијског текста поистовећивали са знањем Бога који је створио и одржава свет у постојању. Види, Chavel 2018, 48. Очигледно да Господ због таквих Јудеја говори: „истражујете писма јер ви мислите да у њима има живота вечног, а (управо) она сведоче о мени“ (Јн 5, 39).

13 Божанско умањење показује и овај старојеврејски идеограм י (*јуд*), будући најмањи идеограм библијског алефбета.

сваког гносеолошког двига, а нарочито двига ка Ономе који је *иза свих бића и ствари* (ἐπέκεινα πάντων)[14], ипак он није и једини, и уколико се сазнање односи на најјединственије нивое божанских стварности утолико се и одречна оријентација сазнања мора напустити, што значи да мора уступити место још узвишенијем начину сазнања.

У послепадном критичко-историјском процесу сазнања човек је некако „навикнут“ да под појмом *кретање* подразумева просторно-временски динамизам постојања, тако да све што се креће сазнаје се као промена запажана кроз просторно-временски континуум у односу на стање покретане ствари или бића. Покрет се на неки начин идентификује са запажаном просторно-временском променом у континуитету постојања сазнаване ствари или бића[15]. Критичко-историјски процес објективистичког начина сазнања у просторно-временској природи света показује потпуну недоследност када говоримо о гносеолошкој пројекцији библијског тајноводственог предања. Тако, на пример, пророк Јеремија проноси до нас Божије речи: „Ја сам Бог који прилази, а не Бог издалека“ (23, 23), а пророк Исаија проноси Божије речи: „Приближих правду своју и спасење моје не одоцњујем“ (46, 13). Када би божанско *Прилажење (или Приближавање)* било прилажење *по месту*, оно би било уочавано објективно. Бог би био потпуно препознатљив свима који познају објективистичким начином познања *по месту*. Међутим, Господња „промена места“ не односи се на могућност да Бог буде на једном, али не и на другом месту! У том смислу библијски литерарни симболизам говори нам о томе да Бог не станује у рукотвореним храмовима (уп. Ис 66: 1; Дап 7: 49-50). Важно је стога да процес богопознања изместимо из критичко-историјске равни послепадног објективистичког начина познања „по месту“, што нас наводи и на питање: уколико смо као бића створени у реалној, просторно-временској равни постојања, да ли то значи да су и наши гносеолошки домети омеђени искључиво објективистичким начином сазнања?

Будући да симболична природа створеног света подразумева просторно-временско, односно, чулима реално опажано постојање, наш гносеолошки процес очигледно зависи од мере „реалности“, односно, „реално“ посматраног. Православно хришћанско предање подразумева и одговарајућу перспективу сазнања. Можда би најбољи пример за другачији начин сазнања (од нама уобичајеног објективистичког) могле послужити речи светог Атанасија Великог у којима он указује на ограниченост објективистичког, критичко-историјског начина сазнања, и говори: „Довољно је ово вернима; до ових (стварности) допире људско знање; до ових (стварности) херувими заклањају крилима. Онај који више од ових (ствари) хоће истражити, (тај) не слуша оног који говори: `не мудруј превише да се не уплашиш`. Ствари предате вери, не треба у људској мудрости расуђивати, већ послушношћу вере“[16]. Свети Атанасије говори, дакле, о другачијем начину сазнања од оног објективистичког, односно, о начину сазнања које, рекли бисмо, ἐν δυνάμει сапостоји оном разумском, и које осим људске добре воље или пак жеље зависи најпре од темељног услова сазнања произилазећег из Господњих речи: „Без мене не можете чинити ништа“ (Јн. 15, 5). У контексту овог Господњег боговодства сазнавање вером води нас најпре до Господа нашег Исуса Христа који је властан над вером, што значи да има власт да *дометне веру* маловерном човеку (уп. Мк 9, 24) како би човек био у стању сазнавати више божанске стварности. Тајноводствени начин сазнања чини да ограничена природа разума следује вери, али тако да имамо у виду речи: „незлобиви верује свакој речи, а разборит разазнаје свој ход“ (Прич 14, 15), јер „вером ходимо, а не гледањем“ (2Кор 5, 7). Утолико и маловерје говори о немогућности јаснијег

14 Уп. Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης PG 3,1001A.
15 Види о овој теми више код, Петровић 2012, 79-104.
16 Ἀθανάσιος Μέγας PG 26, 572A.

или потпунијег сазнавања божанских стварности вером[17]. Сазнавање божанског откривења вером, вером као даром Божијим, можемо назвати тајноводственим начином сазнања (уп. 2Кор 4, 6; 5, 1-10).

Божанско виђење, или кинетички смисао сазнања

Из перспективе критичко-историјског начина сазнања инсистирање на унутрашњој свези између *кретања* и *сазнања* изгледа чудно. Да бисмо указали на несумњивост тајноводственог начина сазнања као кретања започнимо најпре са интересантним питањем које поставља Артнер, а које сажимамо у речима: ако је знање палог Адама повезано са еросом, да ли је у том случају *ерос* научни, или је знање еротско?[18] Наиме, Артнер првобитно знање-виђење поставља у контекст самосвесности Адама и Еве о сопственој голотињи (уп. Пост 3, 7), док у другом случају (уп. Пост 4, 1) он знање поистовећује са телесним сасуштаствљењем. Знање би у том смислу подразумевало и самосазнање и међусобни телесно-еросни покрет човека и човечице, будући да се исти глагол (*познати*, старохебр. (ידע - *јада*) користи и за телесни еротски покрет човека и човечице у речима: „и *позна* Адам Еву његову жену...“ (Пост 4, 1). Међутим, библијско богонадахнуто сведочанство оставља идеограмски траг богопромисаоног, односно, богоначалног *двосмерног сазнања као међусобног са-знања Бога и човека* у коме и тело јесте тајноводствена стварност, а не објективна чулна стварност као у случају када „Адам позна Еву…“. Библијски језик упућује на истински Источник сазнања, тако да исти глагол на известан начин (сам по себи), рекли бисмо, тајноводственом *иронијом* подсећа на сотириолошки божански призив, божанску власност и порекло знања, те потребу за човековим са-дејством Узроку сазнања, односно, постојања, а не чулно садејство проузрокованом бићу. Пророк Исаија и апостол Павле због тога праве деобу између гносеолошких стварности, с једне стране литерарно-симболично скривене иза речи „Дух је Господњи на мени“ (Ис 61, 1), и с друге, за сазнање као последицу греха попут речи да „прилепљен блудници, једно је тело (са њом)“ (1Кор 6, 16-17). Дакле, онај који је „прилепљен Богу, један је Дух (са њим)“ (исто). Први људи пошли су супротим смером у свом покрету ка извору, или узроку сазнања. Утолико Господ човеку и после првородног греха оставља простор за поновно јединство са Богом, односно, за богопознање. Тајноводствени литерарни симболизам пружа у овом случају могућност да коришћењем истог глагола у два супротна смисла препознамо заправо догађај отпадања првих људи од богопознања, или познања истинског, божанског Ероса[19]. Послепадно, идололатријско служење еросном нагону управљеног ка било каквом облику творевине могуће је превазићи искључиво Божијим дејствима. Овде најпре имамо свест о тајноводственом симболизму Цркве у коме сазнање бива управљено смеру супротном од овог, тамног одсјаја, или површног једносмерног (по)знања чулног ероса. Отпадање од божанског Ероса завршава у егоистичком идолу „(по)знања-виђења“ бића и ствари, односно, у објективистичком огледалу сазнања. Међутим, тајноводство библијског предања Цркве открива и важност сагледавања одречних страна бића и ствари како би човек био отворен за гносеолошки сусрет са Богом, односно, *за богопознање као двосмерну стварност*. Божанска Промисао јесте неисцрпни извор (са)знања, и Она

17 Проблематичне пројекције знања настају управо еманципацијом знања у обе форме, односно, и философије и науке од вере. Види, Strydom 2020, 655.
18 Уп. Artner 2021, 10.
19 О овој теми види више код, Петровић 2013, 172-181.

садржи у себи све надилазе свих знања[20]. Божанствени Дионисије наводи у том смислу речи: „А сада, колико нам је доступно, служимо се у божанским (стварима), сродним симболима, и њима се аналогно уздижемо ка простој и сједињеној истини умних виђења...(и) заустављајући своје умне енергије достижемо по допуштењу надсуштински зрак у коме наднеизречено претпостоје крајеви (надилази) свих знања...“ (Διονύσιος, PG 3, 592CD)[21]. Божанска Промисао по пријемчивости сваког човека понаособ омогућује гносеолошке покрете ка Богу и Оцу као Узроку постојања, односно, кретања. Због тога божанствени Дионисије говори о три врсте *гносеолошких покрета* којим се крећу Бог, анђели, људи и творевина, и тумачи кружне покрете умова и душа тајноводственим точковима из Језекиљевог пророштва који полазе од себе и враћају се себи. Непомичност или стајање точкова указује на пребивање у одређеном појединачном постојању, а њихово кретање, на измене и преобликовања како душевних тако и бездушних бића и ствари. Промислитељни покрети виших небеских сила према подлежашчим силама и бићима јесу праволинијски, док се њихов спирални покрет сагледава у неизмењивости идентитета при сваком промишљању нижих бића (од стране виших), због чега се представљају непрестано играјућим око Бога, као Узрока доброг и лепог[22]. Слично небеским силама и гносеолошка димензија кружног покрета душе пројектује се њеним повратком у себе. Јединствено сакупљање умних сила чини повратак душе у себе необмањивим од обмана спољашњег света[23]. Спирални покрет душе подразумева гносеолошку пријемчивост за обасјања божанским знањима али, како Дионисије рече, „не умно ни јединствено, него словесно и иступно, као помешаним и преносним енергијама“[24]. Словесна и *из-ступна* особина спиралног кретања душе указује на то да душа поједине ствари појединачно познаје, и да се умним и чулним удеоништвом у њима, и научава[25]. Душа пројављује праволинијски покрет када се креће ка стварима које је окружују, као многоврсним и мноштвеним симболима, узносећи се њима ка једноставним и сједињеним сагледањима[26]. Тајноводствено сазнање као кретање дејствује кроз благодатне јерархијске структуре, те открива бића и ствари у светлима одговарајућих начина постојања у односу на богоначалне покретаче свеопштег симболичног начина постојања. Утолико тајноводствено сазнање дејствује у сусрету човека са Узроком постања и постојања, и оно није просто гносеолошки концепт који условљава човеково окружење и које би било употребљено сврхом *означавања потврђених извора информација*[27]. Тајноводствени начин сазнања увелико превазилази и претпоставке за тзв. *знам како* и *знам да* врсте сазнања[28].

---

20 Поред појма *знање* (ἡ γνῶσις) и појма *познање* (ἡ ἐπίγνωσις) божанствени Дионисије Ареопагит употребљава још један синоним, а то је глаголски облик συνιδεῖν кога бисмо дословно превели глаголом *сагледати*. Ово *са-гледање* не мора имати смисао уобичајеног, једносмерног *гледања*; у овом глаголском облику препознајемо старојеврејско идеограмско значење двосмерног сазнања по коме *дејство богопознања* сведочи о двосмерном сазнању, односно, сазнању Бога и човека као о сусрету човека са његовим Творцем.

21 Верзија текста у Мињевом издању, изразу *сродним симболима* придодаје речи „и типовима и именовањима“. Види PG 3, 621D.

22 Διονύσιος PG 3, 704D-705A.

23 Види исто, 768AB.

24 Исто, 705AB.

25 Μάξιμος, PG 4, 257B.

26 Διονύσιος PG 3, PG 3, 768C.

27 Уп. Craig 1990, 169.

28 Уп. Stanley, Williamson 2001, 417.

Једно од богоименовања на којима божанствени Дионисије Ареопагит инсистира јесте и богоименовање Премудрости (ἡ Σοφία). Ово богоименовање настало је из богопознања, односно, из божанског откривења у коме Бог јесте источник сваке истинске мудрости. Сазнање као прихватање дарова Премудрости бива по моћима пријемчивости човека и то прихватање порађа и одговарајуће богоименовање. Због тога Самуило говори да Бог јесте „Бог יהוה (*јуд, хе, вав, хе*) *знања* (דעות)“ (1Сам 2, 3). Бог својом рајском забраном није желео да држи људе у незнању, већ у богопознању. Кушање од плода са дрвета познања добра и зла одвео је прве људе „од Бога“, односно, од богопознања, ка сазнању стварности супротних Божијој вољи. Сазнање супротних стварности није могло бити „опроштено“ будући да процес сазнања није био површан или безазлен покрет ума ка некој идеји коју би човек могао одбацити од себе. Утолико ни последице сазнања *стварности добра и зла* нису могле бити површне или безазлене. Човек је променио начин постојања сопственог бића за кога је сада потребна слободна воља као свеукупни животни покрет ка Ономе Који је властан над нашим спасењем. Да је Господ могао првим људима „опростити“ почињени првородни грех, значило би да Адам није створен „по икони Божијој“ (Пост 1, 26)! Последице учињеног греха до данас остају у суштини исте: „потоње бива човеку горе од првога“ (2Петр 2, 20), не због тога што Бог кажњава човека, него што је због греха и континуираног слабљења човекове природе било потребно унапред предочити крајњу последицу греха (уп. Пост 2, 16-17). Отпадништво првог човека од Бога најбоље се види у чињеници да је први човек после дивљења паровима живих бића најпре молио Бога да му начини *друга према њему* (Пост 2, 20), да би касније окривио за грех ону која је од човека начињена и од човека призната и завољена као *кост од његових костију и тело од његовог тела и којој је дао име човечица јер је узета од човека* (уп. Пост 2, 23). Од првих људи па све до скончанија вјека сваки учињен грех прати и пратиће одговарајућа бол. Не постоји ни најмањи грех који не порађа бол. Хођење ка задовољству, као и само задовољство чији је узрок било каква, или на било који начин искривљена идеја, односно, било какав несловесан покрет у души, или, и у души и по телу, јесте чин богоборства и богоиздаје. Први људи али и сви они који су божанско присуство иоле познали знали су и знају да се истинска слободна воља не може уделовити нити силогистичким моћима људског ума, нити примамљивошћу или опијеношћу чулима одабраног циља човековог дејства. Слободна воља чији се природни смисао открива само у боговиђењу, дејствује увек по моћи наше појединачне пријемчивости за тајноводство Живота. Слободна воља мимо боговиђења у коме човек аналогно својој пријемчивости познаје Господа, једноставно не постоји. Сагледавање слободне воље мимо боговиђења ствар је или академских пројекција знања о ономе што мислимо да би слободна воља требала бити, или још горе, уљуљкивање у већ некакав прелестан концепт „слободе“[29]. Слободна воља укључује и словесну страдалност као богопромишљену димензију човекове животне стварности. У одсуству жртве као једног од израза словесне страдалности јасно је да не може бити речи ни о слободној вољи нити о састрадавању са другима који страдају. Страдалност Господња, овога пута у људском домену, аналогна је *величинама крста* кога свако од Православних хришћана носи, и саставна је и неизоставна димензија одговарајуће области божанске слободе у којој се по мери нашег богопознања благодатно обретемо. Тајноводствено сведочење слободне воље јесте најпре дар Божији, или Божије отварање једних од многих врата богопознања. Дејство слободне воље сведочи о присуству Самог Господа. То је оно што говори праотац

29 Многе концепте слободе данас можемо видети као узрочнике највећих људских трагедија. Многи у име неке сопствене пројекције слободе покушавају верски, политички, економски и културно да промене свет око себе не увиђајући да намећу другима своју прелесну визију слободе.

Јаков после хрвања са Тајноводитељем: „Јер јесте Господ у месту овом, а ја не знадох. И побоја се (Јаков) и рече: страшно је ово место, (али) не ово, него дом Божији, и ово су двери неба...И прозва Јаков место оно Бетел (дом Божији); а Уламлуз *беше име граду пре тога*“ (Пост. 28, 17-19). Када Господ Јакова назва *Израиљ*, запажамо некакво *премештање Бога*, јер „узиђе Бог од њега, од места на коме је говорио с њим“ (Пост. 35, 13). Јаков тада начини олтарско тајноводство предјавивши стварност божанске скиније за коју Сам Бог говори Мојсију: „*Тамо ћу се састајати са тобом*“ (Из 25: 22, 29: 42-44, 30: 6, 30: 36). У том смислу, тајноводствени начин сазнања актуализује појам *места* спасења, односно, појединачних положаја бића у јерархијски устројеном Присуству Духа Истине, односно, Духа Христовог, и на јерархијски устројен и свејасан начин биће и Други и Славни Долазак Господа Исуса Христа; дакле, не са запажањем, „ево овде је, или ено тамо је“ (Лк 17, 23), већ попут муње која све обасја својим присуством (уп. 24).

Богооткривена тајноводствена измењивост *места* и *дома Божијег* истинска је стварност не само богооткривења (Мојсију на гори) *узора* по коме је начињена старозаветна скинија, већ и тајноводствене гносеологије Цркве Христове до свршетка света. У том смислу, божанствени Дионисије Ареопагит инсистира на еклисиолошкој свести и природи богоименовања, односно, на еклисиолошкој многименитости Живога Бога. Онај који је Дрво Живота он је и Премудрост и Источник сваког знања Истине. Први људи одустали су од богоименовања и окренули се греху, односно, *множењу себе* (ποικίλλειν ἑαυτοὺς) кроз множење несловесних дејстава, и *раздељењу душе* (τὴν ψυχὴν διαμερίζειν)[30]. Умножавање знања чулних ствари одаје утисак спознаје „реалног“ света, али тај „реални“ свет очишћен је од сваког тајноводства због чега се и сазнаје као објекат. Истовремено, спољашње знање оставило је по страни врлинска тајноводства која истичу из божанских дејстава богопознања[31]. Знање као богопознање јесте *двострано*, али и *несливено*, *нераздељиво*, *непромењиво* и *неразлучно*; оно је уједно и стварност еклисиолошке заједнице Тела и Крви Христове, и антрополошка стварност попут оне „куће знања“, коју помиње свети Јован Схоластик[32]. У том смислу и тајноводствени начин богопознања измирује у себи божанску свудаприсутност са појединачним богопознањем описаним симболичним речима Господа, „ако неко хоће за мном да иде, нека се одрекне себе, и понесе крст свој и нека ме следи“ (Мк 8, 34)! Утолико светотајинско, односно, еклисиолошко учествовање у божанском животу[33], јесте основ појединачног богопознања које увек бива по моћи појединачне пријемчивости за свештену природу тајне богопознања.

Извори

Ἀθανάσιος Μέγας, *Πρὸς Σεραπιώνα*, PG [= Migne, J. P., Ἑλληνικὴ Πατρολογία – Patrologia Graeca-PG, Paris, 1857. Reprint Ἀθῆναι, 1987.] 26.

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

Aristotle (1894): *Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Oxford: Clarendon Press.

Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, PG 3.

30 Уп. Ἰωάννης Σχολαστικός, PG 88, 1021A.

31Да ли је уопште могуће да, како неки предлажу, будемо врлински људи не знајући притом шта је врлина? Види код, Klos 2021, 55.

32 Свети Јован наводи да „келија исихасте јесте телесно окружење које изнутра има кућу знања“ (Ἰωάννης Σχολαστικός, PG 88, 1097C)

33 Tanase, 2017, 148.

Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ θείων ὀνομάτων,*PG 3.
Ἰωάννης Σχολαστικός, Κλήμαξ, PG 88.
Μάξιμος Ὁμολογητής, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῶν θείων ὀνομάτων, PG 4.

Литература

Artner, Stephen (2021): „Erotic knowledge: The Allure of Unknown in the Hebrew Bible“, *The Foundationalist*, Vol. V, (Issue I), Charlottesville: University of Virginia, USA. 1-16.

Chavel, Simeon (2018): „Knowledge of the Lord in the Hebrew Bible“, *KNOW (A Journal on the Formation of Knowledge)*, vol. 2, no. 1, Chicago: The University of Chicago Press. 47-83.

Craig, Edward (1990): *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, New York, Oxford University Press, Clarendon Press.

Klos, Jan (2021): *Heart Speaks unto Heart: On the Kinship of Spirit and Thought: John Henry Newman and Edith Stein*, Value inquiry book series, vol. 368, Leiden, Boston: Brill.

Петровић, Предраг (2012): „Природно сагледавање времена и основна проблематика времена у хришћанској мисли“, *Црквене студије*, бр. 9, Ниш: Центар за црквене студије, 79-104.

Петровић, Предраг (2013): „Богоименовање *ероса* у Corpus Dionysiacum и свештени смисао богоименовања“, *Богословље*, бр. 2, Београд: Православни богословски факултет, 172-181.

Петровић, Предраг (2019): „The Christological Aspects of Hebrew Ideograms“, *Bogoslovni vestnik*, Theological Quarterly Letnik 79 (4), Ljubljana: Glasilo Teolo[ke fakultete Univerze v Ljubljani. 1027-1038.

Петровић, Предраг (2020): „Историјска утемељеност јелинске митологије“, *Наслеђе (Часопис за књижевност, језик, уметност и културу)*, бр. 46, Крагујевац: ФИЛУМ (Филолошко-уметнички факултет). 157-170.

Stanley Yason, Williamson Thimoty (2001): „Knowing how“, *Journal of Philosophy*, vol. 98, no. 8 (aug., 2001), New York: Journal of Philosophy Inc. 411-444.

Stein, Edith (1989): *On the Problem of Empathy*, in The Collected Works of Edith Stein, Vol. 3, (Transl. by Waltraut Stein PhD), Washington, D. C.: ICS Publications.

Strydom, Piet (2020): „Book Review: Habermas’s late project of postsecular postmetaphysical thinking“, *EJST (European Journal of Social Theory)*, vol. 23, no. 4, Newbury Park, CA: SAGE Publications. 654-660.

Tanase, Nichifor (2017): „From 'Vail' (καταπέτασμα) Theology to 'Face' (πρόσωπον) Chrisatology. Body as a Vail Concealing Divine Glory – Direct Experience and Immediate Perception (αἴσθησις) of God“, *SUBBTO (Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa Journal)*, 62, no. 2, Cluj, Romania: Facultatea de Teologie Ortodoxa. 119-182.

Predrag Z. Petrović

KINETIC ASSUMPTIONS OF THE MYSTAGOGICAL KNOWLEDGE IN *CORPUS DIONYSIACUM*

The mystagogical way of knowing derives from the divinations that take place within the Holy Spirit way of hypostasis of the Church of Christ. That is why the Church tradition projects the mystagogical way of knowing, which opens the way to understanding the divine dimensions of the existence of man and the world. The divine Dionysius the Areopagite testifies to the epistemological unity between the seemingly independent biblical perspective of knowledge and the knowledge derived from the way the Church of Christ's hypostasis. Church tradition makes liturgical and literary symbolism (biblical, patristic) unique. At that, the liturgical-literary symbolism, with its divine side, is also oriented towards the sensory side of life. Still, despite that fact, man as (himself being) a mystagogical reality, learns the secrets of existence in a way that only God reveals to man. The ways in which a person ideologically sets his thoughts, ideas or life plans in the intellectual realm of his existence are most often in collision with the reality of the external, physical world. However, the mystagogical way of knowing does not represent passive knowledge of non-binding facts, but gracious knowledge of the One who is our Source and our Movement towards all true knowledge.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 107-132*

УДК 27-284 Јован Скитопољски
27-1 Јован Скитопољски
27-1 Псеудо-Дионисије Ареопагит
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.6

Еразмо Бранковски
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
e-mail: erazmo.brankovski95@gmail.com

ХРИСТОЛОГИЈА РАНОГ НЕОХАЛКИДОНИЗМА У КОМЕНТАРИМА ЈОВАНА СКИТОПОЉСКОГ НА СПИСЕ ПСЕУДО-ДИОНИСИЈА

Апстракт: *Изазови са којима се Црква шестог века ухватила у коштац су превазилазили, како бројем, тако и комплексношћу, све са којима се суочавала у претходним столећима. На власти су се смењивали цареви прохалкидонци и промонофизити; јелинска улазила је у терминалну фатзу обрачуна са хришћанством. Неоплатонски концепти су тежили да парирају хришћанским истинама на општем интелектуалном нивоу. У Римском Царству тињале су јереси савелијанства, несторијанства и аполинаријанства. Као бура се на Цркву, тек уоквирену у Халкидонски Орос, сручила јерес монофизитизма са својим корифејем, Севиром Антиохијским. Свим изазовима Црква раног Халкидона није одреаговала систематски и чак се довело у питање правилно одговарање Цркве на нову, комплекснije обликовану јерес. Халкидонска Црква је дала свој одговор: језик Халкидона морао се нужно помирити са Кирилом Александријским,[1] што је изискивало нове теолошке концепте. Ови концепти надоградње халкидонске вере су у једној речи сажети у појам неохалкидонства. Као неохалкидонац прве генерације, истакао се Јован, епископ Скитопоља, који је коментаришући списе Псеудо-Дионисија Ареопагита, поставио основе за систематски одговор Цркве на Севирову јерес и остале изазове. Управо су Јованови коментари на Ареопагитски корпус омогућиле Цркви каснију системску, неохалкидонску реакцију, пре свега, охристовљењем појма уипостазираности, али и афирмацијом Кириловог учења о теопасхизму. Јованово унапређење и одбрана халкидонске христологије кроз ове две сфере биће тежиште анализе рада.*

Кључне речи: *Јован Скитопољски, уипостазираност, теопасхизам, Кирило Александријски, неохалкидонизам.*

Увод

Халкидонски Сабор из 451. године у историји хришћанске Цркве представља својеврсну кулминацију вишевековних христолошких расправа које су потресале и утврђивале рану Цркву. Формулација две природе Бога Логоса довела је до (за сада) неповратних подела међу хришћанима источних римских провинција (Сирија, Палестина, Египат и Јерменија) и њиховог готово колективног одступања од Халкидона.

1 Бранковски, 150.

Хришћанску Цркву очекивали су тешки и дугогодишњи сукоби са антихалкидонцима, нарочито у Сиро-палестини. У плејади хришћанских отаца који су се супротставили ширењу монофизитске јереси нарочито се издвојио Јован, епископ Скитопоља. За свог противника изабрао је несумњиво највећег међу монофизитским првацима - Севира Антиохијског. Јован Скитопољски је серијом теолошких дела указивао на проблеме са монофизитским вероисповедањем, наступајући са тачке беспоговорног халкидонизма. Сукоб двојице истакнутих теолога кулминирао је у њиховом коментарисању истог корпуса дела - Корпуса Псеудо-Дионисија Ареопагита. Будући да су Ареопагитски списи својом појавом и теолошком дубином оставили простор за тумачење, Јован Скитопољски и Севир Антиохијски одлучили су да ово капитално хришћанско дело, са предзнаком истакнутог ученика апостола Павла истумаче прохалкидонски, односно антихалкидонски. У сачуваном корпусу коментара Јована Скитопољског (који се погрешном традицијом дуго у целокупности приписивао Максиму Исповеднику, који је и сам дао допринос у писању коментара на Ареопагитике) постоји неколико веома важних места, која наговештавају не само чврсту халкидонску позицију, већ и надограђивање исте - неохалкидонство.

Циљ овог рада јесте управо изналажење ове теолошке финесе, тумачењем појма *ἐνυποστάτοσ - (о)уличносњен.* Кроз рад треба да се покаже халкидонска позиција Јована Скитопољског као сам почетак неохалкидонске Христологије, превасходно кроз контекст сукоба са монофизитима на просторима Сиро-палестине. Неохалкидонско учење Јована Скитопољског постаће стабилан курс одбране Халкидона у надолазећим вековима, од монофизитског, преко монотелитског па све до иконоборачког проблема. Конкретно учење које је Јован Скитопољски, као неохалкидонац прве генерације износио у одбрану Халкидона није сачувано у делима, будући да су многа изгубљена.[2] У самом раду неће се корпусни део у многоме ослањати на само тумачење појма уипостазираности у односу на остатак рада, који треба да читаоцима продуби стварност теолошко-философског поднебља у коме је стварао Јован Скитопољски. Тако ће сама концепција рада више представити теолошки контекст постхалкидонске и почетака неохалкидонске христологије, док ће централни појмови неопходни за концептуализацију рада бити представљени у централним поглављима рада.

Теолошки контекст настанка Дионсијанског Корпуса и коментара Јована Скитопољског

Халкидонски Сабор из 451. године утемељио је учење о две несливене природе у Христу. Сабор је са друге стране, неинтенциозно посејао тренутно семе раздора између посткириловске Александрије са једне стране, Константинопоља и Антиохије са друге, и напослетку Рима папе Лава, отворено оптуживаног за несторијанство. Присталице смењеног Диоскора, Кириловог наследника, сматрале су да Халкидон одступа од Кирилове формулације *једна природа Бога Логоса оваплоћена.* Ова Аполинаријева формулација је под именом Атанасија Великог дошла до Кирила[3], који сам није сматрао да је она теолошки неподобна, управо због одсуства јасне дистинкције између појмова личности у Кападокијском смислу (ὑπόστασις), индивидуалног, јелинског схватања личности (πρόσωπον) и општег, детерминишућег појма природе (φύσις). Са друге стране, Аполинаријe је јасно разликовао суштину (οὐσία) од природе.[4] Аполинаријева суштина је

2 Rorem, Lamoreux, 17.
3 Ђаковац, 207.
4 Ђаковац, 216.

теоретски заузимала место халкидонске (Кападокијске) личности, те је са те стране под окриљем Кириловог ауторитета створен још већи јаз између Александринаца и Халкидонаца. Прохалкидонска струја успела је да се успостави у Александрији након Диоскора, међутим, тежиште сукоба са антихалкидонцима се пребацило на другу теолошко-културну сферу - у Сиро-палестину.

У Египту је црквена власт била строго централизована. Александријски патријарх је био изразито доминантан међу својим епископима, што су му, поред апостолског порекла епископске катедре, омогућавали и световни чиниоци: Александрија је према трговинском и културном значају била без премца у оријенталном делу римског света. Административна подела царства условила је да провинција Египат буде тешко зависна од Александрије и њене трговине. Са утврђеном административном, економском и интелектуалном доминацијом, црквени ауторитет Александрије се сам по себи истицао. Дакле, александријски патријарх имао је непосредан и неоспорив утицај на своје епископе, тако да се црквени интелект Египта нашао у стању кохезије. Не треба занемарити и монашку сферу утицаја Александрије на остатак римског истока. Наиме, монаштво је из своје египатске колевке интензивно почело да се шири најпре према Палестини, где су многа Света места утицала на кристалисање свести монашког аскетизма и ватреног чувања вере.[5] Тако је међу монаштвом почео интензивно да се шири утицај теопасхизма, будући да је Кирил Александријски иступао као велики заштитник монаштва, које му је, како у Египту, тако и у Сиро-палестини исказивало отворену наклоност. Са друге стране, црквена организација у Антиохији била је све осим централизована. Неколико великих верских центара се истицало под јурисдикцијом антиохијске столице, попут Едесе, Низибије и Селевкије. Антиохијски патријарх није имао ону силу и власт попут свог теолошког такмаца у Александрији. О релативно лабавој концентрацији патријарховог ауторитета у Сирији говори податак о рецепцији Халкидона. Наиме, док су централни и западни Сиријски крајеви, традиционално окренути сепаратизму одбијале Халкидон у самом почетку, тако су гранични крајеви сиријске провинције, под сталном претњом и утицајем Персијанаца, половично прихватили Халкидон.[6] Неки погранични крајеви су, у изражавању своје оданости Римском царству, прихватили Халкидон, док су неки од истих, под утицајем несторијанске цркве која је несметано деловала у Персији,[7] представљали одлучне противнике Четвртог васељенског сабора.[8] Одлучан отпор Халкидону је и у Сирији, као и у Палестини, али и Египту, углавном пружало монаштво.[9]

Протохалкидонски оци су покушали да учење сабора потврде у својим локалним црквама. Однос Римљана према источним провинцијама, како администрације тако и војске (у то време полуварварске, тешко зависне од плаћеника) само је отежавао халкидонским оцима да примене одлуке сабора на својој територији.[10] Монофизитско учење се силом прилика прелило у символ отпора према Римском царству. Позиција Халкидона се у сукобу са монофизитима (којима ни на самом сабору није поклањана толика пажња као несторијанцима) морала се одржати, међутим, уз одређене измене. Теолошку терминологију требало је искристалисати, а већ уврежене монофизитске трактате оспорити. О самим корацима халкидонских отаца непосредно после сабора у

5 Leuenberger-Wenger, 405.
6 Louth, 107.
7 Сармин, 147.
8 Leuenberger-Wenger, 405.
9 Viezure, 134.
10 Louth, 111.

конфронтацији са монофизитима нема прецизних података. Први релевантни подаци о супротстављању монофизитима су управо претходно поменути списи двојице Јована, Јована Граматика и Јована Скитопољског. Овај временски вакуум од око 50 година, где није било системског изложења Халкидона у конфронтацији са монофизитима, представља круцијалну пропуштену прилику да се монофизитски проблем реши у зачетку - пре Севира Антиохијског. Ствар је додатно погоршао тзв. *Енотикон* цара Зенона из 482. године, који је имао за циљ да помири монофизите и халкидонце.[11] Енотикон није сам по себи нудио конкретно теолошко решење, већ тежио да одлуке Халкидона не буду опште обавезујуће, бивајући пријемчив монофизитима. Напослетку, Енотикон су одбили и халкидонци и монофизити[12]. Теолошки ауторитети у Палестини, пре свих Свети Сава Освећени (веома близак са Јованом Скитопољским).[13]

Бранитељи Халкидона су се са теолошке стране нашли у незавидној позицији, посебно на просторима Сиро-палестине. Основне тезе које је требало потврдити као православне јесте инсистирање папе Лава на две природе као православно, и Кирилову *једну природу* као халкидонску. Велики проблем представљали су Кирилови анатемизми упућени Несторију, посебно други и трећи:

(2) Ако неко не исповеда (= не признаје) да се с телом сјединио по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) Логос Бога Оца - и да је Један Христос са Својим телом, Он исти и Бог и уједно Човек - нека је анатема.[14]

(3) Ако неко у Христу раздељује ипостаси (τὰς ὑποστάσεις) после сједињења, а само их придодаје здружењу по достојанству, то јест по власти и господству, а не већма по природном сједињењу (καθ' ἕνωσιν φυσικήν) – нека је анатема.[15]

Оба анатемизма су, како се види, упућена стриктном несторијанству. Мањкавост Кириловог језика најбоље је изражена овде, где је терминологија Кападокијаца могла на Сабору да дође у позицију превласти у односу на монофизитство, а у Халкидонском духу, неодустајући од осуде несторијанства. Сједињење по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) не може се само терминолошки заменити за природу (φύσις). Сједињење по личности се праволинијском аналогијом поставља насупрот сједињења по природи. Две Несторијеве природе имплицирају две личности које се сједињују, два Христа Логоса. Да би се избегао отворени несторијанизам, халкидонски оци су настојали да помире по сваку цену Кирила и постојање две природе након сједињења.[16] Ипостасно сједињење је дакле, требало поставити у сферу изнад природног.

Ово су успели управо претече неохалкидонства, Јован Граматик (из Кесарије Палестинске) и Јован Скитопољски. Да би се стекла комплетна слика терминолошке ревизије Халкидонског Ороса у циљу његовог усаглашавања са Кирилом, треба обрадити кључни појам *упостазираности*, док ће се у потоњим поглављима начинити анализа теологије Јована Скитопољског као претече неохалидонства, а кроз његове коментаре на Ареопагитске списе.

---

11 McGuckin, 241.

12 Посебно је Севирова група била склона осуди Енотикона, по мишљењу Џона Мек Гакина: „The 'Theopaschite Confession' (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon", *The Journal of Ecclesiastical History,* 35, 1984. 244. За разлику од Севироваца, већина у александријској вишој јерархији је била спрема да прихвагти Енотикон као потврду Кириловог исповедања. Александринци су ипак, због изразитог антиносторијанског расположења одбацили Енотикон.

13 Leontius, 24.

14 3.Нест, 2.

15 3.Нест, 3.

16 Бранковски, 150.

Постхалкидонска христологија на просторима Сиро-палестине
као увод у неохалкидонство

Настанак Ареопагитика се данас сасвим поуздано може сместити најкасније у прве године петог века. Око ове тезе сагласни су еминентни аутори попут Пола Рорема, Ендруа Лаута, Џона Дилона и Вилиама Риордана. Дела се не могу датирати на крај петог века, будући да се у хришћанској литератури помињу тек у расправи између северијана и халкидонаца 531-2.[17] године. Северијани су у контексту монофизитског исповедања једне природе и енергије у Христу навели као ауторитет Дионисија Ареопагита, на шта су Халкидонци навели примедбу да такво дело њима није познато из искуства ранијих отаца.[18] С друге стране, богочовечанска енергија присутна је у концептима Плотина и Јамвлиха, кроз изражавање теургије. Теургија као дело богова бива покренуто једном јединственом енергијом, било да се ради о божанском деловању на свет, или пак, утицају божанстава на свет посредством човека[19]. Овде дискурзивно треба поменути да је теургија постала једно од великих философских попришта сукоба између хришћанства и неоплатонизма. Осим конфронтације, концепт теургије указује на релацију између неоплатонизма и Ареопагитских списа, али и теологије шестог века. Концепт теургије управо је развила александријска философска школа, док је са хришћанске стране, теургија постала један од богословских аргумената александријске (монофизитске) теологије. Будући да су код неоплатоничара Јамвлих и Плотин говорили о теургији као једном сложеном богоделовању[20], непосредном или посредном (кроз човека), аналогија се може повући са ареопагитским концептом једне богочовечанске енергије.[21]

Ситуација на пољу религије у Римском царству била је више него турбулентна. Хришћанство је тек усвојило Ефески сабор из 431. године, осудивши Несторија, чиме су пољуљане позиције антиохијске теолошке мисли као доминантне. Ауторитет Кирила Александријског се није доводио у питање. Идући у крајност при слеђењу Кирилове формулације о једној природи Христа оваплоћеној, александринци, али и антиохијци, пре свега монаси, почели су да усвајају строге монофизитске ставове. На западу, ауторитет Константинопоља пољуљан је Несторијевим свргнућем, док је Рим задржао своју примарну позицију. На Халкидонском сабору било је импликација од стране алексадријске делегације о наводном римском пронесторијанизму, што се задржало и на почетку петог века.[22] Не може се пренебрегнути чињеница да је семитски и коптски исток

17 Јустинијан је у поменутим годинама приводио крају рат са Сасанидима, и већ почео да прави планове за освајање западних територија. Свестан проблема које би могла да узрокује дубока верска подела у источним провинцијама, он је сазвао по петорицу епископа са обе стране, и покушао да их наведе да усагласе своја учења. Сам састанак није уродио плодом, осим што се на њему први пут расправљало о Ареопагитским списима.

18 Riordan, 15.

19 Corrigan, 235; Rappe, 231.

20 Плотин и Јамвлих су, иако били у раскораку са својим виђењима теургије. Јамвлих инсистира на једнообразју богоделовања, док Плотин инсистира на неузрокованости дела душе, што потенцијално значи да Јамвлихова теургија има више додирних тачака са хришћанством. Јамвлихова душа није део Платонове оригиналне онтолошке тријаде, будући да сама по себи не претпоставља самобитије. (Corrigan, 234; Rappe, 15.)

21 Богочовечанска енергија - θεανδρική ἐνέργεια, је ултимативни аргумент Севира Антиохијског за његово монофизитско тумачење Псеудо-Дионисија. Јованово виђење овог Псеудо-Дионисијевог концепта (Ep.4. 1072C) биће изложено у закључном поглављу, у корелацији са теолошким настављањем његове теологије, од стране Максима Исповедника.

22 Leuenberger-Wenger, 401.

гледао неблагонаклоно на доминантан положај јелинске јерархије. На паралелном плану са отпором сепаратистичког истока према централним провинцијама, јавио се на еклисијалном плану један вид отпора монаштва према вишем клиру. Ове подударности добијају на значају када се узме у обзир да су окосницу струје која је одбила Халкидон чинили монаси, о чему ће касније бити више речи. Уз ове разлоге треба додати начин имплементације одлука Халкидонског сабора на истоку, које су укључивале репресије тадашњег цара Маркијана над семитксим и коптским становништвом, што је само појачало анимозитет проалександријских епископа и гурнуло их дубље ка монофизитизму, не само као одбрани Кириловог учења од блажег облика несторијанства, како су они гледали на Халкидон, већ и као врсти отпора источних црквa од репресивне царске власти.

Што се других јеретичких покрета тиче, несторијанци су били нарочито активни на крајњем истоку империје, у Месопотамији и источној Сирији. Они су свој утицај пренели у Сасанидску Персију[23], са којом су Римљани намеравали да учине трајни мир, чим се рат приведе крају. Потенцијална опасност од непријатељски расположеног становништва на источним границама, док би он био заокупљен долазећим ратовима на западу, није могла да промакне Јустинијану. Зато је на црквеном плану Јустинијан подржао Халкидонски сабор, док је са друге стране повластицама покушавао да придобије монофизите. Недефинисана царска политика у многоме је оставила протагонисте теолошког сукоба, еминентне представнике обе стране, да теолошким аргументима покушају да реше своју ситуацију.

У Палестини је постојао отпор према Халкидону, углавном од стране монаштва. Виши клир је морао бити задовољан саборским одлукама да се Јерусалимска катедра уздигне у част патријаршије. Међутим, јерусалимски патријарси почињу у чешћем маниру да стају на страну монофизита, почевши од Јувеналија. У Палестини раног шестог века преплићу се утицаји: монофизитске струје из Александрије, која се преко монаштва шири дуж источне римске границе; отвореног несторијанства које је било снажно утемељено у Киликији; присталица Халкидона, који су, нарочито међу епископима, настојали да одрже одлуке сабора на својој територији. Уз константна теолошка превирања, народне масе су биле под константним страхом од инвазије Сасанида, са којима је Римско царство заратило већ у трећој декади шестог века. С друге стране, Акакијев раскол (484-519). Је у уводним годинама шестог века подразумевао жесток политички притисак на халкидонске оце, од стране царева промонофизита (Зенона и Анастасија).

Са политичко-философске стране, тло за настанак Ареопагитских списа било је више него плодно, али и испоставиће се, насушно за очување Цркве. Римско-јелински свет се почетком шестог века налазио у периоду војно-политичке, али и религијско-културолошке прекратнице. Јустинијанови ратови освајања на западу, са тежњом да се некадашње западне провинције Римског царства поново доведу под власт Римљана, потпуно су окупирали политичку стварност шестог века. Римски генерали Велизар и Нарсес су остварили позамашне подухвате на војном плану, чији је дефинитивно највећи успех повратак Италије под римску заставу. Ипак, Јустинијанова освајања, испоставиће се, представљају почетак не нове ере великог Римског царства, већ помпезан крај античког царства, на чије ће место доћи искристалисано Источно Римско царство, ограничено на своју вековну, источну сферу деловања.

На културном нивоу, војно-политичка ерозија Римског царства након Јустинијана означавала је са једне стране ерозију утицаја јелинске културе на западу, али

23 Сармин, 147.

и на Истоку који ће системски пасти под Арабљане тридесетих година седмог века. Заузет ратовима, цар није могао да усмери довољно пажње на религијско-философску сферу римско-јелинског друштва, које се суочавало са два велика проблема: местом паганске миленијумске јелинске философије у хришћанском царству, те христолошким расправама које су у шестом веку добиле својеврсну кулминацију.

Утицај неоплатонизма на обликовање Псеудо-Дионисијеве христологије

Јелинска философија је представљала интелектуални основ јелинског друштва, које је у другом столећу пре Христа потпуно инкорпорирано у тадашњу Римску републику. Јелинска философија се неоспорено наметнула као доминантни чинилац интелектуалне сфере римског света. Диверзитет философског учења се у сопственом терминолошком контексту[24] апсолутно дозвољава и несметано се одржава без обзира на актуелне философске трендове. Шести век је јелинство затекао у процесу хармонизовања аристотелизма са платонизмом, са потоњим као доминантним чиниоцем. Крај петог и почетак шестог века донео је прилично искристалисану ситуацију на јелинском интелектуалном пољу. Атинска и Александријска философска школа имале су апсолутни доминат над философском мишљу римског света. Ове школе су доминантно заговарале полимеризацију мисли два велика философа у један философски конгломерат - неоплатонизам.

Међу савременим истраживачима не постоји јединствено мишљење о хармонијалној тенденцији између Платона и Аристотела као одређујуће тачке неоплатонизма. Како тенденција овог поглавља није системско изложење неоплатонске философије, већ увод у објашњење њеног утицаја на хришћанство, конкретно у спиисма Псеудо-Дионисија (с ограничењем на онај концепт који је у својој христолошкој мисли искористио Јован Скитопољски), аутор рада ће се ограничити на суштинске концепте неоплатонизма садржане у овим хришћанским списима раног шестог века.

Неоплатонизам у позној Римској империји - настанак и опстанак

Паулина Ремс је у својој студији изложила тезу о пролазу основног платонизма кроз две фазе као суштинско задржавање Платонових идеја кроз потоња тумачења других философских система. Ремс избегава да неоплатонизам окарактерише као аристотеловски платонизам, иако не оспорава тенденцију самих неоплатониста, пре свих Јамблиха и Амонија, да се постигне хармонија између учења Платона и Аристотела. Као заговорнике Аристотелове мисли коју треба ускладити са платонизмом истиче пре свега медиоплатоничаре, али и неке од неоплатоничара, попут Порфирија, али донекле и Плотина. Ричард Валис са друге стране, отворено говори о аристотелизацији средњег платонизма кад говори о појму неоплатонизма. Хармонизацијом се бавио и Илстро Адот у свом делу *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonisation of Aristotle and Plato,* Leiden-Boston; Brill, 2015, према чијем је мишљењу хармонизација заправо реинтерпретација Платона кроз Аристотеловски дух, али и дух других философских школа.[25] Адот излаже сопствену сублимацију неоплатонизма као основних Платонових

24 Термин φιλοσοφία сам по себи указује на неумитну тенденцију негирања онтолошке коегзистенције са хришћанством. Философија у сопственој терминолошкој концепцији истину потискује у односу на љубав према мудрости. Хришћанство као философски концепт апсолутну истину - Једног Бога Тројицу апсолутно претпоставља мудровању.
25 Hadot, 54-172.

концепата тумаченим у духу питагорејства и аристотелизма, будући да су се у самој Платоновој Академији у Атини сем Платонове, изучавала и дела других философа. Тако су нове генерације философа, упознате са Аристотелом и неопитагорејством, ове концепте примењивали на Платона, градећи комплекснију философску поставку - неоплатонизам. Моменат философске егзегезе платонизма кроз интелектуалне концепте других учења важан је при обликовању слике онога што се у шестом веку дешавало на пољу црквене мисли.

Кратак осврт на историју неоплатонизма - Александрија и Атина

У пуном смислу речи неоплатонизам је стасао у трећем веку у Александрији, одакле је 245. године Плотин прешао у Рим.[26] Из Рима се неоплатонизам преселио у Атину. Доминантни питагорејски, али и стоички правац тадашње јелинске интелектуалне сфере утицао је на преобликовање средњег платонизма управо упливом ових философских учења у Платоново учење. Већ од четвртог века паганска јелинска философија улази у равноправни сукоб са бујајућим хришћанством које се рапидно шири империјом. Царски закони од Константина Великог до Јустинијана директно фаворизују хришћанство насупрот паганизму, те се философија налази у константном опадању. Атинска школа све више губи на престижу, те се философско тежиште империје све више помера у Александрију. Након смрти Прокла[27] 485. године Атинска академија трпи знатан пад квалитета наставе и престижа. Дефинитивну доминацију Александрије над Атином потврђује чињеница да је великог атинског учитеља Зенодота на катедри наследио александринац Дамаскије. Сам Дамаскије је следио учење александријског учитеља Амонија, те је александријска мисао постала од овог времена саставни део Атинске академије. Тако је Александријски неоплатонизам постао саставни део мисли сваког значајног јелинског философа.

Дамаскијев наследник био је други александријски интелектуалац, Симплиције. Са Симплицијем почиње последња фаза неоплатонизма, која има своје увирање у значајном александријском мислиоцу Јовану Филопону.[28] Два Александринца на челу Атинске академије неповратно су уздигли углед престонице Египта као центра науке тадашњег познатог света. Брзи пад престижа атинског седишта произвео је, као реакцију, успон александријске школе, која је постала центар Ово пак, није директна последица преовлађујућег интелекта александријских философа, већ модус вивенди који су александријски неоплатоничари пронашли у свом граду и сфери деловања. Наиме, поред философске школе, у Александрији је постојала и хришћанска егзегетска школа.[29] Тамошњи епископи показивали су довољну толеранцију према јелинистима, те је у овом изнуђеном саживоту, неоплатонизам почео да делује на хришћанство и обрнуто. С друге стране, за разлику од Атинске академије, која је егзистенцијално зависила од имовинског стања својих ученика и предавача, Александријска школа је царском инвеституром Марка Аурелија била финансирана као државни пројекат.[30] Александрија већ од смрти Прокла 485. Године полако почиње да потискује Атину, и управо је суживот са

26 Remes, 1.
27 Према мишљењу Стивена Герша, које је навео Риордан у својој књизи, сам писац Ареопагитских списа је био Проклов ученик. Ендру Лаут оспорава ову тврдњу, међутим потврђује осетан утицај неоплатонизма у Ареопагитикама.
28 Remes, 32.
29 Hadot, 24.
30 Hadot, 23.

хришћанима омогућио Александријској школи да избегне затварање које је задесило Академију 529. године.

Утицај неоплатонизма на Ареопагитски корпус у контексту појма уипостазираности

Проблем зла представља велики изазов за неоплатоничаре. Сам проблем се прелива на теолошку сферу, будући да се посебно концепти Прокла, прожимају кроз Ареопагитике. Остаје нејасно у коликој мери је Прокло утицао на писца Ареопагитика, међутим, утицај на Псеудо-Дионисијево становиште о злу је апсолутно неоспоран. Да би се стекао увид у неоплатонско поимање зла и пренела се рефлексија на Ареопагитски корпус, потребно је анализирати Проклов трактат *Природа и порекло зла.* Кроз анализу овог трактата, поимаће се утицај неоплатонистичких концепата на хришћанску мисао шестог века, будући да ће се проблем Узрока пренети на потоње богословске спорове.

Прокло се на самом почетку свог трактата пита да ли је зло постојеће, и ако јесте, да ли је условљено или је пак, независно од стварања, као Неспознаје.[31] Прокло поставља тезу да зло постоји само по себи. Узрок зла, ако је оно постојеће, требало би да буде првоузрок, а то је први принцип - Добро.[32] Пошто је добро по својој бити све оно што зло није, Прокло поставља тезу о немогућности да зло настане из доброг. Ово образлаже постављањем паралеле. Ако би светлост била првоузрок, тама не би могла да учествује у постојању, будући да са првоузроком не дели ништа од свог постојања. По овом принципу, зло нема основ да постоји, будући да, ако је створено од доброг, само добро негира своје постојање стварањем непричасног и антагоног чиниоца.[33] Потврђивање зла као постојећег доводи у питање једну од две поставке: да је Добро, а не Један, првоузрок свега, те да бивајући првоузрок, аутоматски све што је створено од добра, или јесте по природи добро, или жели да учетвује у добру. Друга поставка која би се довела у питање јесте појам свеобухватности добра као стварајућег принципа. Зло, ако би постојало, морало би на трансцендентном нивоу да се изједначи са Добрим, што би довело до постојања два принципа стварања, а то је на нивоу Проклово трансцеденталног система неодрживо. Према Проклу, Један, или Добро, је принцип који исходи Битије. Заједно са Битијем, Један исходи живот, а сви заједно учествују у стварању душе. Један, Битије и Живот сапостоје као савршени, у савршеном односу јединства. Будући да зло према овом Прокловом систему не може да се дефинише као стварајући принцип, будући да би својим битијем нарушило савршенство односа неспознајних начела, Прокло је одлучио да понуди коначно објашњење постојања зла.

Не желећи да одступи од сопственог система једног узрока свега, Прокло поставља концепт примарног добра и примарног зла, те њихових секундарних пројава. Прокло поставља тезу о Примарном Злу, које је апсолутно различито од доброг, како трансецедентно доминира Небитијем. Са друге стране, Добро је изнад Битија. Секундарно, пак, зло није потпуно непричасно добру, будући да из трансцедентног прелази у когнитивно. Сваки човек у себи има добре и лоше особине (аналогија са Аристотеловим системом врлина је потврда утицаја Аристотела на Прокла), те добро у човеку саспостоји са злом.[34] Јединство човека је неспорно, тако да би постојање оба принципа у човеку довело до одвајања човекове личности, будући да само један принцип

31 Procl.FD 2, 346.
32 Procl.FD 2, 346.
33 Procl.FD 2, 346.
34 Procl.FD 33, 355.

може бити стварајући. Прокло оспорава став о примарним принципима, те на крају поставља финални облик своје теорије: Добро је мера, ред и одредница свих ствари. Зло је са друге стране одсуство тога. Зло дакле, не негира добро по антагонизму битија, већ представља одсуство доброг.[35] Тако да, на когнитивном нивоу, али посредно и на трансцедентном, Прокло признаје постојање зла у сфери одсуства добра. Ово се најочигледније рефлектује у когнитивном спектру, будући да човек на дневном нивоу бира између добра и зла, те тако бирајући зло заправо окреће леђа добром, и тако зло бива.[36] Како је зло узроковано одсуством добра, које само по себи својим деловањем не узрокује зло, само зло се не може посматрати као стварајући принцип, већ као условљен.[37] Напослетку, оно што се са сигурношћу може извести као закључак из Прокловог трактата, јесте тенденција одређења постојања код свих бивајућих ствари. Добро, као првоузрок, постоји не као општи, неодређени принцип, већ је јасно одређен конкретним битијем, постојањем. Зло са друге стране, представља нус-продукт доласка света у битије, будући да се зло појављује ван битија у свом паралелном систему не-битија.[38] Пресликавањем одреднице постојања нечег (неког) постојећег на хришћанску мисао, добија се сублимација неоплатонизма и хришћанства у делима Псеудо-Дионисија Ареопагита. Еминентни изучаваоци дела Псеудо-Дионисија Ареопагита[39] се махом слажу константујући да је Псеудо-Дионисије Ареопагит био потпуно ослоњен на Прокла при сопственој дефиницији зла. Према Псеудо-Дионисију, Добро као првоузрок не може да створи зло. Зло се пројављује као одсуство Добра, и као такво нема сопствено, независно постојање у свету. Не постоји принцип који својевољно ствара зло, будући да Провпринцип, Добро, никако не може да буде принцип стварања зла. Говорити о двоструким принципима стварања је немогуће у хришћанској мисли, будући да је Првопринцип *ипостасан,* те би свако умовање о два принципа стварања водило у многобоштво.Зло дакле, код Псеудо-Дионисија, као и код Прокла, не постоји само од себе, већ када је условљено (одсуством) Добра.[40] Поштујући онтолошку монархију, Псеудо-Дионисије користи врло важне појмове при дефинисању онтолошког статуса зла:

Διό ούτε ύπόστασιν εχει το κακόν, άλλά παρυπόστασιν του άγαθου ένεκα καιούχ έαυτου γινόμενον.[41]

Зло није бивајуће (ипостасно постојеће) по себи, већ је непостојеће (неипостасно, ванипостасно) према Добру, јер од њега се ствара.

Постављање ипостаси у онтолошку предност у односу на све остало само је основно полазиште христологије Јована Скитопољског. Питање ипостасности ствари, принципа и напослетку створених бића, али и самог Бога, отвара Скитопољском простор у терминолошкој концепцији надилажења поставке о једној природи. Наиме, Јован

35 Procl.FD 32, 355.
36 Procl.FD 33, 356.
37 Procl.FD 51, 358.
38 Remes, 94.
39 При изради рада, те конкретној обради самог дела Псеудо-Дионисија Ареопагита коришћена су следећа дела: Paul Rorem, *The Dionysian Mystical Theology,* Minneapolis; Fortress Press, 2015; Christian Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite – an introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names*, Brill-Leiden-Boston; 2006; Eric David Perl, *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York; State University of New York Press, 2007; Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, London-New York; 1989; Wear, Sarah Klitenic; John Dillon. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition - Despoiling the Hellenes*, Bodmin, Cornwall; MPG Books Ltd, 2007.
40 Wear, 77.
41 DN 177 (732C)

Скитопољски користи речитативне одреднице како би исказао онтолошку доминантност личности, а следећи Кападокијце. Све што је створено мора бити ипостасно, будући да основни принцип (на трагу неоплатонског Једног, првоузрока свега) јесте ипостас, али не ипостасан. Бог Отац је као првоначалник ипостас, јер је Његова ипостас извор божанства рађајућег Сина и исходећег Духа Светог. Наиме, ипостас се поставља изнад суштине, а самим тим и изнад свих природних и ванприродних димензија.

Коментари Јована Скитопољског и халкидонска христологија

Први пут се већ четрдесетих година шестог века Корпус Псеудо-Дионисија појављује са интегрисаним коментарима Јована Скитопољског. Савремену компилацију коментара приредио је најпре Мињ у својој серији *Patrologia Graeca*, док је најновија редакција дело Бет Регине Сухле, која је јасно дистинктовала коменатаре Сктипољског од коментара Максима Исповедника. Једнако важно Јованово дело јесте и *Пролог* који је написао за Ареопагитике које је коментарисао. Датирање схолија и пролога су дуго били ствар дебате међу модерним истраживачима. Бет Регина Сухла се, за разлику од фон Валтазара, Пола Рорема и Карла Мазучија одлучује за широк опус. Према њеном датирању, схолије и пролог су настали у периоду између 536-543, чему и аутор рада нагиње.[42] Рорем и Мазучи имају сличне претпоставке, док сво торје аутора одлучно одбацују Балтазарову тврдњу да се Јованов схоластички рад може сместити пре 520. Године.[43] Јован Скитопољски је као халкидонац, философ и апологета[44] схватао значај заустављања монофизитства у његовом зачетку. Почетно одбијање Халкидона од стране тзв. „Кириловаца", на челу са Диоскоровим ученицима (са становишта анимозитета на релацији Александрија-Антиохија) прерасло је у свеукупо одбијање Источних Цркава да се повинују одредбама Константинопоља. Александријски Кирилов речник врло брзо су усвојили Антиохијци на челу са Севиром. Корен овога треба тражити управо у чињеници да је стожер монофизитизма представљала формулација *Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* која се традиционално приписивала Кирилу - заправо дело Аполинарија Лаодикијског.[45] Овај фалсификат управо је разобличио Јован Скитопољски, и настојао да делује апологетским радом у корист Халкидона. Да би се зауставио полет монофизитизма, било је потребно најпре оспорити Севира, али са њим и Несторија и Аполинарија,[46] како би свеобухватан одговор Халкидона искристалисао исповедање две

42 Бранковски, 149.
43 Suchla, 207.
44 Suchla, 205.
45 Rorem, Lamoreux, 128.
46 О личности Јована Скитопољског неће бити подробније анализе у овом раду, већ ће се начинити кратак осврт. Како у теолошкој традицији апологетике постоје две личности из шестог века под именом Јован Скитопољски - Јован схоластик и Јован епископ, те је Црква дуго сматрала да се ради о две особе. Међутим, новија истраживања која су спроведена у Италији недвосмислено заступају став да се ради о истој особи, која је била епископ Скитопоља. Наиме, Алберто Нигра је серијом истраживања дошао до закључка да су епископ и схоластик заправо исти хришћански писац, нарочито у делу: *Il Pensiero Cristologico-Trinitario di Giovanni di Scitopolo,* Roma; Institutum Patristicum Augustinianum, 2019. Ово становиште потврдио је Пиетро Подолак („Giovanni di Scitopoli interprete del corpus Dionysiacum", *Augustinianum* 47/2, 2007, 335-386), а са њим и најеминентнији изучаваоци дела Јована Скитопољског на енглеском говорном продручју - Пол Рорем и Џон Ламоро (*John of Scythopolis and the Dionysian Corpus Annotating the Areopagite*, Oxford; Oxford University Press, 1998). Бет Регина Сухла, аутор савременог критичког издања текста Псеудо-Дионисијевог корпуса, такође сматра да су Јован Схоластик и Јован епископ, иста особа. Већ у свом делу „John

природе и једне личности као недвосмислени став постхалкидонске Цркве. О апологетском делу Скитопољског неће бити подробније анализе у овом поглављу, већ ће у фокусу бити садржина његових коментара на Ареопагитике.

Пролог

Пролог Јована Скитопољског на коментарисане Ареопагитике има двојаку улогу. Прво, Скитопољски настоји да потврди апостолско порекло списа, будући да кроз цело дело објашњава богонадахнуту улогу апостола Павла као генералног иницијатора овог дела. Јован објашњава порекло Дионисија Ареопагита као философа Епикурејца, и то није безразложно. Осим у основном тексту (Дап. 17, 18-34), Скитопољски у свом Прологу помиње Епикурејце, али још више Питагорејце и Платоничаре као профанисте Божије речи.[47] Ово је директан одговор на алузије о неоплатонском пореклу Ареопагитика, од којег покушава да одбрани списе.[48] С друге стране, Скитопољски често преузима наводе јелинских философа, што показује његову отвореност при усвајању концепата, под условом да се протумаче у халкидонском духу. Друга улога Пролога Јована Скитопољског јесте увод у саме Ареопагитике и њихове коментаре. Јован не помиње у Прологу Аполинарија нити Севира, већ чини суптилнији увод. У контексту одбране идентитета Динонисија Ареопагита као аутора списа[49] Јован налази место где излаже сопствено теолошко гледиште кроз питање о Христовом очовечењу у контексту сотириологије.[50] Управо је овај одељак, *Prol.* 20B једно од уводних места Јовановог халкидонског иступања. Наиме, Скитопољски говори о спасењу ψυχήν έννουν, και σώμα το καθ' ημάς γήϊνον (душе умне, и тела попут нашег, земног). У даљем тексту поглавља, формулишући своје христолошко гледиште кроз сотириологију, Скитопољски говори о *васкрсењу нашем саборном (општем) кроз тела наша и наше створене душе* - ή περί της καθολικής ημών αναστάσεως της μετά σώματος του καθ' ημάς και της ημών ψυχής γενησομένης.[51]

Нигра и Рорем се слажу око овог поглавља као Јованове смернице за сопствено тумачење Ареопагитика.[52] Нигра нагиње мишљењу да је овај одељак, у коме се говори о спасењу душе и тела, изразити пример Јовановог антиаполинаризма. Иако не говори

---

of Scythopolis and Dionysian Corpus", *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite,* (ed.) Edward, Mark; Dimitrios Pallis; Georgios Steiris, Oxford; Oxford University Press, 2022, 205-221, она о Јовану Скитопољском говори као о аутору апологија у одбрану Халкидона, али и оне против Севира, која се раније приписивала Јовану Граматику. У српској савременој патристици значајно је поменути став епископа Атанасија Јевтића, који је у трећем тому своје *Патрологије* (Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2018) изнео мишљење да се у случају два Јована ипак ради о једном - епископу Скитопоља, који је према оцени владике Атанасија био теолог широке сфере образовања, дорастао да се супротстави и разобличи Севира. С друге стране, Јован Скитопољски је настојао да како кроз своје коментаре, тако и кроз апологетска дела иступи против Аполинарија, оправдано сматрајући да је управо погрешно приписана Аполинаријева јерес довела до великог раскола у Цркви на Истоку.)

47 *Prol. 24B*

48 Rorem, Lamoreux, 78.

49 Између осталог, инсистирање на ауторитету апостолског ученика би осигурало неупитни хришћански дух списа. У периоду Јустинијановог обрачуна са паганима, Јован је морао увидети потребу да се спис хришћанским, прохалкидонским тумачењем заштити од потенцијалне императорове цензуре.

50 *Prol.20B*

51 *Prol.* 20B

52 Nigra (2019), 276.

стриктно и дубоко христолошким речником, у неколико речи сажима свој христолошки став: Наиме, васкрсење васељене „нашим телом" указује на заједничарење човека са Богом управо преко Христовог оваплоћења, будући да оваплотивши се, Христос узима на себе заједничку људску природу, са свим природним слабостима (умор, глад, жеђ). Ова поставка је диркетно уперена против северијана, који говоре о *засебној природи Христа* (μερική φύσης). Ова засебна природа није причасна људима, већ је својствена само Христу као импликација савршености природе, будући да према схватању северијана, учествовање Бога у целосној људској природи (осим у греху) јесте деградирање божанства. Овде Скитопољски наступа већ као неохалкидонац, о чему ће касније бити више речи. Што се тиче Аполинарија, који је недвосмислено сматрао да душа нема места у домостроју спасења, будући да је Логос испунио место душе Христове оваплоћене људске природе, Јованово гледиште је уперено и против њега.[53]

Аполинаријева христологија се управо заснива на богопричашћу човека, који, бивајући недостатан, нема могућност да се спасе потпуно. Аполинаријева христологија је недостатна не због одбијања улоге душе у спасењу - већ због узрока одбијања. Аполинаријева људска природа је, како није потпуно спашена, недостатна. Ако човекова душа заједно са телом не би учествовала у васкрсењу, онда и васкрсење бива недостатно, како целокупан човек није спашен. Одсуство душе код Аполинарија, на чије место је у Христовој људској природи дошао Божији Логос, испоставила се као још један аргумент у корист северијана. Узевши у обзир Аполинаријеву формулацију једне природе Бога Логоса оваплоћене, уз његово пасивно антихалкидонско гледиште, може се закључити да је халкидонцима већи теолошки проблем представљало Аполинаријево дело, а не монофизити. Како је једна аполинаријевска формулација задобила легитимитет самог Кирила, Скитопољски је настојао да изобличи све аполинаријевске уметке и јавно иступи против њих. Јован Скитопољски стриктно помиње термин душа (ἡ ψυχή) - термин који се недвосмислено, још код Платона односио на нематеријални део човека, али не и духовни (логосни). Скитопољски ће кроз свој схоластички рад показивати недвосмислену приврженост Кападокијцима, док ће места у Ареопагитикама која су отворено неоплатонистички мотивисана, мудро пренебрегнути, настојећи да им да друго, светописамско тумачење.[54]

На овај начин, постављајући оквире своје христологије кроз вешто изречену сублимацију Халкидона, Јован је слободан да своју схоластичку делатност поред егзегетског, преведе у апологетски смисао, на местима на којима сматра да је то неопходно. Јованов пролог још више открива значај Ареопагитских списа за црквену мисао шестог века. У времену највећих христолошких расправа, Ареопагитике су дубином сопственог богословља, које је у себи обухватало већ поменуте: светописамски извор, али и учења отаца све до Кападокијаца.[55] Она хришћанска струја која би потврдила ауторски легитимитет Корпуса, била би легитимно позвана да истумачи списе према сопственом исповедању вере, што би истој омогућило веће богословско и патристичко упориште у континуалном сукобу са супротним странама. Тако су обојица супротстављених великих теолога, Јован Скитопољски и Севир Антиохијски, настојали да дају сопствени печат теологији Ареопагитика. Обојица су имали најмање по једну апологију усмерену на противника, Јованова апологија *Против Севира* није сачувана, док је Севирова апологија *Против безбожног Граматика (Схоластика)* сачувана у

53 Podolak, 110.

54 Rorem, Lamoreux, 79.

55 Ово је највише изражено у погледу дефинисања апофатичког и катафатичког богословља, које је у мисао Цркве посредно увео Григорије Ниски, не као идејни творац, већ као обликоватељ.

фрагментима. У овој апологији против Јована Граматика, презвитера (или епископа) у Кесарији (Палестинској), Севир помиње именом апологију *Скитопољског*.[56] У сачуваним деловима Севирове апологије нема помена Ареопагитском корпусу. Једина два сачувана помена Ареопагитика код Севира су његово писмо *Отпаднику Јулијану* и писмо монофизиту *Јовану игуману.* Оба списа се датирају у средину двадесетих гоина шестог века,[57] Зато је неоспорно да се Севирова интенција придодавања легитимитета Ареопагитских списа монофизитском покрету, временски поклапа са тежњама Јована Скитопољског да Ареопагитике представи у халкидонском светлу. Неколико места у Ареопагитским списима представљаће право поприште теолошког сукоба између ове двојице теолога.

Схолије - општа места

Коментари Скитопољског на Ареопагитике не представљају у правом смислу речи хомогену целину. Сухла је дистинкцијом утврдила да преко 600 коментара на Ареопагитике припадају Скитопољском, док се остали могу приписати Максиму Исповеднику. Сухла је ово изложила у свом капиталном критичком издању текста Ареопагитика, конкретно списа *О божанским именима*: *Corpus Dionysiacum IV/1 Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum de Divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum C,* Berlin-Boston; Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011. Са друге стране, Сухла је утврдила да је Сктипољски осим својих коментара, додао и три коментара Јована Филопона, познатог философа, управо да би искористио његова становишта у одбрану хришћанског карактера Корпуса.[58] С друге стране, метод тумачења схолија кроз коментаре нагиње историзму, пошто је примарни циљ Скитопољског одбрана Ареопагитика кроз коментарисање у светлу Халкидона. У појединим коментарима, Јован се упушта у философска тумачења која осликавају његову изузетну упућеност у неоплатонизам, о чему ће касније бити више речи. У схолијама је такође приметан мистични, монашки елемент у тумачењу, што може имплицирати раширеност монашког етоса на просторима Сиро-палестине. Схолије Јована Скитопољског имају три првенствена задатка:

- Одбрана православности Ареопагитика у контексту оптужби за литерарну зависност Корпуса од неоплатоничара, пре свих Прокла;
- Одбрана православности Ареопагитика у контексту расправе са севиријанима и аполинаријевцима;
- Истицање тријадологије, христологије, сотириологије и есхатологије Псеудо-Дионисија као православне, халкидонске.
- Потврда аутентичности аутора списа, у циљу избегавања потенцијалне царске цензуре.

Како је примарни задатак овог рада излагање постхалкидонске христологије у коментарима на Ареопагитике, у даљем току рада неће бити посебног поглављао тријадологији нити есхатологији Јована Скитопољског. Пошто се његова христолошка позиција у многоме ослања на тријадологију, посебно у контексту одбране од аполинаријанизма, тријадологија у његовима схолијама јесте од великог значаја за потпуно разумевање христолошке позиције Скитопољског.[59] У схоластичком делу

56 Rorem, Lamoreux, 20-21.
57 Rorem, Lamoreux, 77.
58 Suchla, 207.
59 Nigra (2019), 255.

Јована Скитопољског приметне су, осим тенденција о доказивању православности Ареопагитика и одбране Халкидона, још две тенденције. Јован је свестан да постављање стриктне Халкидонске формуле са већ дефинисаним терминима неће допринети зближавању са монофизитима који се чврсто држе Кириловог учења о једној природи. Зато своје христолошко учење, осим у одбрану против монофизита, излаже и у одбрану против несторијанаца, чије је деловање у околини Палестине, посебно у Тарсу, било значајно. Скитопољски зато посеже за проактивним унапређивањем богословског језика (што само по себи не представља изузетак, како Нигра примећује, већ свеопшту тенденцију, како хришћанске, тако и паганске мисли шестог века[60]).

Схолије - кападокијска терминологија и Јованова антијеретичка позиција

Скитопољски иступа отворено против јеретичких учења, именујући их, те тако поставља своју христолошку позицију насупрот истих. Он именом помиње василијане, несторијанце, манихејце, евтихијане, аполинаријанце и акефалце (северијане).[61] Стриктним именовањем несторијанаца и акефалаца у истом контексту, Јован аутоматски ограђује Ареопагитике од оба крајња учења. Нарочито је важно именовање несторијанаца као противника, управо због израженог прокириловског елемента међу монофизитима.[62] Јован је стриктан при инсистирању на појму ὑποστάσισ при означавању личности.[63] των τριών υποστάσεων τας ιδιότητας εκφαίνουσα, οι γάρ τρείς , μία και όλη και μόνη θεότης . *Три ипостаси а једно божанство,* како у схолији наводи Јован, јесте показатељ његовој доследности кападокијској терминологији. Односност личности Јован терминише такође према Кападокијцима, истичући равноправност у божанској суштини.[64] Божанска Тријада Јована Скитопољског јесте строго никео-цариградска. Импликације на Плотинове *Енејаде* код Ареопагитика, Скитопољски вешто спори[65], иако је на неким местима у Ареопагитском корпусу евидентна релација са неоплатонизмом. Систем тријада, које се у неоплатонизму примењује од онтолошке, преко космолошке до хијерархијске сфере,[66] приметан је у Псеудо-Дионисијевој концепцији јерархије. Кападокијска христологија долази до изражаја јасним представљањем учења Светог Василија да је Христово тело *богоносно*. Христово тело је сједињено у ипостаси и суштини са Богом Логосом.[67] Христово сједињење божанске и човечанске природе не условљава никакву измењеност Христове божанске природе. Христос, бивајући Бог, освећује тело које узима на себе, тако да његова божанска суштина остаје непромењена, не губећи ништа од својих својстава.[68]

Јованова христологија дакле, стоји на чврстим халкидонским основама, на узору кападокијске теологије. Јован чврсто инсистира на неизмењивости обе природе, божанске која не губи своја својства, те људске која је сасвим причасна свим људима у свему, осим у греху. Дакле, Христова људска природа је *заједничка,* а не засебна, посебна у односу на људски род, како је тврдио Севир. Триипостасно божанство је првобожанско, дакле не

60 Nigra (2019), 267.
61 *SchCH* 57, 3β C
62 Leuenberger-Wenger, 404.
63 Sch.DN 209. 11 on 122. 1 636B
64 Sch.DN 216. 10 on 127. 1 (641A)
65 Sch.CH 113. 10 on 59. 10 (340B); Sch.DN 332. 4 on 189. 3 (825A);
66 Remes, 70.
67 Sch.CH 68. 1 on 28. 11 (205D)
68 Sch.CH 157. 1 on 101. 22 (484A)

постоји првенство у власти било кога од Тројице.[69] Једнопричасност три личности при једној божанској суштини је Јованов пређутни одговор и побијање неоплатонистичке поставке о хијерархији божанских принципа - Једног, Интелекта и Душе.[70] Осим што потврђује једносушност Тројице, Јован сажима антинесторијански и антимонофизитски елемент у само једној синтагми: ανδρική θεουργία.[71] Човечанско богоделање Исуса Христа је јединствен израз који Скитопољски примењује да негира несторијанство и монофизитство. Човечанска теургија се никако не сме схватити у Јамвлиховом смислу: Јамвлих је говорио о теургији (богоделању) као о деловању богова кроз људско деловање. Божанска енергија, према Јамвлиху, покреће човека.[72] Наиме, Христос делује божанским делима, док задржава потпуну човечанску природу. Христова божанска чињења се уз човечанску природу наглашавају насупрот несторијанству, које стриктно дели како Христове природе, тако и енергије којима дела. С друге стране, потпуна човечанска природа је управљена против монофизита и аполинаријеваца. Јованов теолошки опус је дубок и сажет, а иако није систематски изложен, он одговара на реалне проблеме Цркве шестог века. Јованова конфронтација са јеретичким учењима са једне стране, и неоплатонизма са друге, огледа се кроз сажете али конкретне схолије управљене против свих, или већине јереси и философских учења одједном.

Скитопољски на неколико места помиње северијане, односно акефалце. Акефалци су доминантно заступљени у Јовановим схолијама као примарна мета његовог учења. Јованова тенденција је сасвим јасна: терминологију треба специфично уперити против монофизитства, а у циљу одбране Халкидонског Ороса. Општу и недовољну прецизну халидонску терминологију требало је унапредити да би се одговорило на Севиров теолошки изазов. Главни проблем са северијанством није био, како се претежно сматра, Севиров теолошки геније, и то из два разлога: Севирова христологија је међу самим монофизитима довела до трајних подела, будући да је Севирова мисао неколико пута доводила његове следбенике у теолошки ћорсокак.[73] Други разлог проблема са северијанством јесте недовољан теолошки, али интезиван политички притисак потврде Халкидона у теолошким приликама позног петог и раног шестог века. Халкидонски Орос није учинио довољно у циљу сузбијања монофизита, колико у настојању потврде Ефеског Сабора у контексту сукоба са несторијанством. Монофизитство је, пропраћено националним и културним сепаратистичким тежњама а ношено ревношћу монаха који су у уверењу да иду за Кирилом, баштинили монофизитство, искористило временски вакум неадекватног реаговања Халкидона. Сада је дакле, требало сузбити северијане, а Јован Скитопољски је, осим што је, према мишљењу водећих, већ поменутих истраживача теологије шестог века, био више него компетентан да се одмери, али и да на свим пољима теолошки оповргне Севира Антиохијског.

Не треба пак, пренебрећи ни изоставити помен на начин како је Скитопољски ово учинио: свом првобитном неохалкидонизму дао је апостолски ауторитет, и тако учинио исто што су монофизити са својим учењем: поставио континуитет са патристичким ауторитетом. Скитопољски се није задржао на инсистирању халкидонског тумачења свог ауторитета (Дионисија Ареопагита) већ је успео да и патристички ауторитет монофизита (Кирила Александријског) потпуно протумачи према Халкидону. У овом контексту Јован је одлучио да се надовеже на Кирила, конкретно на спорно, већ

69 Sch.DN 221. 1 on 128. 14-15 (641D)
70 Rorem, Lamoreux, 60.
71 Sch.EH 57.3 on 23.3 (181B)
72 Pearson, 255.
73 Pearson, 253.

споменуто „учење" Кирила Александријског о *једној оваплоћеној природи Бога Логоса*, али и проблем теопасхизма, односно Божије патње на крсту. Најпре треба напоменути да је теопасхитско учење, о учествовању Бога Логоса у патњама тела, изворно Кирилово учење, будући да је до њега стигло директно од Атанасија Великог.[74] Теопасхитско учење је код Јована представљено у недвосмислено помирљивом тону са Халкидоном. Ово је било преко потребно у превазилажењу анимозитета халкидонаца према теопасхизму. Овај анимозитет није плод неправославности Кириловог учења, већ монофизитске редакције која се огледала у измени Трисветог (Свети Боже, Свети Крепки, Свети Распети за нас), као ултимативну поставку Кириловог учења у монофизитски карактер[75]. Јован Скитопољски је, осим потврде теопасхитског учења као аутентично Кириловог у контексту наставаљања халкидонства, морао Кирилово учење да брани од несторијанца Василија Киликијског. Наиме, Василије је стриктно тврдио да су 12 анатемизама Кирила Александријског, као и истакнуто учење о Божијем страдању по телу, Аполинаријева мисао[76]. Бранивши тезу о „неправославности" Јовановог афинитета према халкидонској прецепцији теопасхизма, Василије Киликијски оптужује Скитопољског за манихејство.[77] Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωή τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς θεός, ἀνάθεμα ἔστω. (*Ако неко не исповеда (= не признаје) да је Божији Логос пострадао телом и распет телом и телом смрт окусио, и постао Прворођени из мртвих (Кол. 1,18), пошто је као Бог Живот и Живототворац – нека је анатема.*)[78] Инсистирање на страдању телом код Кирила пресликава се код Скитопољског у његовом тумачењу *О божанским именима*. У схолији 221. 8 *на* 130. 5 (644C) Скитопољски иступа у исто време против акефалаца, несторијана и фантастијана (исповедали да Христос својом људском вољом није желео да прими крсну смрт, већ се Домострој спасења одвио према нужности божанске природе). Ове јереси Скитопољски стриктно именује, док се у тексту схолије јасно показује иступање против аполинаријеваца.

Пошто оста (Бог Логос) Богом, и целосан, узе битије (суштину) нашу од нас, а због нас. А ово јесте, да је уистину узео тело и словесну душу. Пази дакле да је Бог Логос (уистину) онај који страдаваше, а то би у телу. Пази дакле, да је његова човечанска богоделатност у свим стварима у економији....Пази дакле, да су ове ствари нарочито против несторијанаца, акефалаца и фантасијаста.

У овом тумачењу Ареопагитских списа Јован Скитопољски не одступа много од халкидонске теологије терминолошки. Он сублимира своју христолошку позицију:

- Христос је и после Оваплоћења, а и приликом страдања остао целосни Бог, како страдање није утицало на његову божанску природу.

- Христос је страдао телом. Његова људска природа је узела потпуног учешћа у страдању *трпљењем.*

- Христове природе су неразлучно и несливено сједињене, будући да на крсту страда Један Бог Логос, својом људском природом. Ако се страдање на крсту не би односило на *целосног* Христа, онда би на крсту страдао човек, који не би могао бити и Бог.

- Јован Скитопољски наглашава *човечанску богоделатност*, следећи тенденцији антиохијских отаца у наглашавању Христове човечности. Човечанска богоделатност се,

74 Nigra (2017), 680.
75 Louth, 107.
76 Rorem, Lamoreux, 57.
77 Di Berardino (ed.) 276.
78 3.Нест, 12.

узевши у обзир учење о страдању, не може протумачити у монофизитском духу (једна природа-једна енергија). Ако би се богоделатност тумачила као сливање две природе у Христу, онда би крсно страдање претрпео и Бог, што је онтолошки неприхватљиво, и оповргава сам концепт Бога као надбесмртног, стварајућег, нествореног чиниоца.

- Христос је на себе узео тело *и* словесну душу. Термин за који се Скитопољски одлучује је λογική, у чему се огледа његова релација, али и конфронтација са неоплатонизмом.

Пошто је тенденција Јована Скитопољског да одбрани Халкидон од јеретичких учења веома јасно дефинисана, треба сублимисати његове христолошке позиције:

Скитопољски се поставља као диофизит, бранећи Халкидонски Орос. Он користи кападокијску дистинкцију *личности* и *суштине* да би дошао у позицију да нападне акефалце (северијане) за погрешну интерпретацију Кирилове формулације *Једна природа Бога Логоса оваплоћеног,* а опет, инсистирајући на теопасхизму (уз редакцију у прохалкидонском духу), Скитопољски остаје довољно удаљен од несторијанства. Са друге стране, он апослутно брани антиохијску теологију изражавања Христовог човечанства, будући да акцентује пуноћу Христове људске и божанске природе. Суочена са терминолошким мањкавостима првобитне саборске формулације, те већ готово неометано развијеног северијанства, халкидонска теологија се нашла у проблему. Скитопољски ће утицати на решавање проблема, надоградњом теолошког језика халкидонске Цркве. Он ће кроз своје коментаре, конкретне две схолије, понудити својим настављачима[79] основу на којој ће касније почивати неохалкидонски правац као одређујући теолошки смер потоњих векова Православне Цркве. Јованова, можда и највећа заслуга, јесте имплементирање појма *ἐνυπόστατον,* који је, ослањајући се на ауторитет Ареопагитског Корпуса, представљен као потенцијално решење спора око Христових природа и енергија.

Појам уипостазираности - порекло

Појам *уипостазираности* није изворни појам који је осмислио и увео Јован Скитопољски. Овај појам је, међутим, у текстовима грчког литерарног подручја почео да егзистира искључиво у хришћанским текстовима.[80] Термин се прво среће код Иринеја Лионског, те се дешава затишје од око 120 година до поновне употребе термина. Термин се користио као технички за време првих тринитарних спорова, те се и у аријанским споровима, али и модалистичким, термин користио као *суштински.* Тринитарни аспект проблема условио је да се термин ἐνυπόστατον користи као импликација Христове несубординираности према Оцу. Термин је, пре јасне дистинкције између појмова *личности* и *суштине*, имао спорадичну улогу у тринитарним споровима, управо као средство при дефинисању међутројичног односа по божанској суштини.[81]

Стриктно говорећи, појам уипостазираности у строго христолошкој релацији први је користио већ поменути Јован Граматик у својој Апологији за Халкидон. Јован Граматик је користио термин из две позиције. Прво, настојао је да природама Христовим потврди реално постојање, поставивши ἐνυπόστατον у онтолошки контекст. Природе

79 Јована Скитопољског су као једног од првих неохалкидонских теолога наводили Леонтије Византијски, Софоније Јерусалимски и Максим Исповедник, али и оци Латеранског сабора из 649. године. Јованова виђења су кроз његове коментаре представљена не Петом васељенском сабору 553. године.

80 Gleede, 11.

81 Gleede, 17-29.

дакле, постоје ако им се дода онтолошки предложак - уличносњеност. Овако Јован Граматик постиже потпуно избегавање аналогије засебне природе и засебне личности. Иако није подробније дефинисао свој онтолошки приступ појму, Граматик је овом поставком омогућио позним неохалкидонцима да овај концепт разраде, док коначно Маским Исповедник не утврди поставку једне личности-две природе. Друго, он не одступа од ранијих техничких употреба појма у тринитарним споровима. Тумачећи појам у изворном неохалкидонском смислу, Граматик истиче истинитост Христове личности пре Оваплоћења,[82] и после, будући да природама доминира личност.[83]

Помен Јована Граматика подједнако је важан као и помен Јована Скитопољског, будући да њих двојицу, као прве неохалкидонске теологе обједињује једно - против обојице је, у истом маниру, писао Севир Антиохијски. Севирова реакција на постхалкидонску адаптацију халкидонске мисли била је подједнако оштра према обојици Јована. Обојица Јована су такође, написали засебне апологије за одбрану Халкидона, али и апологије против Севира Антиохијског. Јован Скитопољски је са своје стране, дао сопствено виђење појма уипостазираности, будући да је на два места у својим схолијама употребио овај појам, оба пута у неохалкидонском светлу.

Прелаз између основне халкидонске христологије и неохалкидонизма у теологији Јована Скитопољског

Јован Скитопољски на неколико места у својим схолијама користи појам уипостазираности. Најпре наводи да је сам Логос *уипостазиран,* те без промене поста телом.[84] У схолији Sch.DN 240,37 говори пак, о енергијама као уипостазираним али и суштини. У Sch.DN 240C, 39 такође енергије и кретање поставља као уипостазиране појмове.

Управо на овим местима налази се један од кључева христологије Јована Скитопољског. Будући да се појам уипостазираности до Скитопољског (и Граматика) није строго примењивао у односу на христологију, управо је зато Јованово отворено коришћење појма да означи Логос, од суштинске важности за постављање темеља неохалкидонизма. Доводећи директно Христа у сферу уипостастске поставке, Јован заправо отвара могућност халкидонцима друге генерације да искристалишу сам појам. Јован не објашњава употребу појма у контексту Логоса, међутим, из осталих схолија се може наслутити начин његовог коришћења. Наиме, у две своје претходно наведене схолије, Јован Скитопољски директно поставља енергије у енипостатон. Дакле, енергија као услов кретања, промене места (у јелинском, али и хришћанском схватању, не постоји потпуна статика). Енергија је сама по себи последица природе, са којом је уско везана. Јован својим енипостатским поставкама разбија устаљену платонску шему коју је концептуално усвојило монофизитство (северијанство): Једна ипостас - једна природа - једна енергија.[85] Како до овог тренутка у хришћанској Цркви није било системстског изложења појма уипостазираности, одговор на питање како је појам било могуће применити на христологију, треба тражити у неоплатонизму. Наиме, неоплатоничар Порфирије, Јамвлихов учитељ, поставио је тезу о неодрживости неличносности. Наиме, према Порфирију, све ствари морају имати ипостас ὑπόστασισ како би се нашле у битију[86].

82 Каприев, 48.
83 Gleede, 52.
84 Sch.DN 236,47.
85 Rorem, Lamoreux, 11.
86 Remes, 71.

Чак и нежива природа мора бити ипостасна, односно мора се довести у битије тако што ће се уипоастазирати. Њена суштина (појам ипостаси су као личност одредили Кападокијски оци, управо користећи се неоплатонским речитативом[87]) мора бити обгрљена, обухваћена ипостасју као њеним условом битисања. Све битише у-ипостаси. Чак и првопринцип, Један, сам по себи јесте уипостазиран, односно његова ипостас јесте основни онтолошки принцип. Отуда не чуди Јамвлихова тенденција да на трагу свог учитеља, одбаци претходно поменуто учење о непостатном делу душе, пошто у том случају се уипостазираност не би односила на читавог душевног човека. Овако и Скитопољски претендује да уипостазираност представи као владајући принцип над суштином, енергијом (Максим Исповедник ће нагласити зависност воље од уипостазираности). Код Скитопољског не налазимо системско предложење уипостазираности као код Леонтија Византијског, међутим, његова схолија оставља простор надограђивању. Уипостазирани Логос није примарна одредница Јовановог неохалкидонизма, будући да је у одговору на северијанска учења требало природу (касније вољу и енергију) обухватити појмом уипостазираности. Несторијанци и евтихијани су са своје стране критиковали Леонтија Византијског због инсиситрања на одступању од дотадашњег праволинијског схватања односа претпостављености личности и природе, о чему ће касније бити речи. Јован Скитопољски доноси ипак, есенцијалан предложак неохалкидонској поставци - уипостазираност енергије. Упоређивањем Sch.DN 240,37 и Sch.DN 240C са Sch.EPIV 536. 1 (1072C) Јованово учење о уипостазираности се може поставити на реалне неохалкидонске основе.

Говорећи о богомужној природи Господа Исуса, дакле не казује о богомужју као о богомужном шематизму (комплексу), већ о богомужној енергији, као о здруженој енергији Бога и човека...Он само ово здружено дејство (енергију) зове богомужном. Пошто је дакле, деловао само као Бог када је, одсутан будући, исцелио центурионову кћер, а само као човек, остајући Богом, једући и страдајући.[88]

Дакле, Јован Скитопољски стриктно разликује деловање божанске и човечанске енергије, али не скреће у несторијанство, говорећи да и у чињењу људском енергијом, Христос остаје Бог. Богомужна енергија је дакле, удружено дејство божанске и човечанске природе, док обе природе задржавају тендненцију самосталног деловања.[89] Овде се мора придодати учење Кирила Александријског о страдању Христовом, а које је Скитопољски одбранио. Христос страда људском природом и људском, овде поменутом, енергијом. Божанска енергија и природа не учествују у страдању, а будући да је тако, Севирова поставка о једној сложеној природи, из које изилази једна сложена енергија[90], не може се одржати.

Наиме, Севир Антиохијски се управо обазире на концепт богомужне енергије, те га тумачи према монофизитској основној равни: Једна Ипостас, Једна Природа, Једна Енергија. Севир указује да је Христова људска природа засебна (μερική φύσης), односно немогуће ју је поставити у исту раван са општом, заједничком (κοινή) људском природом.[91] Севирова христологија баштини становиште Оваплоћеног Христа који иако бива рођен од Приснодјеве Марије, и обитавајући у њеној утроби, ипак по крвном једнинству не пребива заједно са њом. Наиме, Христова крв (а са њом и тело) је неподложно смртности и било каквом труљењу, тако да се спасење људске природе, што

87 Gleede, 74.
88 Sch.EPIV 536. 1 (1072C)
89 Nigra, (2019.) 201.
90 Rorem, Lamoreux, 11.
91 Rorem, Lamoreaux, 10.

произилази из Севировог учења, не односи на људску природу саму по себи. Оно се односи на људску природу која је смао причасна Христу, те на есхатолошком нивоу произилази да васкрсли човек не пребива у свом телу које васкрсава нетрулежно, већ у новом, до тада њему непријемчивом телу. Свестан имплокација о посебности Христове људске природе код Севира, Скитопољски настоји да Христове природе подведе у окриље ипостаси.

Уипостазираност, сама по себи, у христологији Јована Скитопољског, ако се посматра њен конкретан помен у односу са самим Христом, не представља никакав суштински помак са основне халкидонске тачке. Тек узимањем у обзир Јовановог учења о енергијама, а уз осврт на богострадање, може се дефинитивно поставити Јованова неохалкидонска формула:

Полазећи од афинитета према неоплатонским поставкама Прокла, Плотина, Јамвлиха и Порфирија, основни принцип онтологије код Јована Скитопољског јесте, а према кападокијској терминологији, ипостас. Ипостас је основ постојања, а природа и енергија су на нижем нивоу од ње. Будући да ипостас нема претпостављени принцип, дакле, сама се мора сагледати као исти. Ипостас је тако, представљајући, првопринцип. Она прожима сво Битије, како у неохлакидонском, тако и у неоплатонском учењу. Све што је створено (у хришћанству и Онај Који Ствара) јесу ипостаси. Кападокијска поставка о личности Бога Оца као онтолошком основу Свете Тројице, у Јовану Скитопољском добија христолошку примену: Ипостас Исуса Христа је претпостављена како природи, тако и енергији како божанској, тако и човечанској. Дакле, ако се Христове две несливене и неразлучне природе (са њима и засебне, али и енергије са потенцијалом заједничког, богомужног деловања), поставе ван оквира ипостаси, оне не могу учествовати у битију. Ово је потврђено Јовановим одобравањем проклијанског тумачења постојања ствари у примеру зла, које је Псеудо-Дионисије оправославио. Могућност у учествовању у битисању имају само две Христове природе, обе целосне (насупрот Аполинаријевом учењу), обе неразлучне (насупрот Несторију) и обе несливене (насупрот Севиру). Обе природе, заједно са енергијама битишу у ипостаси. Ипостас Христова је јединствена, какава и остаје иако у себи садржи две енергије и две природе. Једна природа потпуно је сапричасна људској, и учествује страдањем у спасењу света. Друга, божанска остаје непромењива. Тако је дакле, услов теолошке поставке две природе у Христу код Јована Скитопољског, његова теза о уипостасираности две природе. Пуноћа Јованове неохалкидонске мисли добиће своје систематско заокружење у делима његових настављача неохалкидонаца, пре свих, Леонтија Византијског и Максима Исповедника.

Зачеци неохалкидонизма у контексту развоја и коначног обликовања у теолошкој мисли Леонтија Византијског

Пуноћа неохалкидонског израза која је наступила са двојицом Леонтија и Максимом Исповедником заокружила је период од око 100 година. Оспоравана, несхваћена и неутемељена на просторима пограничних царских провинција, халкидонска христологија доживљава реинтерпретацију. Са неохалкидонским оцима друге и треће генерације, језик халкидонске теологије коначно је прилагођен приликама и новим изазовима, те су резултати више него видљиви: неохалкидонска теологија успешно је одговорила на изазове монотелизма и моноенергизма који су, на теолошкој снази халкидонског тумачења појма ἐνυπόστατον али и мученичким трудом папе Мартина и Максима Исповедника. Како би се потпуно заокружио утицај Јована Скитопољског на развој неохалкидонске христологије, у спору са северијанима, али касније и са монотелитима и моноенергитима. Теолошки увиди Максима Исповедника су утолико

важнији за потпуно разумевање неохалкидонизма, будући да је и сам писао схолије на Ареопагитске списе, уз самог протосхолисту, Јована Скитопољског. Како је тема овог рада везана за сам почетак неохалкидонства, систематичног изложења неохалкидонске мисли Максима Исповедника неће бити. Сам неохалкидонизам, систематично изложен код двојице Леонтија, представља, на темељима учења Јована Скитопољског, одговор на све христолошке јереси знане у шестом веку. Неохалкидонизам је избегао замку несторијанизма и ипостасног дуализма Христа, тако што је онтолошки тријадолошки концепт Кападокијских отаца применио на христологију. Савременици Скитопољског, Леонтије Византијски и Леонтије Јерусалимски, бранили су становиште неохалкидонизма, тако што су монофизитима одговарали концептом ипостасне природе.

Наиме, на трагу Јована Скитопољског, а са примесом неоплатонизма, двојица Леонтија су поставили тезу о *ипостасној природи.* Тако природа не може да постоји сама по себи, већ мора да буде садржана у личности. Да би избегли монофизитски концепт једна природа-једна личност, двојица Леонтија су заступали једну сложену личност Исуса Христа која садржи две потпуне природе.[92] Упадљива сличност између Леонтија Византијског и Јована Скитопољског јесте управо њихов теолошки конфронтативни диверзитет. Наиме, попут епископа Скитопоља, Леонтије Византијски се у својим теолошким трактатима сукобљавао са несторијанцима, акефалцима и евтихијанцима, уз незаобилазну конфронтацију са Аполинаријевим учењем, које је у примарном смислу донело пасивној ерозији јединства Цркве шестог века. Леонтије Визнатијски представља другу генерацију неохалкидонаца у теолошком, али не у временском смислу, будући да су Леонтије и Јован Скитопољски били савременици. Синтетско деловање неохалкидонаца тзв. Другог таласа, представио је Димитриос Батрелос, у својој књизи *Византијски Христос,* Крагујевац; Каленић, 2008.

Леонтије Византијски поставља своју христологију у раван са кападокијским наслеђем концепта ипостаси као држаоца природних својстава бића. Природа је дакле, сама по себи испостасна, будући да, како је већ поменуто у учењу Скитопољског, природа не може постојати сама по себи, дакле не може носилац битија бити *нешто,* већ мора бити *неко.*[93] Природа не може бити ванипостасна, односно безипостасна.[94] Леонтије је, занимљиво, ово гледиште формулисао у дискусији са несторијанцима, али индиректни реципијенти његовог аргумента били су монофизити.[95] Ипостас јесте носилац природе, али сама по себи ипостас није природа, будући да је ипостас оно што уобличава природу. Природна својства обе Христове природе не постоје саме по себи. Личност обједињује природна својства, а будући да у Христу не постоје две личности, обе његове природе су обједињене личношћу, дакле уипостазиране. Личност сапостоји са природом, па се тако

92 Априев, 49.

93 Батрелос, 53.

94 Cont.Nest et Eut. 134,15.

95 Читава неохалкидонска плејада теолога, почевши од Јована Скитопољског, па до Максима Исповедника, увек недвосмислено иступа против несторијанаца директно. Ова тенденција је, према мишљењу аутора рада, управо једна тежња теолога шестог и седмог века да оправдају Халкидонски Сабора као антинесторијански. Иако у патристичкој литератури не постоје значајни јасни помени о недефинисаности богословске терминологије Халкидона, неупитно је да су догмати Сабора били окриљени опттужбама за несторијанство. Несторијанство је дакле, према мишљењу аутора, дорпинело православној богословској мисли на два начина: непосредним својим концептом управило је Цркву против дитеизма које је, иако притворено, неумитно имплицирало. С друге стране, антинесторијанска реторика посебно неохалкидонских отаца, допринела је надоградњи богословске терминологије коју је требало управити против монофизита и касније, њихових рецидива: монотелита и моноенергита.

Христова људска природа не односи на целосног Христа, будући да не обухвата сама по себи Његово божанство. Јединство се управо са друге стране, показује у личности: ипостас која обједињује у себи две природе јесте Христос.[96] На овом месту се Леонтијева теологија нашла пред озбиљним питањем: да ли је, ако је сједињење по ипостаси заправо целосан Христос, сам Он исти пре и после Оваплоћења. Према Леонтију, Христова личност је непромењиво сложена, никако проста. Самим Тројичним односом Рађања од Оца, Христова ипостас сама по себи негира једноставност. На бази тројичне сложености, Христова личност остаје сложена и по Оваплоћењу, будући да обједињује обе природе. Овде је Леонтије био пажљив: Христова људска природа је причасна Њему самом, али се не преноси на тројични ниво. Отац и Дух не учествују личносно у обједињавању сопствених божанских природа са људским. Христово човештво, у чему се слажу обојица Леонтија, није причасно Светој Тројици, већ само Богу Христу.[97] Уипостазираност друге генерације неохалкидонаца постиже управо свој циљ: две сједињене али несливене природе доводи под онтолошку доминацију испостаси.[98] Тако христологија двојице Лонтија поприма потпун православни, антисеверијански, антинесторијански и антиаполинаријевски правац: Христова људска природа није прогутана божанском, нити је његова природа просто јединство природних својстава човека и Бога, како је тврдио Севир. Христос је Логос, ипостасно Обједињујући обе природе.[99] Обе природе су садржане уипостазирано, како је поставио Јован Скитопољски. Један Христос, Логос, у две и из две природе поставља компактно сједињење Кирилове теологије и Халкидонског Ороса, истовремено одговарајући на све христолошке јереси које су у античком добу потресли Цркву.

Двојица Леонтија су напослетку, допринели коначном кристалисању појма уипостазираности, те се претходни ток овог поглавља, као предзакључног, тако и усмерио: истакнута је неохалкидонска права: Јован Скитопољски - Леонтије Византијски и Јерусалимски, а касније Максим Исповедник.

Закључак

Христологија шестог века била је центар попришта највећих теолошких конфронтација до тада познатих хришћанству. Аутор заступа ово становиште управо указујући на поделе које су и данас релевантне у животу Цркве. Несторијанска јерес, која је већ стотину година представљала највећи непосредни проблем Цркве, директно је осуђена на Трећем и Четвртом Васељенском Сабору, а читава неохалкидонска поставка шестог века била је у непрестаном сукобу са рецидивима несторијанства. Монофизитски проблем је отворио нову релацију сукоба, те пренео сукоб на филолошко-онтолошку раван. Халкидонска христологија добила је нове обрисе и теолошки потенцијал да одговори на нове изазове. Јован, епископ Скитопоља је поставио неколико важних поставки односа Христове личности и Његових природа, које су кроз његове настављаче, Леонтија Византијског, Леонтија Јерусалимског и Максима Исповедника. Круцијалан допринос неохалкидонској христологији Јован Скитопољски је дао својим тумачењем списа Псеудо-Дионисија Ареопагита. Тумачећи списе у халкидонском духу, Јован Скитопољски изобличава јеретичке поставке уоквирујући Халкидонски Орос са Кириловом формулом теопасхизма. Обухватајући два наизглед супротстављена правца у

96 Cont.Nest et Eut. 146,5.
97 Батрелос, 53.
98 Каприев, 49.
99 Cont.Nest et Eut. 152,25.

христологији, Јован Скитопољски поставља темеље будућег деловања Цркве. Онтолошко првенство личности које су утврдили Кападокијци Јован поставља коначно у христолошку раван, те тако све природне и суштинске одреднице битија нужно потчињава ипостаси као носиоцу. С друге стране, јасним раздвајањем појавних деловања Христових природа, а у контексту питања Христовог страдања, Јован Скитопољски постиже две ствари: оспорава несторијанску јерес, поставком тезе о *новој богомужној енергији*, која оспорава разлучено постојање природа у Христу. Са друге стране, страдање Бога Логоса на крсту према Јовану бива могуће само целосјем његове људске природе, али и импликатно, њеним причасијем свем људском роду. Тако се оповргава Севирово становиште о нестрадалности Бога Логоса, те Његовом природном непричасју са општом људском природом. Уипостазираност, као нов христолошки концепт, иако није системски обрађен код Скитопољског, представљаће основу деловања потоњих генерација теолога Цркве.

Као теолог широког спектра знања, Јован Скитопољски је успео да речитативно остане противник неоплатонизма, а у исто време умео је да искористи поједина философска учења у сврху одбране халкидонске теологије од монофизитског учења. Увиђајући важност привођења апостолско-дијадочког ауторитета Дионисија Ареопагита на страну Халкодона, Јован Скитопољски је учинио недвосмислено један од највећих теолошких подвига свог времена: успео је да спис са отвореним неоплатонским афитнитетима протумачи халкидонски, а у исто време да најдиркетније осуди и оспори сва релеванта јеретичка учења свог времена. Његов схоластички рад допринео је у многоме реинтерпретације халкидонске христологије у неохалкидонску, на чијим ће темељима почивати потоња христолошка раван Цркве.

Извори

Трећа посланица Светог Кирила Александријског Несторију, преузето са сајта: https://www.academia.edu/40641621/

Daley, Brian E. (ed.) *Leontius of Byzantium: Complete Works,* Oxford; Oxford University Press, 2017.

Dillon, John; Lloyd P. Gerson (ed.) *Neoplatonic philosophy - Introductory Readings,* Indianapolis –Cambridge; Hackett Publishing Company, Inc. 2004.

Suchla, Beate Regina. „John of Scythopolis and Dionysian Corpus", *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite,* (ed.) Edward, Mark; Dimitrios Pallis; Georgios Steiris, Oxford; Oxford University Press, 2022, 205-221.

Секундарна литература

Болотов, Василий Васильевич. Лекции по истории Древней Церкви, Посмертное изд. под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. В 4 томах. 1907-Санкт-Петербург : тип. М. Меркушева. / Т. 1. 1907. – 234 с.; Т. 2. 1910. – 474 с.; Т. 3. 1913. – 340 с.; Т. 4. 1918. преузето са сајта: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bolotov/lektsii-po-istorii-drevnej-tserkvi/9_23

Бранковски, Еразмо. „Коментари Јована Скитопољског као интегрисани неохалкидонизам" *Немо* 3-2022, 149-153.

Ђаковац, Александар. „Неке напомене о Христологији Аполинарија Лаодикијског", Богословље 1 (2014) Београд; Православни богословски факултет, 207–221.

Ђаковац, Александар. Речено и неизрециво: дискурзивност азматске онтологије у апоретици светог Максима Исповедника, Београд; Православни богословски факултет, 2018.

Јевтић, Атанасије. *Патрологија 3,* Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2018.

Каприев, Георги. *Византиска философија,* Скопје; Пагома Прес, 2019.

Самин, Дарјуш. „Хришћанство у Сасанидској Персији" *Црквене Студије,* Ниш, 2-2005, 131-167.

Di Berardino, Angelo (ed.) *Patrology,* Cambridge; James Clarke&Co.Ltd, 2006.

Gleede, Benjamin. *The Development of the Term ἐνυπόστατοων from Origen to John of Damascus,* Leiden-Boston; Brill, 2012.

Hadot, Ilsetraut. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonisation of Aristotle and Plato,* Leiden-Boston; Brill, 2015.

Leuenberger-Wenger, Sandra. *Das Konzil von Chalcedon und die Kirche Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert,* Leiden-Boston; Brill, 2019.

Louth, Andrew. *Denys the Areopagite,* London-New York; 1989.

Louth, Andrew. „Why did the Syrians reject the Council of Chalcedon?" *Chalcedon in Context Church Councils 400–700* (ed.) Richard Price and Mary Whitby. Liverpool; University Press, 2009, 107-116.

McGuckin, John A. „The 'Theopaschite Confession' (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon", *The Journal of Ecclesiastical History,* 35, 1984, 239 – 255.

Nigra, Albero. *Il Pensiero Cristologico-Trinitario di Giovanni di Scitopolo,* Roma; Institutum Patristicum Augustinianum, 2019.

Nigra, Albero. „La formula teopaschita dopo Calcedoniae le sue implic*azioni soteriologiche"* Rassegna di teologia Vol. 58, Issue: 4, 2017. 677-684.

Pearson Birger A. „Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus's Conception of Theurgy" *Neoplatonism and Gnosticism* (ed.) Wallis Richard T. - *International society for neoplatonic studies Volume 6 in Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* (gen. ed.) Harris, Baine R. New York; State University of New York Press, Albany, 1992.

Perl, Eric David. *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite,* New York; State University of New York Press, 2007.

Podolak, Pietro. „Giovanni di Scitopoli interprete del corpus Dionysiacum", *Augustinianum* 47/2, 2007, 94-186.

Rappe, Sara. *Reading neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius,* New York; Cambridge University Press, 2000.

Remes, Pauliina. *Neoplatonism,* New York-London; Routledge Taylor and Francis Group, 2014.

Rorem, Paul. *The Dionysian Mystical Theology,* Minneapolis; Fortress Press, 2015.

Rorem, Paul; John C. Lamoreaux. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus - Annotating the Areopagite,* Oxford; Oxford University Press, 1998.

Schäfer, Christian. *Philosophy of Dionysius the Areopagite – an introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names,* Brill-Leiden-Boston; 2006.

Suchla, Beate Regina. *Corpus Dionysiacum IV/1 Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum de Divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum C,* Berlin-Boston; Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.

Viezure, Dana luliana. *Verbum Crucis, Virtus Dei: A Study of Theopaschism from the Council of Chalcedon (451) to the Age of Justinian,* Toronto; Centre for Medieval Studies University of Toronto, 2009.

Wear, Sarah Klitenic; John Dillon. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition - Despoiling the Hellenes,* Bodmin, Cornwall; MPG Books Ltd, 2007.

Erazmo Brankovski

THE CHRISTOLOGY OF EARLY NEOCHALCHIDONISM IN THE COMMENTS OF JOHN OF SCYTOPOLI ON THE CORPUS AREOPAGITICUM

The challenges that the Church of the sixth century faced surpassed, both in number and complexity, all that it had faced in previous centuries. Emperors Prochalcedonians and promonophysites took turns in power; hellenic culture entered the terminal phase of confrontation with Christianity. Neoplatonic concepts tended to counter Christian truths on a general intellectual level. The heresies of Savelianism, Nestorianism and Apollinarianism were still present in the Roman Empire. The heresy of Monophysitism with its coryphaeus, Severus of Antioch, fell on the Church, just framed in the Chalcedon Oros, like a storm. The Church of early Chalcedon did not respond systematically to all the challenges, and the Church's correct response to the new, more complex heresy was even called into question. The Church of Chalcedon gave its answer: the language of Chalcedon had to be reconciled with Cyril of Alexandria, which required new theological concepts. These concepts of upgrading the Chalcedonian faith are summed up in one word in the notion of neo-Chalcidonism. As a neo-Chalcedonian of the first generation, John, the bishop of Scythopolis, stood out, who, commenting on the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite, laid the foundations for the systematic response of the Church to the heresy of Severus and other challenges. It was John's comments on the Areopagite Corpus that enabled the Church to have a later systemic, neo-Chalcedonian reaction, primarily by enchristening the notion of enhypostation, but also by affirming Cyril's teaching on theopashism. John's advancement and defense of Chalcedon Christology through these two spheres will be the focus of the analysis of the work.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2022, 133-149*
УДК 271.222(497.11) : 929 Јовановић М.
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.7

Никола Лукић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
e.mail: nlukic@bfspc.bg.ac.rs

ЛИТУРГИЈСКО БОГОСЛОВЉЕ МИТРОПОЛИТА МИХАИЛА ЈОВАНОВИЋА

Апстракт: *Архиепископ београдски и митрополит српски Михаило Јовановић (1859-1881; 1889-1898.) истакнута је личност чији је рад препознатљиво обележио црквени и политички живот обновљене српске државе. Досадашњи истраживачи приказали су готово све аспекте његове богате биографије, док је митрополитов рад на стварању богословске литературе и уређивању богослужбеног живота приказан кроз појединачне примере, који су наговестили основне правце овог значајног подухвата. У овом раду бавићемо се литургијским богословљем митрополита Михаила, које ћемо истражити и анализирати не само кроз настанак и садржај богословских уџбеника и приручника које је митрополит приредио и штампао, него и на основу уредаба и прописа Митрополије београдске, који непосредно сведоче о предузетим иницијативама и постигнутим резултатима његовог рада.*

Кључне речи*: митрополит Михаило, Црквено богословље, Еклезиастика, Ручна свештеничка књига, уредбе и прописи Митрополије београдске, обредословље, Свете тајне.*

Увод

Истраживање литургијског богословља митрополита Михаила (Јовановића), најпре подразумева препознавање и организовање садржаја и целина као и формирање библиографије која се примарно бави богослужбеном тематиком, а која се директно или посредно везује за његово име. Потом, следи контекстуално позиционорање тог корпуса спрам времена, услова и потреба његовог настанка, а у оквиру теолошких токова епохе што последично води ка разоткривању литерарних предложака и богословских узора за настанак митрополитових дела. Оваквим поступком уједно се утврђује и степен оригиналности његовог литургичког стваралаштва. Богословско образовање митрополита Михаила (Јовановића) као и његово разумевање богослужбеног живота и поретка препознатљиво је обликовано утицајем кијевске семинарије и Духовне академије, чији је био угледни питомац.[1] Милоје Јовановић, потоњи митрополит Михаило, отпутовао је у Кијев са благословом тадашњег митрополита Србије Петра (Јовановића) 1846. године, где је отпочео своје седмогодишње школовање.[2] Прве идеје о

1 О значајним појединостима митрополитове биографије и о његовом раду опширније: Ђоко М. Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*, Минхен: Искра, 1980.
2 О одласку на школовање у Кијев, о почетним припремама за пут и самом путовању сведочи сачувани рукопис Дневника. Види: *Дневник*, Архив Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 1(б), л.1-2.

бољем устројству и унапређењу црквеног живота пројавиле су се управо у Кијеву и забележене су у митрополитовом личном дневнику, 18. марта 1850. године, где је ондашњи полазник академије Милоје (Јовановић) приметио и записао да треба појачати црквену дисциплину.[3] У том истом дневнику записао је и шта би требао урадити по свом повртаку у Србију. Подсетник гласи: „Сети се кадгод да ти је долазило на памет начинити сав круг богословских наука, тј. најпре опште веденије, потом догматику,[4] пратику, богословија црквена-обредословље,[5] канонику, пастирку,[6] обличитељна богословија. К овоме ме привела идеја начинити ручну књигу, из које би прво наш народ могао познати веру хришћанску православну, по њој се старао живети и колико се може ићи савршенству хришћанске нравствености.[7] Пре свега када се вратим треба да се старам завести у манастиру каквом књигопечатњу црквених књига, да би се после на заради од истих могао завести духовни журнал под заглавијем „Жича".[8] У њему треба најпре поместити превод древних отаца по вековима... Треба ми разгледати Србљак.[9] Чете пак минеје обзнанити народу нашем, и додати жизнеописаније наших светитеља у њему[10]...

3 Слијепчевић 1980, 22. У прилог овоме сведочи нам и његов делимично сачувани рукописни *Устав церковный*, који припада времену митрополитовог школовања у Кијеву. Види: *Устав церковный*, Архив Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 1 (ж), л.1-6. Да је овај Устав био намењен за будућу употребу у отачаству сведочи и исписано указање о дану прослављања Светог Саве. Датум светитељевог помена усаглашен је са богослужбеним правилом Српске цркве, а не према датуму својственом руској богослужбеној пракси. Стоји записано: „Оданије Богојављења бива свагда 13. будући да 14. јануара бива торжество Светог просветитеља српског Саве, и онда се све његово правило савршава". *Устав церковный* (не садржи годину исписивања), л. 6.

4 Митрополит Михаило је посебну пажњу посветио доцнијим издањима тзв. уџбеничке литературе, где је прегледао и основно кориговао или приредио и дао благослов за Догматику, Морално богословље и Омилитику и то је све учинио према најбољим уџбеницима руских духовних семинарија, наводи прота Димитријевић. Вуковић 1996, 329.

5 Митрополит је успео у овој намери. Види: *Црквено богословіе или Црквесловіе*, за ученике виши разреда, Съ благословомъ Нѣговогъ Високопреосвештенства, Архїепископа београдскогъ и Митрополита србскогъ, Господина Михаила, У Београду у Правительственой кньигопечатньи 1860.

6 Види: *Православно пастирско богословіе*, Съ благословомъ Нѣговогъ Високопреосвештенства, Архїепископа београдскогъ и Митрополита србскогъ, Господина Михаила. У Београду у Државной кньигопечатньи 1864.

7 Према наведеном садржају који би та ручна књига или приручник требало да обједини закључујемо да је митрополит имао на уму стварање одређене врсте катихизиса. Набројаним намерама би одговарао садржај књиге *Црквени учитељ*. Види: *Церковный учитель*, У Београду у Правительственой кньигопечатньи 1861. Митрополит Михаило је доцније сачинио *Ручну свештеничку књигу* и наменио је парохијском свештенству. Види: *Ручна свештеничка кньига*, израдіо митрополить србскій Михаиль, У Београду у Државной кньигопечатньи 1867.

8 Ову идеју митрополит Михаило није реализовао. Идеју о формирању строго научног богословског часописа, у ком би требала да се налазе и питања из дневне пастирске праксе и поуке хришћанске вере и морала покренуо је београдски митрополит Инокентије, актом од 24. априла 1898. године. Види: Зборник правила, уредаба и наредаба 1900, 124-125.

9 Митрополит Михаило је 1861. године штампао Србљак, који је проширио новим службама Срба светитеља. Он признаје да је ранија издања из 1761. и 1765. године допунио не само синаксарима и текстовима два Акатиста него је додао и службе неколико локалних светитељских култова. Види: Србљак 1861, л.1 б.

10 Ова намера је делимично реализована и уобличена у другој форми. Редаткорске интервенције које је митрополит Михаило учинио на познатим и доступним житијима резултирале су новим сажетим текстовима који су били обједињени са садржајем месецослова. Текстове житија митрополит Михаило је штампао у садржају *Месецослова* за 1898. годину. Види: Јовановић, 1898, 1-184.

Затим исправити Крмчију, место оног трудног језика дати дати лакши и чисто словенски, нешто отуда оставити а нешто додати и распространити је[11] ... Неколико времена треба ми уделити на испитивање о српској црквеној историји".[12] Иако је овај подсетник сачињен врло амбициозно, потоњи епископ шабачки и митрополит Србије Михаило (Јовановић) успео је да изврши готово сваку од предложених намера.

Литургика у кругу богословских наука

Прва од идеја, *да сачини круг богословских наука*, започела је своју реализацију током његовог кратког професорског рада у Београдској богословији, где је предавао догматику и омилитику, непосредно пре избора за епископа шабачког.[13] У Кијеву су често исти професори држали курсеве догматике и беседништва и тај образац рада преузео је и митрополит Михаило.[14] Догматске теме митрополита Михаила до сада су посматране збирно у саставу његових проповеди,[15] док је митрополитово беседништво било предмет посебне анализе и пажње. Полазећи од тврдње да су његове проповеди највернији и најјаснији показатељ општег профила, као и посебних нијанси његових богословских схватања, досадашњи истраживачи су детаљано представили садржај и богословску димензију проповеди митрополита Михаила, због којих је по множини, разноврсности и обимности публикованих књижевних радова с правом назван оцем нове српске богословске науке и литературе.[16] Главна особеност митрополитовог проповедништва је да оно чини интегрални део богослужења и да као такво представља аутентичну литургијску катихезу.

За разлику од омилитике, литургијско богословље митрополита Михаила, које се непосредно везује за светотајинско богословље и обредословље, богослужбене радње, свештена времена или богослужбени простор, није било предмет опширнијег истраживања. До сада је у свега неколико напомена указано на неке дисциплинарне и богослужбене одредбе које се односе на време док је митрополит Михаило био епископ шабачки.[17] Слијепчевић се у својој монографији о митрополиту Михаилу, поред важних

11 Митрополит Михаило није реализовао ову идеју.

12 Слијепчевић 1980, 139-140. Црквена историја је представљала првобитно поље интересовања тадашњег студента Милоја Јовановића. Његова магистарска теза носила је наслов: *Очерк истории первого периода Сербской Церкви. Од появления между сербами христианства до св. Саввы архиепископа сербского (до 1222. от Рождества Христова).* Пузовић 2017, 126.

13 У богословији је предавао врло кратко, свега неколико месеци. На предлог митрополита Петра, а са сагласношћу Совјета постављен је за професора 2. јуна 1854. године. Убрзо потом, забележена је његова опроштајна беседа ђацима изговорена 16. новембра исте године. Слијепчевић 1980, 30-31.

14 Живковић 2004, 162.

15 Узоре догматског богословља митрополита Михаила представљали су Димитрије Муретов, каснији архиепископ херсонски и Антоније Амфитеатров потоњи епископ казањски. Живковић сматра да се митрополит Михаило држао примера јасног и једноставног беседништва Димитрија Муретова, док Млакар сматра да митрополит Михаило у својим проповедима није успео да постигне умеће херсонског епископа Димитрија, који је успевао да слушаоцима приближи и најсложеније богословске теме. Живковић 2004, 163; Mlakar 2016, 354.

16 Живковић 2004, 162-165 ; Сличну тврдњу износи и Радослав Грујић. Види: Mlakar 2016, 352. У часопису *Босанска вила*, штампаном у Сарајеву 15. јануара 1897. године, непознати аутор је забележио да је митрополит Михаило својим радовима допринео богословској књижевности онолико колико су Вук и Даничић урадили за нашу филологију. Иако текст не садржи потпис аутора он би могао припадати оновременом уреднику часописа Николи Шумоњи. Види: *Босанска вила* 1897, 1/XII, 3.

17 Павловић 2008, 51-52.

биографских одредница, бавио и питањима везаним за уређење свештеничког стања и унапређењем монаштва и манастира у време митрополитове управе стављајући посебан акценат на однос државних и црквених власти. У овој значајној анализи изостављен је приказ богослужбеног живот Београдске митрополије. Изузетак је начињен у поглављу *Књижевни рад митрополита Михаила*, где се аутор делимично бавио анализом Србљака, који је митрополит приредио и издао, наводећи и неке од требничких текстова који се приписују митрополитовом стваралаштву. Слијепчевић сматра да су најбројнија и најопсежнија дела митрополита Михаила посвећена управо његовом црквено-пастирском раду. Као резултат тих интересовања он наводи укупно деветнаест наслова.[18] Од укупног броја наведених наслова њих пет су непосредно везани за богослужбени поредак, дисциплину и богослужбене текстове или теме литургијске године и сачињавају аутентичан литургички корпус, док се других четрнаест наслова на различите начине баве пастирским питањима. Међу пастирским делима које Слијепчевић наводи својим литургичким садржајем, који је уобличен у различитим формама, истичу се следећи наслови: *Окружно писмо епархијским свештеницима* из 1859. године, *Чин положенија кљатви* објављен 1860. године, *Црквени учитељ* објављен 1861. године, потом *Мудри игуман* из 1863. године и *Ручна свештеничка књига* из 1867. године.[19] Међу побројаним делима спомиње се и четворотомни зборник *Православни проповедник* (1866-1871) који се бави хеортолошким темама, али је више конципиран као проповеднички зборник него као литургијски приручник. Иако Слијепчевић ова дела обједињује по њиховом садржају и назива их црквено-пастирским, мишљења смо да је овај корпус прецизније назвати литургичко-пастирским.[20] Приметно је да је у овом навођењу наслова аутор превидео да помене дело *Црквено богословие или црквесловие* митрополита Михаила штампано 1860. године у Београду, које поред *Ручне свештеничке књиге* представља најзначајнији уџбеник литургијског богословља који је до тада настао на тлу Београдске митрополије.[21]

---

18 Детаљан попис наслова: Слијепчевић 1980, 141-142.

19 Слијепчевић 1980, 141. Међу побројаним насловима Слијепчевић наводи и *Архијерејско поучење новорукоположеном свештенику* из 1860. године. Међутим, у питању је омашка, будући да је поменуто дело штампано 1858. године у време митрополита Петра (Јовановића). Сравни: Архієрейско поученіє новорукоположеномъ свештенику: преведено съ руског, У Београду, У Правителственой Типографіи 1858.

20 У прилог поменутом сведочи нам и богословски контекст митрополитовог образовања, који је најнепосредније обележио његову литургијску теологију. На крају 1850. године у духовним академијама, између осталих и у Кијевској, формира се блок предавања везаних за пастирску и парохијску делатност будућих свештенослужитеља. Предавања су се састојала из лекција о православном богослужењу, из омилитике и канонског права. Види: Сухова 2009, 34. Значајан део тих предавања које се тичу историје и поретка православног богослужења митрополит Михаило ће доцније интегрисати у своје радове и усмерити их у правцу богослужбеног и пастирског рада те се та дела могу у пуном смислу сматрати литургичко-пастирским.

21 Вуковић наводи да је митрополит Михаило писац Црквеног богословља. Види: Вуковић 1996, 329. Међутим, на насловном листу књиге *Црквено богословіе* није исписано име аутора него стоји да је књига штампана: Съ благословомъ Нѣговогъ Високопреосвештенства, Архїепископа београдскогъ и Митрополита србскогъ, Господина Михаила. Овакав модел атрибуције није указивао на аутора него је посредно указивао на сам модел рада, односно на учињене редакторске интервенције на основу којих је уобличен текст ових књига. Све ово чињено је на основу већ постојећих богословских текстова који су се бавили идентичним или сродним питањима. Поред наведеног наслова постоје и примери где пише да је књигу *израдио митрополит српски Михаило*, као што сведочи насловна страна *Ручне свештеничке књиге*, *Православног проповедника* и *Месецослова* митрополита Михаила. Одредница *израдио* није дефинисала оригинално ауторство него је посредно указивала на обједињавање и уобличавање различитих текстова од стране аутора

Иако ниједно дело митрополита Михаила није непосредно названо литургиком нити је препознато као такво од стране његових савременика, предмет Литургика је у време митрополитовог школовања већ био познат и присутан као део наставног плана Кијевске академије.[22] Појам литургика, као назив предмета, увео је почетком 1830-их година, тадашњи ректор Кијевске академије архимандрит Инокентије (Борисов), потоњи епископ чигирински, чији је наставни модел и начин именовање потом преузиман и на другим духовним академијама на руском говорном подручју. Борисов је формирао нови школски концепт теологије када је предмете поделио на две велике целине, религиозику (religiosica) и еклезиастику (ecclisiastica). Прва целина је обухватала богопознање (Догматику) и богозакоње (Природно богословље) док је друга обухватала вероисповедање (Символику), свештенодејство и обреде (Литургику), њихове савршитеље (Јерархику) и правила црквеног живота (Канонику). У овом концепту који је представљен у јуну 1833. године Еклезиастика је имала следећи садржај: Символика је говорила о Цркви као училишту хришћанске вере, Литургика је тумачила Цркву као скуп свештенодејстава, Јерархика је учила о цркви као о тврђави хришћанског морала и о њеним свештеносл ужитељима, док је Каноника учила о Цркви и њеном законодавству. У реалној пракси Кијевске академије и других академија Литургика је сједињена у једну катедру са канонским правом и та комбинација предмета називала се Еклезиастиком.[23] Важност Литургике се, према мишљењу Инокентија (Борисова), огледала у томе што је богослову и пастиру пружала знања о богослужењу у његовом отачаству, учила га је пореклу богослужења, његовом саставу и главним видовима, почевши са Литургијом, њеним значењем и духом, пружала је разумевање богослужбених књига, светих места или храмова и свештених дана или празника.[24]

Црквено богословіе или црквесловіе митрополита Михаила

Овакав концепт еклезиастике, који укључује и литургијско богословље, дословно је посведочен у студентским белешкама Милоја Јовановића. Милоје, потоњи митрополит Михаило, је курс Еклезиастике похађао у току 1851. године. Према сведочанству рукописа исписивање текстова започео је 20. новембра 1851. године. Исписивање прве две свеске завршио је 12. децембра исте године и потом је почео и исписивање треће целине.[25] Исте године, када је похађао Еклезиастику из штампе је изашло и *Пастирко богословље*, тадашњег ректора кијевске Духовне академије Антонија (Амфитеатрова), у коме се међу неопходним предметима који служе за интелектуалну припрему будућих свештеносл ужитеља помиње и Литургика.[26]

Ова рукописна Еклезиастика, која је уједно представљала и званични уџбеник у кијевској Духовној академији, послужила је као основа на којој је митрополит Михаило учинио низ редакторских захвата и интервенција у обиму и распореду текста, те је тако настало његово познато дело *Црквено богословіе или црквесловіе*, уџбеник намењен ученицима виших разреда оновремених богословија. Назив уџбеника представља

а у циљу приказивања и појашњења одређених тема које се везују за богослужбену праксу. Највећи степен оригиналности митрополитовог богословског стваралаштва приказан је у његовим беседама, уз напомену да су и оне ипак биле сачињене према својеврсном канону епохе.

22 Посебна катедра за Литургику на Кијевској духовној академији основана је тек 1869. године. Сухова 2011, 32.

23 Сухова 2017, 96-97.

24 Сухова 2011, 24.

25 Еклезиастика 1851, ПО.к 33 1(з), л. 24б-25а.

26 Амфитеатров 1851, 50.

дословно преведен наслов кијевских предавања из Еклезиастике тј. Црквесловља. Општи концепт *Црквеног богословља* такође прати форму кијевских лекција. Митрополит Михаило на самом почеку књиге дефинише појам црквеног богословља и каже: „Црквесловіе есть наука, коя учи познати цркву са свима принадлежностима нѣнимъ споляшнмъ и унутрашньнмъ, и свештенодѣйствама у ньой свршуюћима се“.[27] Сам предмет књиге по признању аутора треба да прикаже устројство Цркве и православног богослужења и да пружи разумевање о сваком свештеном предмету и о сваком свештенодејству и да покаже њихов међусобни однос у богослужењу. Затим, треба да укаже и на време свештенодејстава као и на време када су уведени одређени свештени предмети, и да опише унутрашње достојанство и значај тих предмета. Главни циљ ове науке, по признању аутора, није само да опише састав и принадлежности богослужења него и да открије сами дух православног богослужења и да научи верне да се њиме правилно користе.[28]

На основу поређења рукописне *Еклезиастике* која је припадала Милоју (Јовановићу) и штампаног *Црквеног богословља* митрополита Михаила из 1860. године долазимо до јасног закључка да је део Еклезиастике, у тадашњој кијевској Духовној академији познат као Литургика, представљао рукописни предложак за настанак *Црквеног богословља.* Самим тим се и *Црквено богословіе* може сматрати литургиком, тачније првим штампаним литургијским уџбеником који је настао на тлу Београдске митрополије.[29] Последњу трећину текста, тј. трећи део књиге, који говори о свештеним временима тј. празницима и постовима митрополит Михаило је такође преузео из својих предавања која је слушао у Кијеву, извршивши интервенције у обиму и распореду текста.[30] Одређене делове текста, а који се тичу светотајинског богословља, свештених предмета и постова митрополит Михаило је преузео из приручника за Практично богословље који се користио на Кијевској духовној академији.[31] Дакле, *Црквено богословіе* или *Црквесловіе* митрополита Михаила сачињено је на основу три рукописа његових кијевских уџбеника. Први је помињана *Еклезиастика*, други рукопис који говори о свештеним временима именовали смо као *Еклезиастика II*, док трећи рукопис који чини предложак *Црквесловља* представља део кијевских предавања из предмета *Практическое богословіе*. Поред побројаних наслова у *Црквеном богословљу* у појединим деловима текста и насловима препознајемо целине који припадају оновременој богословској литератури и не налазе се у рукописима предавања. У тим случајевима митрополит Михаило најчешће цитира *Нову скрижал* архиепископа Вениамина, и то

27 Јовановић 1860, 1; Идентично одјашњење даје се и за Еклезиастику. Види: Еклезиастика 1851, л. 3.
28Јовановић 1860, 1-5.
29 Због своје вредности Црквесловље је доцније кориштено и као уџбеник у Карловачкој богословији. Николић 2022, 187. Такође, делови текста Црквесловља укључени су и у саставе литургијских приручника других аутора на тлу Карловачке митрополије. *Исто*, 196; 204.
30 О томе нам сведочи рукопис који припада Архиву Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 8 (љ), л. 39б-88. Рукопис не садржи оригиналан наслов, али је по садржају засигурно био део литургијског богословља, па ћемо га ради даље употребе именовати као Еклезиастика II. Део Еклезиастике II који говори о поштовању руских чудотворних Богородичиних икона Казанске, Смоленске, Новгородске и Владимирске (л. 83б-86б) митрополит Михаило је изоставио при штампању Црквеног богословља.
31 О томе нам сведочи рукопис *Практическое богословіе* који припада Архиву Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 8 (м), л. 1-82. Када се рукопис упореди са текстом *Црквеног богословља* видимо да је текст рукописа негде преузиман дословно, а негде су вршене одређене редакторске интервенције у виду његовог скраћивања или селективног избора материјала те је тако прерађен текст интегрисан у састав *Црквеног богословља*.

чини на више места. Најпре, када допуњује текст о солеји цитатом Блаженог Јеронима,[32] затим део текста о сапрестољима у олтару такође преузима по обрасцу *Нове скрижали*,[33] мистагошко тумачење Жртвеника као Витлејемске пећине такође преузима из исте књиге[34] будући да у његовом рукопису Еклезиастике немамо забележен део који се тиче објашњења Жртвеника.

Други редакторски подухват који се препознаје у *Црквеном богословљу* митрополита Михаила, а у односу на рукописне предлошке његових кијевских уџбеника, је промена наслова или замена места одређених поглавља као и реструктуирање њиховог садржаја. Оваквих примера је приличан број, али то је најочигледније учињено у случају тумачења богослужбеног простора. У *Еклезиастици*, по кијевском моделу, опис храма почиње од припрате ка олтару, док митрополит Михаило опис храма поставља супротно, од олтара ка припрати[35]или у другом примеру у поретку описивања свештених одежди у Еклезиастици опис омофора се налази на самом почетку, док га митрополит Михаило помиње на самом крају свештених одежди после сакоса.[36]

У богословским делима XIX века, за разлику од претходног столећа, као новина појављује се историчност, у оквиру које се детаљније представља историјски развој богослужења и појединости које се за њега везују.[37] *Еклезиастика* обилује оваквим примерима, уз педатно навођење извора што је чини врло релевантним и квалитетним уџбеником свог времена. Митрополит Михаило, поред делова текста које дословно преузима из *Еклезиастике*, врло често изоставља ова драгоцена историјска указања или их скраћује и задржава само онај део текста који се односи на њихово мистагошко тумачење. Број оваквих примера је знатан и веже се готово за сваки одељак текста. Митрополит Михаило то чини када пише о Светој трпези, о пореклу и употреби Крсног знака, када пише о пореклу богослужбених књига уопште. Овакав приступ је посебно наглашен у делу где пише о пореклу свештених одежди. Примера ради, историју и богослужбену употребу орара митрополит Михаило је скратио и поједноставио без приказивања његове драгоцене богослужбене историје на истоку и на западу иако је то у *Еклезиастици* опширно исписано. Идентично је учињено и са наруквицама уз напомену да је митрополит Михаило изоставио руски термин *поручи* и заменио га са већ познатим називом наруквице.[38]

Прва запажања јавности о *Црквеном богословљу* митрополита Михаила изнео је прота Јован Живковић, у XIX веку, када је приметио да је дело доступно и приступно широј публици, али и да садржи по где која самовољна тумачења и недостатке које он не жели да износи.[39] Кроз компаративну анализу текстова рукописне *Еклезиастике*, штампаног *Црквеног богословља* и додатака из богословске литературе коју је митрополит користио, видимо да се под недостацима које прота Живковић помиње могу разумети поједини делови текста који сведоче о историји богослужења, а које је митрополит Михаило изоставио због саме намере настанка књиге. Штавише, *Црквено богословље* у односу на своје предлошке садржи и извесне допуне. Те допуне су приметне у деловима текста у којима митрополит описује богослужбени простор и додатно помиње

32 Упореди: Јовановић 1860, 27-28; Еклезиастика 1851, л. 9; Вениамин 1999, 24.
33 Упореди: Јовановић 1860, 18; Еклезиастика 1851, л. 12; Вениамин 1999, 19-20.
34 Упореди: Јовановић 1860, 19; Вениамин 1999, 22.
35 Упореди: Јовановић 1860, 10-11; Еклезиастика 1851, л. 7-9.
36 Упореди: Еклезиастика 1851, л. 26; Јовановић 1860, 43.
37 Сухова 2017, 95.
38 Види: Еклезиастика 1851, л. 29; Јовановић 1860, 40-41.
39 Николић 2022, 196.

сто за владаоца који стоји поред архијерејског трона и Богородичин трон придодајући му кратка објашњења. У наставку текста митрополит такође допуњава и додаје своје тумачење за срачицу и илитон, покриваче Светог престола.[40] Тумачења покривача Светог престола представљају оригинално и особено размишљање митрополита Михаила, а које се разликује у односу на сва претходна и позната тумачења. Ту се на јединствен начин комбинује историографски приступ својствен аутору са већ познатим мистагошким тумачењем и управо у таквом приступу је прота Живковић могао видети напоменуту својевољност иако сам не указује на овај пример. Текст тумачења гласи: [„Престолъ као света трпеза покрива се найпре белимъ платномъ или чаршавомъ зато: да се тимъ означи бѣдно станѣ цркве, кое е искусила у прва времена кадъ е гонѣна и то е срачица],[41] коя уедно означава плаштаницу христову. [После гоненія црква е добила слободу и почела е бывати благолѣпнія и украшенія, збогъ чега се и престолъ обукао у великолѣпнію изъ богате матеріе и сяйнію одежду, коя се меће повръ срачице и зове се Индитія, и означава прославленіе христово]“.[42]

Иако је *Црквено богословље* имало за предложак кијевске уџбенике и литературу митрополит Михаило је дело у потпуности саобразио потребама Српске цркве у отаџбини. Када је приређивао део *Црквеног богословља* везан за богослужбене књиге митрополит је изоставио примере из руске богослужбене праксе[43] заменивши их познатим примерима штампаних богослужбених књига које су већ биле познате у Србији.[44] У опису Малог часослова митрополит је додао да поред тога што је то богослужбена књига часослов је и учебна књига.[45] У број богослужбених књига митрополит је уврстио и Србљак. Ово је уједно и први уџбенички опис ове богослужбене књиге. Митрополит Михаило у *Црквеном богословљу* пише да се не зна ко је ове службе сачинио и сакупио у једну књигу и да је Србљак највероватније састављан у манастирима Српске цркве.[46] На основу овог описа видимо да митрополит није претендовао да опширније прикаже проблематику настанка и историју ове богослужбене књиге[47] него је у сажетој форми која је својствена уџбенику указао на њено постојање. Даљу пажњу везану за Србљак митрополит је преусмерио на сам садржај књиге, где се конкретно бавио богослужбеним текстовима и њиховим приређивањем што је резултирало издавањем *Србљака* 1861. године, само годину дана по издању *Црквеног богословља*.[48] Када пише о свештеним сасудима митрополит Михаило додаје важну дисциплинску одредницу којом

40 Види: Јовановић 1860, 15.

41 Текст у угластим заградама представља оригинално тумачење које припада митрополиту Михаилу.

42 Јовановић 1860, 15-16.

43 Изостављен је историјат руских типика и навођење руских нотних књига. Упореди: Елезиастика л. 21; л. 24.

44 Када пише о служебнику митрополит Михаило помиње Будимски служебник који садржи и *благопотребна прошенија* која су одавно недостајала и наводи да су она дошла к нама из Грчке. Јовановић 1860, 33. У питању је служебник штампан у Будиму 1825, у време карловачког митрополита Стефана (Стратимировића), који на послетку садржи штампана *благопотребна прошенија*. Види: Служебник 1825, л. 159-192.

45 Јовановић 1860, 33. О просвети и њеним проблемима у време митрополита Михаила. Крестић 2017, 123-149.

46 Јовановић 1860, 36.

47 На првом поткоричном листу првог штампаног србљака, *Правила молебних,* у Римнику, из 1761. године може се прочитати да је службе сакупио и према могућностима исправио арадски епископ Синесије (Живановић). Види: Србљак 1761, л. 1. Такође из акростихова канона могу се препознати и имена појединих химнографа.

48 Опширније: Слијепчевић 1980, 142-145; Добрашиновић 2008, 242.

се забрањује мирјанима да се дотичу сасуда или да их узимају у своје руке.[49] Описујући осветљење у храму сам придодаје и описује паникадило и његову употребу[50], и додаје упутства када се кади на богослужењу.[51]

Први богослужбени приручник

Следеће литургичко дело који је митрополит приредио и издао је *Ручна свештеничка књига* штампана 1867. године, која уједно представља и први богослужбени приручник наше помесне Цркве. Овај важан и неопходан приручник за свештенство на подручју Београдске митрополије сјединио је канонско и литургичко богословље са важним указањима која се тичу богослужбеног поретка и светотајинског живота са циљем да се „свештеницима олакша посао њихове тешке службе... и да се дају упутства како се имају свршавати свете тајне наше православне цркве“.[52] Садржај књиге чини више целина. То су : О Светој тајни крштења (1-17),[53] о Светој тајни миропомазања (17-22), о Светој тајни Причешћа (22-33), о особитим случајевима при савршавању Свете литургије (33-47), о припремању и чувању Честица за болне (47-51), о причешћивању мирјана (51-65), питања везана за Свету тајну покајања (65-97), о Светој тајни брака и степенима сродства (98-122), о Јелеосвећењу (122-126), о погребу умрлих (126-133), потом следе уредбе и правила отачаствене Цркве од 1836. до 1866. године (134-191), поглавље о предбрачном испиту (191-197), поглавље о наплати обреда (198-200), о времену и реду звоњења (200-204), о поретку држања чирака и рипида (204-206), потом следе наредбе за туторе (206-208), затим текст исповедног писма које духовник даје рукоположеноме и свештеничка заклетва (208-211).[54] Колико је ова књига била важна и потребна говори нам и сведочанство тадашњег председатеља Конзисторије протојереја Стевана Димитријевића. Између осталог записано је: „Ова књига је по свом садржају необлагоднонуждна (=неопходна) сваком свештенику мирског и монашког реда, ради тачнијег вршења својих свештеничких дужности, па је стога господин министар просвете услед предлога господина митрополита препоручио Конзисторији да она учини наредбу како би свака црква такву књигу имала“,[55] што је Конзисторија и учинила.

Иако је испод наслова назначено да је књигу „израдио митрополит српски Михаил“, питање литерарних узора и извора за настанак овог дела до сада није разматрано. Митрополит Михаило је на више места у самом тексту посредством скраћеница или директних навода указивао на порекло пасуса које је преузимао. Ту наилазимо на одредбе помесних и васељенских сабора, одреднице из *Номоканона* и

49 Јовановић 1860, 46.

50 Исто, 49.

51 Исто, 51. Поглавље о звонима митрополит је дословно преписао из Еклезиастике, али је доцније у *Ручној свештеничкој књизи* из 1867. године и *Месецослову* из 1898. године издао ред звоњења у цркви преко године, на Јутрењу, на Вечерњу и на Светој Литургији. Према указању *Ручне књиге* и *Месецослова* на Литургију се звонило у 8:30 пре подне. Види: Јовановић 1867, 200-202; Јовановић 1898, 198.

52 Јовановић 1867, 1.

53 Одлуке које се тичу Свете тајне крштења и светотајинске праксе су и доцније, за време митрополита Михаила, допуњаване. О томе сведоче и решења Архијерејског сабора из 1890. године. Ранковић, Лазић 2011, III, 255.

54 Текст исповедног писма и свештеничке заклетве је истоветан садашњем тексту који се налази у богослужбеној употреби у нашој помесној Цркви.

55 У питању је конзисторијални акт № 1353, од 19. маја 1867. године. Цео текст Акта: Ранковић, Лазић 2010, II, 207.

правила Светих отаца.[56] Посебан део у књизи чине уредбе и правила отачаствене Цркве од 1836. до 1866. године које обједињују одлуке архијерејских сабора и конзисторија према времену њиховог заседања. Што се тиче навођења литературе митрополит Михаило у свом раду на више места цитира дело *О дужностима парохијских свештеника* епископа смоленског Партенија (Соповског) и архиепископа могилевског Георгија (Конијског)[57], затим наводи правила Петра Могиле која преузима из његовог *Требника*,[58]у појединачним случајевима цитира *Катихизис* иако не наводи његовог аутора нити помиње годину издања. Међу поменутим изворима цитира и садржај *Служебника*, наводећи да је исти штампан у Београду, изостављајући пак о ком издању тачно је реч.[59] Поредећи наводе из служебника са дотадашњим штампаним издањима те књиге видимо да је у питању *Служебник* из 1838. године, штампан с благословом архиепископа београдског и све Србије Петра. Овај *Служебник* садржи текст *Известија учитељног*[60] чије делове митрополит Михаило у својој Ручној свештеничкој књизи учестало и дословно цитира. На основу наведеног можемо закључити да *Ручна свештеничка књига* представља компилацијско дело које у себи обједињује канонске, пастирске и литургичке одредбе преузете из изворне грађе и оновремених утицајних регуламената богослужења а који потичу из руске богословске средине.

Настанак *Ручне свештеничке књиге* узрокован је конкретним проблемима који су настали у парохијском и литургијском животу. Иако митрополит Михаило не наводи разлоге који су били повод за уобличавање одређених тема, у поређењу уредби и прописа Митрополије београдске са темама и решењима *Ручне свештеничке књиге*, јасно распознајемо позадину и мотиве њиховог настанка. Примера ради, у *Ручној свештеничкој књизи* митрополит Михаило пише о местима где се врши Света тајна крштења позивајући се на одлуке VI Васељенског сабора.[61] Само шест година раније митрополит је издао акт везан за неправилности у вези крштавања деце, јер су поједини свештеници због народног сујеверја, крштавали децу на буњишту, или у недовршеним кућама или под стрехом верујући да ће тако крштена деца бити много срећнија.[62] Подсећајући читаоце на каноне васељенског сабора митрополит Михаило на директан начин још једном афирмише своју ранију одлуку. Такође, када митрополит Михаило заповеда да се крштење врши

56 Митрополит Михаило од отачких правила најчешће наводи правила Светог Дионисија Александријског, али цитира и друге оце. Види: Јовановић 1867, 28-29.

57 Књига *О дужностима парохијских свештеника* представља први руски приручник из Пастрирског богословља. Најпре је штампана у Санкт-Петербургу 1766. године. Од тада књига је доживела у Русији бар још 28 издања што говори о њеном посебном значају. Штампање књиге обновљено је и 21. веку. Види: Парфений (Смоленский), Георгий (Конисский), *О должностях пресвитеров приходских*, отпечатано с готовых диапозитивов издательства Сретенского монастыря в типографии АО „Молодая гвадрия“, Москва 2004.

58 Све теме које митрополит Михаило наводи налазе се у садржају првог дела Могилиног Требника, који се тиче Светих тајни, њиховог богословља и свештенодејстава. Види: Петар (Могила) 1654, л. 1-935.

59Јовановић 1867, 188.

60 Види: *Служебник* 1838, л. 256-л.283. *Известије учитељноје* је постало обавезан богослужбени регуламент још у Карловачкој митрополији 1733. године. У *Правилима за свештенике* које је издао митрополит Викентије Јовановић, 1733. године у првом свештеничком правилу стоји записано: „Свештеници *Извјестије* често да читају... И ако при себи немају у свом Литургиариону написано *Извјестије учитељное*, то је свако дужан да из самог (Литургиариона) у ком је написано препише и да има“. *Свештеничка правила*, АСАНУК МПА, Б, 1733/39

61 Јовановић 1867, 6.

62 У питању је Акт од 3. новембра 1860. године, № 1031. Ранковић, Лазић, 2010, II, 127.

погружењем[63] он на директан начин спроводи препоруку тадашњег васељенског патријарха Јоакима, која му је упућена 15. маја 1862. године.[64] У низу примера препознају се и правила везана за Свету тајну миропомазања. Митрополит је захтевао да се јелеј радости и бочица са Светим миром јасно обележе и да се разликују да не би долазило до грешака при помазивању новокрштеног.[65] Овој напомени претходио је званични архијерејски допис из 1863. године који је говорио о правилима за вршење Свете тајне миропомазања, као и о проблемима у богослужбеној пракси који се за њу везују. Конзисторија је својим одлукама скренула пажњу управо на овакве појаве и оштро их забранила.[66] *Ручна свештеничка књига* обилује оваквим и сличним примерима. Највећи број појединачних указања упућених свештенослужитељима везује се за служење Свете литургије.[67] Митрополит Михаило најпре одређује место свештенослужења и пише да се Света тајна причешћа тј. Литургија не може свршити на другом месту осим у освећеном храму и на Светом престолу. Да би се Света литургија могла служити и свршити потребан је антиминс без кога се не може свештенодејствовати. Митрополит за антиминс пише да је он „найнеопходимія потреба цркве“.[68] Сва потоња указања која се тичу свештенодејстава Свете литургије у *Ручној свештеничкој књизи* митрополит је дословно преузео из *Известија учитељног*. Митрополит то чини када пише о свештеним одеждама и сасудима, о припремама свештенослужитеља за Свету литургију, када наводи правила за особене случајеве, када пише о причешћивању свештенослужитеља, о Честицама за болне,[69] када пише о причешћивању деце и причешћивању верних у току литургијске године као и када говори о причешћивању болесника.[70]

Светотајински живот и обредословља

Своје прве ставове о разумевању Свете литургије и о учествовању у њој митрополит је исказао још као епископ шабачки, у својој архијерејској поуци која је настала приликом визитације епархије 1855. године. Тадашњи епископ шабачки Михаило пише да су се први хришћани чешће исповедали и причешћивали и да су зато били добри хришћани, јер да би достојно примили ову Свету тајну брижљиво су се чували од греха. Зато, по речима митрополита Михаила, сваки хришћанин треба да учини исто и да се током сваког поста бар једном исповеди и причести, а нарочито да не пропусти време Часног поста, јер је Причешће залог наше бесмртности и блаженства.[71] У свом *Душевном дневнику* штампаном 1859. године, митрополит Михаило исписује и поглавља *О примању Свете тајне* и *О бивању на Светој литургији*. Да би хришћани достојно примили Свете тајне, они се морају исправљати „загледани у себе и просуђујући о себи“[72] наглашава

63 Јовановић 1867, 5.
64 Текст препоруке: Ранковић, Лазић, 2010, II, 142.
65 Јовановић 1867, 17.
66 У питању је Акт од 31. јануара 1863. године који је потписао председник Конзисторије Станко Димитријевић. Ранковић, Лазић, 2010, II, 159.
67 О припремама монаха за служење Свете литургије и времену које потом следи митрополит пише у својој књизи *Мудри игуман*. Види: Јовановић 1863, 74-75.
68 Јовановић 1867, 22. О антиминсима митрополита Михаила опширније: Даутовић 2017, 189-204.
69 О Честицама за болне и о њиховом чувању митрополит је писао још у свом *Окружном писму* 1859. године. Јовановић 1859, 4-5.
70 Јовановић 1867, 22-68.
71 Јовановић 1855, 8-9. Посебну поуку *О приуготовљењу за часни пост* митрополит Михаило је објавио у свом *Црквеном учитељу*. Види: Јовановић 1861, 200-202.
72 Јовановић 1859, 25; О самопреиспитивању монаха: Јовановић 1863, 73-74.

митрополит, представљајући долазазак на богослужење као нашу најсветију дужност.[73] У свом *Окружном писму* из 1859. митрополит указује да самоиспитивање и очишћење савести представља обавезу не само верног народа него и свештеника који треба да се често исповедају својим духовницима.[74] Писмо поред напомена садржи и краће упутство за исповест тј. како свештеници треба да исповедају народ. У упутству се напомиње да свештеници то треба да чине са расуђивањем, богобојажљиво и благоразумно. По исповести свештеник треба да пита онога који се каје да ли је исповедио све грехе а потом би уследила поука свештеника[75]. Упутства о правилном савршавању исповести митрополит је проширио у својој *Ручној свештеничкој књизи* објединивши све важне појединости везане за ову Свету тајну.[76] Што се тиче самих питања која духовник поставља, митрополит каже да она служе као помоћ ономе који се исповеда, напомињући да питања треба предложити у општим обрасцима. Такође, истиче се да духовник не треба да буде љубопитљив нити да тражи све околности у којима је грех начињен.[77] У свом *Окружном писму* митрополит подсећа служитеље на неопходност читања литургијских молитава приликом свештенослужења, пише о потреби да служитељи свакодневно читају Свето јеванђеље и саветује их како да се припремају за служење Свете литургије. Митрополит Михаило потом пише о просфорама и напомиње какав треба да је изглед и укус просфора намењених за богослужење. За убрисивање верних после Причешћа, митрополит издаје заповест о употреби убруса наводећи да није лепо у том случају употребљавати дарке који се таквом употребом прљају него за то треба имати нарочито припремљен убрус.[78] У свом делу *Црквени учитељ* штампаном 1861. године митрополит Михаило исписује посебно поглавље под насловом *О ползи од светог причешћа*. Пошто истиче да Свето причешће ползује и душу и тело митрополит закључује речима: „О када би се људи чешће а достојније причешћивали земља би се обратила у рај“.[79] Убрзо потом Свети архијерејски сабор којим је митрополит председавао 1867. године донео је решење у вези са правилима о причешћивању верника. У извештају који је поднет сабору наводи се да се уобичајило код народа и свештенства да се народ причешћује у све друге постове осим Часног поста без исповести и покајања, док се исповедало само у Великом посту, што је противно правилима. Стога је сабор заповедио да свако ко хоће да се причести ма у ком посту у току године или у било које друго време, свагда треба да се најпре исповеди и покаје. Тада је забрањено свештенству да ни у ком случају не сме раздавати Свето причешће без претходне исповести и покајања.[80] Овакав међусобно условљен однос светих тајни ће потом кроз више деценија препознатљиво обележити богослужбену праксу не само Београдске митрополије него и шире.

Колико је устројство богослужбеног живота било важно за митрополита Михаила сведочи и постојање типика тј. *Краткога изображења црквеног устава*, штампаног у Москви 1866. године, а који је од 1881. године постао обавезни

---

73 Јовановић 1859, 26. Митрополит ће ову тему разрадити у свом делу *Црквени учитељ*. Види: Јовановић 1861, 40-42; 45-48; 11-115; 118-120.

74 Јовановић 1859, 6-7; Ово указање поновљено је доцније актом митрополита Михаила од 12. септембра 1891. године. Пун текст документа: Зборник правила, уредаба и наредаба 1900, 152-153.

75 Јовановић 1859, 17.

76 Јовановић 1867, 72-90.

77 Исто, 76-77.

78 Опширније: Јовановић 1859, 12-23.

79 Јовановић 1861, 198; Митрополит у *Ручној свештеничкој књизи* истиче да је потребно да се новокрштени чешће причешћују. Јовановић 1867, 12.

80 Решење Архијерејског сабора у вези са правилима о причешћивању верника, од 18. септембра 1867. године С№ 27. Ранковић, Лазић, 2010, II, 212.

богослужбени приручник Београдске митрополије. Наређењем архијерејске власти сваком храму послата су по два примерка књиге, за десну и леву певницу[81] и тако је књига постала званични богослужбени регуламент. *Кратко богослужбено указање* садржи сва неопходна правила везана за богослужбени поредак литургијске године, али не садржи месецослов. Значајно је приметити да овај типик укључује свештенослужење Свете литургије у садржај дневног богослужбног круга[82] и напомиње да Светој литургији претходи читање Трећег и Шестог часа[83]. Поред литургијског и светотајинског богословља митрополит Михаило Јовановић је радио на уједначавању и коначном уобличавању свештених радњи и обредословља. Ту свакако спада правило о изношењу плаштанице које је дефинисано решењем од 5. октобра 1877. године,[84] затим правила о вршењу Литија,[85]правило за свећење славске водице[86] и правила за свећење водице током Часног поста.[87] Свакако најпрепознатљивије место у обредословљу митрополита Михаила представља његово уобличавање чина при резању славског колача.[88] Митрополит Михаило је поред доношења нових укинуо нека од ранијих богослужбених правила која је у његовом одсуству донео митрополит Теодосије (Мраовић). Ту истичемо одлуку да се током Малог входа јеванђеље носи на целивање свим окружним протама које су саслуживале. Из донетог решења сазнајемо да је тај обичај ретко практикован, а где је практикован производио је неред и пометњу и митрополит Михаило га је укинуо.[89]

Закључак

На основу садржаја богословских уџбеника, богослужбених књига и приручника које је митрополит Михаило уобличио или сачинио видимо да се митрополит са успехом бавио питањима литургијског живота и свештенослужења. Користећи материјале и литературу која је припадала времену његовог школовања у Кијеву писао је уџбенике и стварао је практична богослужбена упутства те је тако решавао проблеме много-образности и супротстављености унутар литургијског предања и богослужбене праксе Београдске митрополије XIX столећа. У митрополитовом раду на устојству богослужења препознајемо три целине. Прву целину можемо назвати литургичко-педагошка. Она се везује за стварање литературе и омогућавање богословског и литургичког образовања које је било неопходно будућим свештенослужитељима. У ту сврху настало је и *Црквено богословље или црквесловље* које можемо с правом назвати и првом српском литургиком, иако сам уџбеник није тако насловљен. Оригиналност овог дела треба сагледати и вредновати у светлу његових предложака док је његов значај и допринос литургичком образовању клирика неупитан. Другу целину рада митрополита Михаила (Јовановића) можемо назвати литургичко-обредословном и она се тиче решавања питања везаних за свештене радњи и богослужбену праксу у границама Београдске митрополије. У том светлу посебно је значајан настанак *Ручне свештеничке књиге* 1867. године која представља и први штампани богослужбени приручник у нашој помесној Цркви. Значај *Ручне свештеничке књиге* не огледа се само у његовом првенству него и у квалитетној

81 Ранковић, Лазић, 2011, III, 68.
82 Кратко изображение церковнаго устава 1866, 1.
83 Исто, 8.
84 Текст решења: Ранковић, Лазић, 2011, III, 35.
85 Види: Зборник правила, уредаба и наредаба 1900,164-169; Ранковић, Лазић, 2010, II, 156;213
86 Ранковић, Лазић, 2010, II, 302
87 Ранковић, Лазић, 2011, IV, 76.
88 Опширније: Вукашиновић 2020, 237-239.
89 Ранковић, Лазић, IV, 2011, 101.

синтези богослужбених указања и канонског предања што је допринело уклањању недоумица и увођењу једнообразности у питањима богослужбене праксе. Трећа целина митрополитовог литургичког стваралаштва не представља посебну хронолошку нити литерарну етапу него својим указивањима и садржајем прожима претходне две целине и наставља и развија њихов значај указујући на правилно спровођење светотајинског живота и уобличавање молитвених потреба и писање нових обредословља.

Дела и архипастирске одлуке митрополита Михаила оставиле су дубок траг у богослужбеном животу наше помесне Цркве и препознатљиво су обележиле не само време у коме су настале него и деценије које су потом уследиле. Најпознатији пример таквог утицаја везан је за разумевање светотајинске праксе а тиче се одлуке о међусобној условљености Светих тајни, Свете тајне Евхаристије и Свете тајне исповести. У питању је одлука Светог архијерејског сабора из 1867. године и припада времену када је Сабором председавао митрополит Михаило (Јовановић). Тада је одлучено да свако ко жели да приступи Светом Причешћу мора да се претходно покаје и исповеди, што је створило посебну светотајинску дисциплину. Повод ове одлуке треба тражити у изналажењу начина за консолидацију и актуализацију светотајинског живота у контексту оновремених питања и проблема и нипошто се не сме тумачити изван поменутих оквира. Познато је да је митрополит Михаило био литург који је јасно разумео важност тачног и доследног савршавања свештених радњи и значај активног светотајински живот свих чланова Цркве.

Рукописни извори

Дневник, Архив Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 1(б)

Еклезиастика (1851), Архив Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 1(з)

Еклезиастика II, Архив Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 8 (љ)

Практическое богословіе, Архив Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 8 (м)

Свештеничка правила митрополита Викентија (Јовановића), АСАНУК МПА, Б, 1733/39

Устав церковный, Архив Србије, Збирка Поклони и откупи, ПОк. 33 1 (ж)

Штампани извори

Зборник правила, уредаба и наредаба (1900): *Зборник правила, уредаба и наредаба архијерејског сабора православне српске цркве у краљевини Србији (од 1839-1900)*, Београд

Јовановић, Михаило (1855): *Поученіе говорио Е.Ш.М приликомъ каноничне посете свое епархіе 1855 год.* У кньигопечатньи княжества Србскогъ 1859

Јовановић, Михаило (1859): *Окружно писмо писано епархіяалномъ свештенству*. У Београду при Правителственой кньигопечатньи

Јовановић, Михаило (1860): *Црквено богословіе или Црквесловіе*, за ученике виши разреда. Съ благословомъ Нѣговогъ Високопреосвештенства, Архїепископа београдскогъ и Митрополита србскогъ, Господина Михаила, У Београду у Правительственой кньигопечатньи

Јовановић, Михаило (1861): *Церковный учитель*. У Београду у Правительственой кньигопечатньи

Јовановић, Михаило (1863): *Мудрый игуманъ.* Съ благословомъ Нѣговогъ Високопреосвештенства, Архїепископа београдскогъ и Митрополита србскогъ, Господина Михаила, У Београду Писменима Књигопечатне Н. Стефановића

Јовановић, Михаило (1864): *Православно пастирско богословіе*. Съ благословомъ Нѣговогъ Високопреосвештенства, Архїепископа београдскогъ и Митрополита србскогъ, Господина Михаила, У Београду у Државной кньигопечатньи

Јовановић, Михаило (1867): *Ручна свештеничка кньига*. израдіо митрополить србскій Михаиль, У Београду у Државной кньигопечатньи

Јовановић, Михаило (1898): *Месецослов православне хришћанске опште и српске цркве*. У Београду: штампано у државној штампарији краљевине Србије

Кратко изображение (1867): *Кратко изображение церковнаго устава*, Москва, У синодалној типографији

Ранковић Зоран, Лазић Мирослав (2010): *Уредбе и прописи митрополије београдске (1857-1876)*. II, Пожаревац : Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу

Ранковић Зоран, Лазић Мирослав (2011): *Уредбе и прописи митрополије београдске (1877-1893)*. III, Пожаревац : Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу

Ранковић Зоран, Лазић Мирослав (2011): *Уредбе и прописи митрополије београдске (1894-1920)*. IV, Пожаревац : Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу

Служебник (1825): *Служебник*, с благословом православног архиепископа карловачког господина Стефана, Будим

Служебник (1838): *Служебник*, с благословом Преосвећеног архиепископа београдског и све Србије митрополита господина Петра, Београд: у типоргафији Књажества српског

Србљак (1761): *Правила молебная святых сербских просветителей*, Римник

Србљак (1861): *Србљак*, Београд

Литература

Амфитеатров, Антоний (1851): *Пастырское богословие*. часть I, Кіев , въ Типографіи Кіево-Печерской лавры

Архієрейско поученіє новорукоположеномъ свештенику (1858): преведено съ руског, Съ благословомъ Нѣговогъ Високопреосвештенства, Архїепископа београдскогъ и све Србїе Митрополита Господина Петра, У Београду, У Правителственой Типографіи

Вениамин, архиепископ нижегородский (1999). *Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных*, первое издание после 1917 года, Москва: Издательство православного братства Святителя Филарета Митрополита Московского

Вукашиновић, Владимир (2020): *Службе и устави пјенија: Historia Sacrae Liturgiae Serbicae*. Врњци: Интерклима-графика; Београд : Mons Haemus

Вуковић, Сава (1996): *Српски јерарси: од деветог до двадесетог века*. Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић

Даутовић, Вук (2017): „О антиминсу архиепископа београдског и митрополита Србије Михаила (Јовановића)“, у : *Зборник Матице српске за ликовне уметности*, 45/2017, 189-204.

Добрашиновић, Голуб (2008): „Митрополит Михаило о Вуковом Новом Завету“. у : *Живот и дело митрополит Михаила (1826-1898)*, ур. Димитрије Стефановић, Београд: САНУ, 235-248.

Живковић, Ивица (2004): „Проповедништво митрополита Михаила“. у: *Црквене студије*, 1, 161-185.

Mlakar, Mirko (2016): „Propovedništvo u Srbiji u 19. stoljeću“. у : *Obnovljeni život* 71/3, 349-362.

Могила, Петар (1654): *Требник митрополита Петра Могилы*. Том 1. Информацийно-видавничий центр Украинской Православной Церкви, 1996 (1646).

Николић, Петар (2022): *Литургијски живот и литургијска теологија у Карловачкој митрополији XIX века*. докторска дисертација, Београд: Православни богословки факултет Универзитета у Београду, Београд

Непознат аутор (1897): „Миахаил, архиепископ београдски и митрополит Србије“. у : *Босанска вила* 1897, 1/XII, 1-4.

Павловић, Марко (2008): „Митрополит Михаило као шабачки епископ“. у : *Живот и дело митрополит Михаила (1826-1898)*, ур. Димитрије Стефановић, Београд: САНУ, 49-63.

Парфений (Смоленский), Георгий (Конисский) (2004): *О должностях пресвитеров приходских*, отпечатано с готовых диапозитивов издательства Сретенского монастыря в типографии АО „Молодая гвадрия“, Москва

Пузовић, Владислав (2017): *Руски путеви српског богословља: школовање Срба на руским духовним академијама 1849-1917*. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Службени гласник

Сухова, Ю. Н (2009): „ Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII -начало XX в.“. у : *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*, 1 (25), 25–43.

Сухова, Ю. Н (2011): „Духовно учебный проект святителя Иннокентия Борисова 1830 -х гг.“ у : *Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви*, 2 (39), 18–34.

Сухова, Ю. Н (2017): „Формирование литургики как академической дисциплины (1814-1869)“, у : *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. вып. 2 (18), 88–116.

Слијепчевић, Ђоко М (1980): *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*. Минхен: Искра

Nikola Lukić

LITURGICAL THEOLOGY OF METROPOLITAN MIHAILO (JOVANOVIĆ)

Archbishop of Belgrade and Metropolitan of Serbia Mihailo (Jovanovic) is a prominent figure whose work recognizably marked the restored Serbian state's church and political life. Researchers have analyzed almost all aspects of his rich autobiography, while the Metropolitan Mihailo's work on creating theological literature and editing liturgical life has been shown through individual examples which have indicated the basic directions of this significant project. This paper will discuss the liturgical theology of Metropolitan Mihailo, which will be researched and analyzed not only through the origin and the content of the theological textbooks and manuals which were edited and printed by Metropolitan, but also through the regulations and codes of the Metropolitanate of Belgrade, which testify directly of the undertaken initiatives and the achieved results of his work.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 151-161*
УДК 347(439.5):271.2
271.2:929 В. Вујић
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.8

Сава Миловановић
Београд, Србија
e-mail: milovanovic.sava3@gmail.com

ВИКЕНТИЈЕ ВУЈИЋ И ЊЕГОВИ ОДГОВОРИ ИЗ ЦРКВЕНО-ПАСТИРСКЕ ПРАКСЕ

Апстракт: *У овом раду су анализирани одговори на нека канонско-пастирска питања јеромонаха Викентија Вујића, ректора Карловачке богословије, потоњег епископа банатског Српске православне Цркве и професора канонског права на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Као врхунски каноничар и правник, хвата се у коштац са питањима која оптерећују клир и лаике у њиховом свакодневном животу. Полазећи од канонскоправне науке свога доба, како православне тако и римокатоличке провенијенције, доноси одговоре у духу православног Предања и пријемчиве нивоу богословског знања обичних људи. У раду су коришћени документи из архива Светог синода Српске православне Цркве као и из архива Православног богословског факултета у Београду.*

Кључне речи: *Викентије Вујић, Карловачка богословија, Православни богословски факултет, канонско право, брак, Крмчија, Мануил Ксантјанин, Захарија Марафар.*

Биографија

Епископ* др Викентије Вујић недовољно је позната личност из српске богословско-академске историје. Трагајући за подацима о његовом животу и научном раду, нисмо наишли ни на један научни рад посвећен овом аутору. Епископ Викентије (у свету Василије) Вујић рођен је у Даљу 29. јануара 1874. године. Основну школу завршио је у Даљу, гимназију у Осјеку (1892), правни факултет у Бечу, а богословски – као стипендиста карловачког патријарха Георгија Бранковића – са степеном доктора богословља, у Черновицама (Буковина). Замонашен је у манастиру Шишатовцу на Благовести 1903. године и рукоположен у чин јерођакона и јеромонаха. После примања монашког чина постављен је за подбележника Архидијецезе сремско-карловачке, а у октобру 1903. године и за професора Карловачке богословије, чији је ректор био све док она није угашена након Првог светског рата (1920). Као ректор Богословије одликован је Орденом светог Саве 4. степена. Вујићев колега из Карловачке богословије, Владан Максимовић, описао је његов однос према богословима као однос pater familias-а, а према колегама као врло пријатељски и са предусретљивошћу.[1] Као архимандрит, др Викентије је покушавао неколико пута да обнови ову значајну богословску и црквену институцију,

* Овај рад је настао у оквиру научноистраживачког рада Православног богословског факултета Универзитета у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.
1 Божић (2018): 586–587.

али без успеха. На једном од првих заседања Светог архијерејског сабора, после васпостављања Српске православне патријаршије, архимандрит Викентије је изабран за епископа захумскохерцеговачког, али није прихватио тај избор. Био је надзорник средњошколске веронауке у Сремско-карловачкој епархији (1925–31). После доношења устава Српске православне Цркве 1931. године патријарх српски Варнава поставио га је за свог архијерејскога заменика. Након смрти Димитрија Руварца 1932., библиотекара Патријаршијске библиотеке, архимандрит Викентије је привремено постављен на његово место. Међутим, пошто је убрзо, исте 1932. године, изабран за викарног епископа, морао је да напусти ову службу.[2] За викарног епископа моравичког изабран је на седници Светог архијерејског сабора 8. октобра/25. септембра 1932.[3] Наречен је у суботу, 19. новембра, а хиротонисан у недељу 20. новембра у београдској Саборној цркви. У извештају поводом хиротоније описан је на следећи начин: „Мирних, тихих манира. Деликатне финесе, хармоније струје из његове личности која мало говори, ником се не намеће, повучено живи Христовим животом, калуђерски скромно“.[4] После смрти епископа банатског Георгија, епископ Викентије је изабран за његовог наследника на седници Светог архијерејског сабора 8/21. јуна 1936. године.[5] Устоличен је у Вршцу 18/5. новембра исте године.[6]

Као викарни епископ предавао је хонорарно црквено право на Богословском факултету у Београду. О томе имамо одлуку са седнице факултетског Савета од 29. јуна 1934. године на којој је декан Богословског факултета протојереј Стеван Димитријевић обавестио Савет да је због немогућности да се изабере стални наставник на катедри за Црквено право, он умолио викарног епископа Викентија да се прихвати хонорарног предавања овог предмета. Као једна од главних препорука епископа Викентија истакнуто је то што је био професор црквеног права у старој Карловачкој богословији.[7] За хонорарног професора црквеног права је реизабран 29. јуна 1935.[8] Као хонорарни наставник остао је вероватно до краја летњег семестра 1936. јер већ 16. децембра 1936. на његово место бива постављен као хонорарни наставник Сергије Троицки.[9] Напуштање места професора на Богословском факултету вероватно је повезано са избором за епархијског епископа у јуну исте године.

Епископ Викентије спадао је у ред најученијих српских архијереја између два светска рата. Поседовао је највреднију приватну библиотеку тога времена. У једном чланку у *Политици* од 30. јануара 1940. (аутора са иницијалима С. П.) речено је да је патријаршијска библиотека у Београду једна од највећих „после Карловачке патријаршијске библиотеке и библиотеке блаженопочившег епископа вршачког Викентија Вујића“.[10] С тим у вези, у извештају поводом хиротоније викарног епископа Викентија речено је да је он из својих многобројних књига стекао мноштво знања из „историје, права, педагогије, катихетске вештине, тако да је увек он питан од црквених власти и многих приватних, кад је требало дати одговора у ком замршеном питању ових научних области“.[11] Умро је у аутомобилу на путу из Сокобање за Београд, надомак

2 Идризовић (2016): 140.
3 „АСБр. 139/Зап. 240 од 8.10./25.9.1932.“, Архив Синода Српске православне Цркве (АС СПЦ), *Досије Викентија Вујића*
4 С. (1932): 566.
5 „АСБр. Зап. 148. од 8/21. јуна 1936.“, АС СПЦ, *Досије Викентија Вујића*
6 „ЕБр. 775 из 1936.“, АС СПЦ, *Досије Викентија Вујића*
7 Архив ПБФ, *Књига записника седница факултетског Савета (1930–1937),* 201.
8 Архив ПБФ, *Књига записника седница факултетског Савета (1930–1937),* 229.
9 Пузовић (2007): 91.
10 С. П. (1940): 13.
11 С. (1932): 567.

Тополе у Шумадији, 18. августа 1939. године, а сахрањен у катедралном храму у Вршцу 21. августа.[12]

Научни рад на пољу канонског права

Ми ћемо се у овом раду усредсредити на Вујићеве одговоре из црквено-пастирске праксе који су штампани у часопису *Богословски гласник* од 1905. до 1912. године, дакле у време када је исти вршио дужност ректора Карловачке богословије. Формулација из увода у један од одговора[13] показује да они вероватно представљају канонску анализу питања која су Викентију постављали верници, или – будући да су писани у време његовог ректорства у богословији – богослови. Шест одговора тичу се, углавном, брачног права (4) и односа тадашњег црквеног и државног законодавства у Аустро-угарској (2).

„Могу ли се узети двоје, који не стоје у крвном сродству,
али имају заједничког крсног кума?“[14]

Позивајући се на *Базилике*[15] (XXVIII. 5. 14), Викентије Вујић сматра да заједнички кум не мора представљати препреку за склапање брака. Наиме, наведено место из Базилика протеже забрану брака на прва три степена духовног сродства што значи да кум не сме узети кумче нити њену ћерку нити мајку, нити кумов син може узети исте особе за жену. Исто важи и за куму и мушко кумче. Уколико је споменути у наслову обичај постао део традиције одређене локалне Цркве он не може представљати разлог за поништење брака, те се и у Црквама које су у својим канонско-правним традицијама усвојиле поменути случај као брачну сметњу, евентуално може сматрати да тај обичај припада сфери питања изнад 3. степена духовног сродства (4, 5, и даље) које спадају у надлежност локалног епископа.

Схватање да је заједнички кум брачна сметња ушло је у канонско-правну традицију одређених Цркава (наводи Цариградску[16] и Румунску Цркву, као и штампану *Крмчију* (глава 50.), док као пример исправног приступа наводи Руску Цркву[17]) на основу „екстензивнијег“, ширег тумачења 53. Трулског правила од стране одређених канониста. На основу речи овог канона да је „духовно сродство важније од телесног“ ови каноничари су сматрали да духовно сродство треба третирати барем на исти начин као и крвно при разматрању брачних сметњи. Од средњовековних и нововековних тумача

12 Вуковић (1996): 76–77; Бакић (2006): 351–352; АС СПЦ, *Досије Викентија Вујића*

13 „Евентуална могућност ове дистинкције потакла је једнога брата по Христу да постави горње питање“: Вујић (1910а): 215.

14 Вујић (1905): 432–435.

15 Базилике, или Василике (τὰ Βασιλικά, „царски закони“) је термин којим је именована колекција закона чије је састављање започето у време цара Василија I а завршено првих година владавине Лава VI (вероватно 888.): Kazhdan (1991): 265–266.

16 У 16. веку Цариградска патријаршија је граматом патријарха Митрофана 1580. дозволила бракове особа које имају заједничког кума, да би исте у 19. веку поново забранила, као што сведочи *Пидалион*: Павлов (1897): 403–404; Ἀγαπίου ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ (1886): 607.

17 Једним циркуларним (необјављеним) указом из 1810. Св. Синод Руске Цркве је ограничио сметњу за брак између духовних сродника који се спомињу у 53. канону Трулског сабора: воспријемник не може узети за жену своје кумче, нити њену мајку. Другим указом од 31. јануара 1838. архијерејима је наређено да не смеју простирати забране изван лица која су наведена у указу из 1810.: Павлов (1897): 397, фуснота 1.

канона као следбенике ригорознијег тумачења наводи епископа китарског Јована,[18] савременика чувеног тумача канона Теодора Валсамона, као и кипарског презвитера Захарију Марафара.[19]

Јеромонах Викентије даје опширан извод из дела *Брачно право оријенталне Цркве* професора Чизмана[20] у којем поменути аутор говори о томе да "поједини рукописи" *Еклоге*[21] садрже одредбу да брачна сметња постоји када двоје из различитих породица имају истог крштеног кума. Такође, Чизман спомиње податак који доноси Алексије Спано о извесним решењима синода Цариградске патријаршије из периода патријараха Јеремије II (1583) и Неофита II (1611) којима се одређује да заједнички воспријемник не мора бити сметња за брак, из чега би се могло сматрати да су се у појединим крајевима таквим браковима противили.

У сваком случају, Вујић је био става да канонски извори не дају основа да се поменути фактор сматра за брачну сметњу, и за потврду свог мишљења наводи како православне (еп. Никодима Милаша, руског епископа Гермогена[22]) тако и западне каноничаре (Веринг[23]).

---

18 Реч је о одговорима овог епископа Константину Кавасили, архиепископу драчком. Видети односни одговор у: Ράλλη, Ποτλῆ (1855): 407.

19 Захарија Скордилиос, прозвани Марафар, био је родом са Крита. Родио се у знаменитој породици негде између 1510–1520. Започето образовање на Криту наставио је на Универзитету у Падови (Италија). Након повратка у отаџбину бива рукоположен за свештеника и послан да буде старешина грчке цркве у Венецији. Убрзо је назначен представником (ἐπίτροπος) цариградског патријарха Јоасафа (1551–1565) у Италији, где је провео остатак живота. Будући изузетно образован за своје време својим радовима из литургике и посебно из црквеног права много је допринео црквеном животу и богословљу Грка. Чизман се осврће на Марафарово најпознатије канонско дело под насловом „Περὶ τῶν τῆς συγγένειας βαθμῶν συνοπτικὴ ἐκλογὴ ἐκ διαφόρων", које је изашло у два издања: 1569. и 1588, оба пута у Венецији, с тим што је друго издање имало краћи наслов: „Περί συγγενείας βαθμῶν ἤ συνοικεσίων". Година Марафарове смрти није тачно позната. Оно што је сигурно да је преминуо након 1588: Γεωργίου (2011): 33; Горчаков (1880): 54–56.

20 Јозеф Ритер фон Чизман (1820–1894) професор оријенталног црквеног права на Бечком универзитету, декан Правног факултета у Бечу, и консултант аустро–угарског министарства вера по многим питањима везаним за организацију оријенталних(=православних) заједница: Wurzbach (1890): 361–362.

21 Еклога („Ἐκλογὴ τῶν νόμων") је зборник законских прописа који су, вероватно 741., издали цареви Лав III и Константин V Копроним. Рукопис о којем говори Чизман је лична, неофицијелна, редакција позната под називом *Ecloga privata*, чије се појављивање датира у 9. век: Kazhdan (1991): 672–673; Павлов (1897): 26.

22 Гермоген (Константин) Петрович Добронравин (1819–1893) био је епископ Руске православне Цркве. Завршио је санкт-петербуршку Духовну семинарију (1841) и Академију (1845). Након што је постао удови свештеник, бива 1873. хиротонисан у викарног епископа виборгског. Неколико месеци у току 1875. је био викарни епископ у Новгороду, да би 1876. био назначен за викарног епископа ладошког, првог викара санктпетербуршке епархије. 1882. постаје епархијски архијереј таврическо–симферопољске епархије, и коначно 1885. постаје епископ псковски и порховски. Викентије Вујић се у поменутом раду позива на Гермогеново дело „О светим тајнама православне Цркве" (*О святых таинствах православной Церкви* (Санкт-Петербург, 1894)): Галкин (2008): 653–654.

23 Friedrich Heinrich Vering (1833–1896), немачки професор римокатоличког канонског права на Универзитету у Хајделбергу, потом на Православном богословском факултету у Черновицама (Буковина), и на Универзитету у Прагу где је предавао до смрти. Један од водећих римокатоличких каноничара 19. века: Ott (1912): 354.

„Може ли се дете рођено пре венчања својих родитеља увести у матице крштених (рођених) као законито, ако му родитељи пре крштења његова склопе брак?“[24]

Наш аутор одговара на једно питање које је било условљено тадашњим не само аустроугарским, већ како сам сведочи целокупним европским законодавством. У складу са римским правом, аустроугарско, и целокупно европско законодавство на почетку 20. века је при одређивању законитости узимало као најбитнији моменат зачеће детета. Односно, свако дете које је рођено пре склапања брака, пре истека шестог месеца брачног живота, односно после истека десетог месеца по смрти мужевљевој, или после развода брака – сматрало се незаконитим, независно од тога да ли су родитељи непосредно пре његовог рођења склопили законски брак. У том случају такво дете се у матичне књиге крштених уноси као „незаконито“. Позивајући се с тога на тумача грађанског закона Маријана Деренчина,[25] аутор као апсолутни услов законитости детета истиче законитост брака.

С обзиром на то да је право уношења измена у овом погледу аустроугарска власт резервисала искључиво за „Одел за богоштовје и наставу“, и да би уношење од стране свештенства било каквих забелешки о позакоњењу деце венчањем родитеља у матичне књиге представљало кршење државних закона, Вујић је сматрао да то не треба чинити, већ да се деца која су према критеријумима државних закона незаконита као таква и имају уписивати у црквене књиге, без обзира на то да ли су родитељи ступили у брак пре крштења детета.

Свакако да при свакој елаборацији радова о односу државног и црквеног законодавства треба узети у обзир историјски контекст. У овом случају, треба имати у виду ситуацију у којој се почетком 20. века, као и већим делом свог постојања, налазила Карловачка митрополија у Аустро-угарској монархији.[26]

„Да ли стоји у духовном сродству кћи кумова са оцем кумчетовим?“[27]

Једна од недоумица која се може појавити при покушају да се одговори на постављено питање јесте да ли сходно канонском праву пол воспријемника(=кума/куме) има улогу при рачунању степена духовног сродства између њега/ње и његових/њених сродника с једне и кумчета и његових/њених сродника с друге стране. Наиме, аутор указује на то да се оваква недоумица може појавити из разлога што 53. канон Трулског сабора, који именује основном канонском регулативом о степенима духовног сродства, изричито забрањује брак између кума и кумчетове мајке и кумчетове ћерке, не помињући притом да ли исто важи у случају да је воспријемник жена. На основу *Посланице Бонифацију* Блаженог Августина, Вујић указује на чињеницу да су дуго пре Трулског сабора функцију воспријемника вршиле и жене, те да се у брачној санкцији коју помиње Трулски сабор свакако подразумева и брак куме, кумчетовог оца и кумчетовог сина. Односно, он закључује „да је спол потпуно ирелевантан за бројање степена сродства,

24 Вујић (1909): 455–458.

25 Маријан Деренчин (Ријека, 24.9.1836 – Загреб, 8.2.1908.) био је хрватски правник, политичар, и драмски писац. Докторирао је право у Бечу (1860), а бан Мажуранић га је 1876. поставио за шефа хрватског правосуђа на којој дужности је остао до 1883. када одлази у пензију и посвећује се адвокатури. Писац значајног, али недовршеног, дела из грађанског права *Тумач к Обћем аустријском грађанском закону 1-2* (Загреб, 1880–83): Аранђеловић (1908): 117; Senker (1993): 305–307.

26 Слијепчевић (2018): 178–187.

27 Вујић (1910a): 215–219.

пошто сродничка близина или удаљеност не зависи ни најмање од спола појединих лица, него од броја рођаја који их дели од родоначелника“.[28]

Узимајући као основ своје аргументације Василике, преосвећени Викентије говори да у пракси горе речено значи да: „У духовном сродству забрањен је брак између кума или куме и њихове деце (мушке и женске) с једне, и између кумчета (женског и мушког), његових родитеља и деце (мушке и женске) с друге стране“.[29] Према Василикама забрана постоји међу њиховим потомцима до трећег, а сходно каснијој црквеној пракси – коју одражава Крмчија – у нисходној правој линији до седмог степена закључно.[30]

„Може ли стриц своме синовцу бити сведок (кум) при његову венчању? Ако може, да ли може и деци потичућој доцније од њега бити воспријемник при крштењу?“[31]

Основу службе сведока при вршењу Свете тајне брака, али и других Светих тајни, наш аутор види у Спаситељевим речима: „да на устима два или три сведока остане свака реч“ (Мт 18, 16), као и у Светим канонима (Апостолски канон 85). Еклисиолошки и канонски не постоје препреке да стриц, или било ко од крвних сродника, буде кум(=сведок) на венчању. Из сведочења на венчању не произилази никакво духовно сродство са младенцима, што је српски народ формулисао у изреци: „Нема кумства без крштеног кумства“. Из тог разлога функцију сведока на венчању може вршити свако ко испуњава опште услове за то: дораслост, врлински живот и др. (као референтни списак услова наводи штампану Крмчију, односно каноне Халкидонски 21, Картагински 59, 128, 129, 130, 131, 132, и 133.). Будући да ниједан од релевантних канона не спомиње крвно сродство као препреку за сведочење на венчању из тога следи да и стриц може бити не само сведок на венчању свог синовца, већ може бити и крштени кум његовом детету.

Када је реч о кумству на крштењу, ствар стоји донекле другачије. Ограничења која канонско право признаје у погледу избора крштеног кума(=воспријемника) извиру из одредбе 53. канона Трулског сабора: воспријемник не може ступати у брак са кумчетом, као ни са његовом мајком и дететом. Из тога произилази да су родитељи једине особе које не би могла бити воспријемници на крштењу њиховог детета јер је њихова брачна заједница у контрадикцији са канонским одредбама о крштењском кумству.

Иако не постоје никакве еклисиолошке нити канонске препреке да неко од крвних сродника (осим родитеља) буде крштени кум детету, јеромонах Викентије сматра

28 Вујић (1910a): 218.
29 Вујић (1910a): 219.
30 Наш аутор се позива на 50. (у неким штампаним издањима 51.) главу штампане Крчмчије која носи назив „О тајни брака“, и која има своју сопствену историју. Овог поглавља нема у рукописној традицији Законоправила(=Крмчије). Први пут се појављује у *Требнику* кијевског митрополита Петра Могиле (штампан 1646.) одакле бива преузета у штампану Крмчију, са одређеним изменама. У овом 50. поглављу штампане Крмчије приметна је велика сличност са поменутим делом Захарије Скордилиоса, али и утицај одељка „De Sacramento Matrimonii“ пољског римокатоличког Требника издатог у време краља Сигисмунда III, која у целини представља једну булу папе Павла V (1605–21). Поред тога у овом 50. поглављу штампане Крмчије се налазе различити одломци из дела византијских средњевековних каноничара: Теодора Валсамона, затим одлука сабора из времена цариградског патријарха Николаја III Граматика, као и одломци из Синтагме Матије Властара. Михаил Горчаков је одатле извео закључак да је приређивач овог поглавља штампане Крмчије морао бити Грк, вероватно сам Захарије Скордилиос, те да је његово дело преведено на словенски језик и инкорпорирано у Могилин *Требник*: Горчаков (1880): 3–143.
31 Вујић (1910b): 453–454.

да у циљу ширења чвршћих духовних веза међу хришћанима[32] Црква препоручује да се узимају кумови изван фамилије.

„Може ли син кумовљев ступити у брак са синовицом кумчета?“[33]

Као изузетке који духовно сродство преносе и на крвне сроднике из побочних линија, јеромонах Викентије наводи епископа Јована из Китра односно његов 5. и 6. канонички одговор упућен архиепископу драчком Кавасили, као и поменуто дело Захарије Марафара из 1588. Од новијих аутора који заступају то гледиште наводи др. Чедомиља Митровића који поменути став износи на основу једног од извора словенске Крмчије – текста Мануила Ксантјанина[34] из 16. века.[35]

Наш аутор сматра да не само текст одељка 51. главе словенске Крмчије и таблице које су му придодате не дају основу за овакво гледиште – јер изричито наводе само санкцију брака између потомака кума и кумчета у правој нисходној линији – већ за такво мишљење не дају основу ни други канонски извори као што су одлуке Никејског сабора из 1259. у време цариградског патријарха Арсенија Авторијана, као и одлука сабора патријарха цариградског Неофита II из 1611. године.[36]

---

32 Овде се Вујић позива на Франца Лаурина (1829–1914), професора црквеног права чешког порекла на Теолошком факултету у Бечу (1876–1899). Исти је 1878. изабран царевим указом за бискупа литомјержичког, међутим због противљења министра вера цар је био принуђен да поменути акт повуче: Suttner (1984): 214–216.

33 Вујић (1912a): 80–81.

34 Јерођакон, велики ретор, и хартофилакс велике патријарашке цркве у Цариграду за време тројице патријараха Пахомија (1506–12), Теолипта (1512–20), и Јеремије I (1521–43). Према неким изворима родио се у Коринту на Пелопонезу, према другима у Ксантију, те га поједини аутори називају „Коринћанином“ и „Пелопонежанином“ (Κορινθινὸς, Πελοποννήσιος), а други „Ксантјанином“ (Ξανθινός). После окончања патријарашке школе у Цариграду, наследио је на месту управника исте свог учитеља Матеја Камариота. Вршећи дужност патријарашког хартофилакса, у чију дужност је спадала и управа патријарашким архивом и припрема докумената пред почетак процеса разматрања питања од стране патријарха и Синода, сусретао се са свим молбама за разрешење канонских брачних питања која су подношена патријарху и Синоду на разматрање. На тај начин се упознао са различитим праксама у погледу степена сродства које је у различитим епархијама цариградске патријаршије било уобичајено сматрати за брачну сметњу. Из тог разлога је одлучио да на основу канонских извора састави један општи водич о степенима сродства. Своје дело је назвао *Ἔκθεσις ἁπλεστέρα καὶ συντομωτέρα*. Ово дело, у редакцији Захарије Скордилиоса и Мануила Малаксе – још једног врсног каноничара цариградске Цркве из 16. века – послужило је као основа за поменуту 50(51.) главу штампане Крмчије „О тајни брака“: Горчаков (1880): 40–59.

35 Митровић (1909): 194–195.

36 Сходно 53. канону Трулског сабора, духовно сродство представља сметњу за брак између кума и кумчетове мајке. Разматрано питање „може ли син кумовљев ступити у брак са синовицом кумчета?“ последица је тенденције ка поистовећивању крвног и духовног сродства која у грађанском законодавству Византије јача од 8. и 9. века. Међу каноничарима потоњих векова водила се полемика око тога да ли прописи грађанског законодавства треба да буду усвојени од стране Цркве, или се треба држати одредби 53. канона Трулског сабора. Негде од 15. века усталио се обичај да се обухваћеним духовним сродством сматрају само потомци кума и кумчета у директној нисходној линији, и кумчетова мајка, такође и потомци лица која имају заједничког кума, али не и рођаци из побочних линија. У 50. (51.) глави штампане Крмчије налазе се међусобно противречне одредбе по овом питању: према једнима духовно сродство обухвата сроднике из побочних линија кума и кумчета (Горчаков (1880): 114–116), док по другима обухвата само директне потомке кума и кумчета и родитеље кумчета (Горчаков (1880): 123–125). Вероватно у томе и треба тражити разлоге позивања на поменуту главу штампане Крмчије при заступању супротних гледишта на постављено

„Може ли бити кажњен свештеник, који не удовољи пропису прве алинеје члана 17. закона од 17. јануара 1906. о вероисповедним односима у Хрватској и Славонији?“[37]

У овом одговору јеромонах Викентије разматра једно питање које се тиче одредби грађанских закона о вероисповестима у Аустро-угарској монархији. Питање на које аутор покушава да да одговор се тиче одредбе која налаже сваком свештеном лицу које прими у једну од признатих хришћанских заједница лице које је раније припадало другој хришћанској заједници да исти случај пријави грађанским властима. Наш аутор даје негативан одговор на постављено питање на основу неколико аргумената.

Казне које за неизвршење одредби поменутог закона о вероисповестима налаже 19. члан истог, тичу се деловања свештеника пре самог пријема, а не након њега. У том смислу, кажњен би био свештеник који би – осим законом изузетих случајева – примио лице које није навршило 18 година, или које у року од 8 дана није два пута пред сведоцима изјавило свештенику своје првобитне вероисповести да жели да промени вероисповест. Осим тога, 2. алинеја члана 16. истог закона говори да је прелаз извршен када свештено лице да потврдан одговор лицу које жели да промени вероисповест, без навођења икаквих додатних услова. Јеромонах Викентије закључује да је поменути 17. члан закона о вероисповедним односима lex imperfecta, односно да прописи које садржи требају бити испуњени али да не повлаче за собом никакву санкцију уколико не буду испуњени.

Закључак

Предуслов оцењивања нечијег доприноса одређеној научној дисциплини јесте да се његово научно дело сагледа у контексту времена у којем је настајало. У супротном, може се доћи до неправедног закључка о некомпетентности одређеног аутора. Радови јеромонаха (касније епископа) Викентија Вујића које смо анализирали у овом раду, настајали су у првој и почетком друге деценије 20. века. У то време он је био ректор Карловачке богословије која се налазила на тлу римокатоличке Аустро-угарске монархије. На његовом примеру видимо да је положај Православља, оличеног у Карловачкој митрополији, унутар римокатоличког царства утицао и на избор тема за истраживање. На Вујићево научно формирање одлучујуће је утицало и његово правничко образовање које је стицао на Бечком универзитету, престоници Аустро-угарске монархије. Могуће је да је са појединим научницима на које се позива остварио и личне контакте. С тим у вези, треба имати у виду да се његово деловање на пољу српске црквено-правне науке у Аустро-угарској поклапа са последњим годинама живота највећег српског, и једног од највећих православних каноничара, епископа Никодима Милаша (+1915). Радови које смо у овом раду анализирали су писани више од двадесет година пре него што је Вујић као викарни епископ ступио на дужност хонорарног професора Православног богословског факултета у Београду, што значи да је до тада сазрелио као научник са изграђеним ставовима у погледу канонско-правних питања и метода истраживања. То значи да је катедра за канонско право Православног богословског факултета у њему добила једног реномираног научника. Његова анализа

питање. Према важећим *Брачним правилима* Српске православне Цркве духовно сродство постоји између кума, кумчета, и њихових крвних сродника у правим нисходним линијама, при чему духовно сродство до другог степена представља неуклоњиву, а од трећег до седмог уклоњиву брачну сметњу: Горчаков (1880): 32–34; Митровић (1909): 191–193; „Брачна правила СПЦ“, чланови 12, 13, 20, 22.

37 Вујић (1912b): 179–181.

питања из брачног права увек укључује канонске изворе и дела савремених каноничара, како православних тако и римокатоличких. Стога се може рећи да је као бечки ђак, али и черновички, у свом истраживању остварио симбиозу римокатоличких и православних достигнућа на пољу истраживања канонских извора. Своју научну компетенцију Вујић је користио за решавање практичних питања са којима се сусретао у комуникацији са народом, користећи се, у последње време сасвим запостављеном, формом „питање-одговор“ што је пракса која се релативно често може сусрести у канонских изворима. Иако није написао велики број радова канонске тематике, научни лик епископа Викентија Вујића свакако је значајна карика у разумевању развоја српске црквено-правне науке.

Извори и литература

Извори

Ἀγαπίου ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ (1886): *Πηδάλιον.* Αθήναις: Εκ της Τυπογραφίας ΒΛΑΣΤΟΥ Χ. ΒΑΡΒΑΡΡΗΓΟΥ.

Ράλλη, Γ. Α., Ποτλῆ, Μ. (1855): *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, τόμος πέμπτος.* Ἀθήνῃσιν: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος.

Архив ПБФ, *Књига записника седница факултетског Савета II* (1930-1937)

Брачна правила СПЦ (1993): *Гласник Српске православне патријаршије* бр. 34–35.

Вујић, Викентије (1905): Могу ли се узети двоје, који не стоје у крвном сродству, али имају заједничког крсног кума? *Богословски гласник* год. 4, бр. 6, 432–435.

Вујић, Викентије (1909): Може ли се дете рођено пре венчања својих родитеља увести у матице крштених (рођених) као законито, ако му родитељи пре крштења његова склопе брак? *Богословски гласник* год. 8, бр. 6, 455–458.

Вујић, Викентије (1910a): Да ли стоји у духовном сродству кћи кумова са оцем кумчетовим? *Богословски гласник* год. 9, бр. 3, 215–219.

Вујић, Викентије (1910b): Може ли стриц своме синовцу бити сведок (кум) при његову венчању? Ако може, да ли може и деци потичућој доцније од њега бити воспријемник при крштењу? *Богословски гласник* год. 9, бр. 6, 453–454.

Вујић, Викентије (1912a): Може ли син кумовљев ступити у брак са синовицом кумчета? *Богословски гласник* год. 11, бр. 1, 80–81.

Вујић, Викентије (1912b): Може ли бити кажњен свештеник, који не удовољи пропису прве алинеје члана 17. закона од 17. јануара 1906. о вероисповедним односима у Хрватској и Славонији? *Богословски гласник* год. 11, бр. 2, 179–181.

С. (1932): Новопосвећени епископ др Викентије Вујић. *Гласник Српске православне цркве* бр. 36, 566–567.

С. П. (30. јануар 1940): Библиотека у којој се међу књигама чувају и иконе. *Политика*, 13.

Литература

Kazhdan, Alexander P. (ed.) (1991): *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Ott, Michael (1912): „Friedrich Heinrich Vering“, in Charles G. Herbermann et al. (ed.), *The Catholic Encyclopedia*: *volume 15.* New York: The Encyclopedia Press, 354.

Senker, Boris (1993): „Derenčin, Marijan“, u Trpimir Macan (ур.), *Hrvatski biografski leksikon 3: Č-Đ.* Zagreb: Leksikografski zavod „Miroslav Krleža“, 305–307.

Suttner, Ernst C., hrsg. (1984): *Die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien, 1884–1984*. Berlin: Duncker & Humblot.

Wurzbach, Constantin von (1890): *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich: 59 Teil*. Wien.

Γεωργίου, Κιρκικάκης Ιωάννης (2011): *Ζαχαρίας Σκορδύλιος Βίος και Έργο*, διπλωματική εργασία, Θεσσαλονίκης.

Аранђеловић, Д. (1908): „Др. Маријан Деренчин“, у Коста Кумануди и Драгољуб Аранђеловић (ур.), *Архив за правне и друштвене науке 5*. Београд: Књижара Геце Кона, 1908, 117.

Бакић, А(лександра) (2006): „Вујић, Викентије“, у Чедомир Попов (ур.), *Српски биографски речник 2.* Нови Сад: Матица Српска, 351–352.

Божић, Софија (2018): Др Владан Максимовић, ученик и професор Карловачке богословије. *Црквене студије* бр. 15, 581–592.

Вуковић, Сава (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*. Београд, Крагујевац, Подгорица: Евро, Каленић, Унирекс.

Галкин, А. К. (2008): „Ермоген“, в *Православная энциклопедия: том 18*. Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“, 653–654.

Горчаков, Михаил (1880): *О тайне супружества*. Москва: Типография В. С. Балашева.

Идризовић, Ненад (2016): *Патријаршијска библиотека Српске православне Цркве 1706-2006*, докторска дисертација, Београд.

Митровић, Чедомиљ (1909): *Из црквеног и брачног права.* Београд: Књижара Геце Кона.

Павлов, Алексей Степанович (1897): *Номоканон при большом требнике*. Москва: Типография Г. Лисснера и А. Гешеля.

Пузовић, Предраг (2007): „Годишњи извештаји Православног богословског факултета Ректорату Универзитета од 1920. до 1940.“, у Богољуб Шијаковић (пр.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати књ. 2.* Београд: Православни богословски факултет, 77–98.

Слијепчевић, Ђоко (2018): *Историја Српске православне Цркве II.* Београд: Catena Mundi.

Sava Milovanović

VIKENTIJE VUJIĆ AND HIS ANSWERS FROM CHURCH-PASTORAL PRACTICE

The paper analyses the answers to the canonical-pastoral questions of hieromonk Vikentije Vujić, dean of the Karlovci seminary, later bishop of Banat of the Serbian Orthodox Church, and professor of canon law at the Orthodox Theological Faculty in Belgrade. The emphasis is on his choice of topics. As an extraordinary canonist and lawyer, he tackles issues that burden the clergy and laity in their everyday lives. Using modern scientific achievements of both Orthodox and Roman Catholic provenance, he gives answers in the spirit of the Orthodox Tradition and understandable for the level of theological knowledge of ordinary people.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 163-179*
УДК 271.222(497.11)-788-726.3:929 Јустин Поповић, свети
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.9

Андреј Јефтић
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију
e-mail: andrej.jeftic@instifdt.bg.ac.rs
Зорка Шљиванчанин
Кипарски државни универзитет
Катедра за савремене грчке и византолошке студије
e-mail: zsljiv01@ucy.ac.cy

СТУДИЈЕ ОЦА ЈУСТИНА ПОПОВИЋА У АТИНИ

Апстракт. *Рад се бави школовањем Светог Јустина Ћелијског у Атини. Примарни предмет анализе јесу формални аспекти његовог школовања. Разматра се временски ток његовог боравка у Атини, испити које је полагао, рад на докторској дисертацији и њене различите верзије, извјештаји који говоре о оцјени његове докторске дисертације. У раду се по први пут у интегралном облику презентује архивска грађа о његовом докторском испиту и усменој одбрани дисертације, пронађена у архиви Теолошког факултета у Атини. Реч је о записницима са сједнице Савјета Факултета на којима је Јустинова дисертација била предмет оцјене и расправе, као и са сједнице у склопу које је одржано полагање докторског испита и усмена одбрана рада. Истраживање из новог угла освјетљава и питање Јустинове дипломе основних студије, односно њеног (не)постојања.*

Кључне речи: *Јустин Поповић, Псеудо-Макарије, Атина, докторска дисертација*

Увод

Процес школовања Светог Јустина Поповића, како се показало, сам по себи заврјеђује пажњу научног истраживања.[1] Његов боравак и студије у Оксфорду били су обавијени велом непознатог као предмет готово митологизоване нарације све док их Богдан Лубардић није ваљано расвијетлио.[2] Овај рад има за циљ да пружи темељан увид у Јустиново школовање у Атини, које је било предмет стварних спорова током његовог живота. Ови спорови не само да нису расвјетљени, него су као такви ријетко препознати у постојећој литератури.[3] Примарни предмет анализе овог рада јесу формални аспекти

1 Рад је дјелом настао у оквиру пројекта „Српска теологија у двадесетом веку“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (евиденциони број 179078). Захваљујемо се Михаилу Влајковићу који нам је помогао приликом прибављања архивске грађе из Теолошког факултета у Атини и др Марији Христодулу која нам је помогла приликом транскрибовања грчког текста ове грађе.
2 Лубардић 2011б.
3 Реч је о два спора: једном, који се одвија унутар Православног богословског факултета и (дијелом) Универзитета у Београду током 1934. и другом, који се одвијао у јавности, у часописима *Глас Ваљева* и *Правда.* Први од два спора у свом раду спомиње Лубардић, указујући на то да је Јустинова атинска диплома довођења у питање приликом избора у доцентско звање на Православном

Јустиновог школовања у Атини: које студије је завршио, какве испите је полагао, како је изгледала одбрана докторског рада и какво звање је стекао. Управо неки од ових аспеката, постаће предмет наведених расправа 1930-их година. С друге стране, теоријски аспект, који се тиче садржаја његовог доктората, иако важан, већ је у одређеној мјери обрађен у литератури.[4] Обрада и ових питања, превазилазила би обим овог рада. У раду се по први пут презентује архивска грађа о Јустиновом докторском испиту и одбрани дисертације, пронађена у архиви Теолошког факултета у Атини. Као што ћемо видјети, истраживање баца ново свјетло на питање Јустинових основних студија.

Раније школовање

По завршетку четири разреда основне школе у родном Врању, Благоје Поповић, касније у монаштву назван Јустин, 1905. године уписао је деветогодишњу Богословију Светог Саве у Београду, коју је завршио 1914. године.[5] На приједлог Митрополита Димитрија,[6] заједно са групом српских богослова, послат је уз подршку српске владе на студије у Петроград, у јануару 1916. године. Услијед нестабилних прилика уочи Октобарске револуције, студенти су прешли у Енглеску, те су студије наставили у Оксфорду. Јустин је стигао јуна 1916. године док су остали студенти стигли нешто раније.

Енглески период Јустиновог школовања подробно је истражио и у својим радовима описао Богдан Лубардић.[7] Јустин је уписао послиједипломске студије чијим завршетком би стекао звање *B.Litt.* (Baccalaureus Litterarum), што имплицира да су му надлежна универзитетска тијела признала да је завршио основне студије. У периоду између 1916. и 1919. Јустин је похађао наставу предвиђену овим програмом. Међутим, из Оксфорда се враћа без дипломе, будући да му је рад за стицање наведеног звања одбијен. Дуго су се о овом раду и разлозима због којих није прихваћен за одбрану испредали различити наративи, док Лубардић није понудио детаљну анализу околности и разлога који су комисију опредијелили за овакву одлуку.[8]

Студије у Атини

Јустин је студије наставио на Теолошком факултету Каподистријског универзитета у Атини, по одлуци Светог Синода. Ни овога пута није отишао сам, већ у пратњи готово исте групе српских богослова која је претходно боравила у Оксфорду. Као и у претходном случају, пресудну улогу одиграла је иницијатива митрополита, сада већ првог патријарха уједињене Српске Православне Цркве, Димитрија. Стипендију за школовање овом приликом обезбиједио је црквени Синод.

Поповићево школовање у Атини одвијало се током два периода.[9] Први период

богословском факултету Универзитета у Београду. Међутим, он се из разумљивих разлога не задржава на њиховој анализи, констатујући да су сумње у формалне квалификације биле сасвим отклоњене од стране надлежних универзитетских тијела. Лубардић 2011б, 94, 97–98.

4 Перишић 2010.

5 До сада најпотпунију биографију оца Јустина написао је Јевтић 1980. Овом биографијом смо се служили приликом кратке реконструкције Јустиновог школовања, изузев у оним аспектима у којима је доведена у питање Лубардићевим истраживањем.

6 Димитрије Павловић (1846-1930) био је митрополит београдски од 1905. до 1920. а потом и први патријарх уједињене Српске Православне Цркве, све до 1930. године.

7 Лубардић 2011б; Лубардић 2019, нарочито 35–64.

8 Лубардић 2011б.

9 Поповић, 2017б, 314. На другом мјесту, Владика Атанасије наводи да се Јустин у Србију вратио пред Духове 1921. Јевтић 1980, 51. Духови су 1921. пали на 19. јун 1921. године. Тако да је

трајао је између октобра 1919. и 31. маја 1920. година, док је други период трајао од краја 1920. до краја маја 1921. године. На основу записа из дневника о. Јустина можемо да закључимо да је други период започео најраније 4. октобра 1920 године.[10] Према извјештају Владике Атанасија, у првом периоду он је „студирао“, тј. слушао четврту годину студија, као што ћемо видјети и у наставку рада. Током другог периода, он је припремао докторску дисертацију.

Испити

Да ли је Јустин полагао испите током својих студија у Атини и који су то испити били?

У једном допису упућеном Православном богословском факултету, Кирил Јанић, који је и сам у то вријеме студирао теологију у Атинии, говори о *два* испита која је Јустин полагао: Догматици и Етици. Он тврди да је након завршене четврте године студија Савјет Факултета у Атини одређивао за сваког кандидата понаособ испите у склопу докторских студија, које „ако положе, добију диплому доктора теологије“. Тако, за себе наводи да је добио да полаже пет испита, а да су Јустин и Иринеј Ђорђевић добили по два, наводећи да мисли да су у питању били Догматика и Етика. Такође, навео је и да „у Грчкој правог дипломског испита и нема, јер се сваке године полажу годишњи испити и тек по положеним испитима прелази се у старију годину“.[11]

Међутим, сам Јустин говори о томе да је полагао *један* испит и то из Догматике са Упоредним богословљем. Он наводи како је уписао четврту годину студија у Атини, гдје је „на студијама“ провео период од октобра 1919. до маја 1921. године. Не спомињући да је након тога полагао било какве испите, наводи да је „тиме стекао право да полаже докторски испит“. Када је касније, 1926. године, предао докторску дисертацију, наводи и да је, поред одбране дисертације, полагао „специјални испит из Догматике са Упоредним богословљем“, сходно одлуци Савјета Теолошког факултета у Атини. Ово потврђује и Лазар Мирковић у свом допису упућеном Ректорату Универзитета у Београду, додајући да је у питању био „усмени испит из Догматике и Упоредног богословља“, те да је након одбране дисертације стекао звање доктора теологије.[12]

Потврду да је ријеч о једном испиту налазимо и у допису Декана Богословског факултета у Атини, у којој се наводи да је специјални закон бр. 2089[13] олакшао стицање докторске дипломе српским студентима „са једним, а не са два испита“.[14] На крају, коначну потврду о положеном испиту налазимо у записнику са полагања овог испита, с том разликом да је заправо ријеч о испиту из „Догматике и Симболике“, а не „Догматике са Упоредним богословљем“. У записнику са сједнице Савјета Теолошког факултета у

вјероватно ријеч о крају маја или првој половини јуна 1921. године.

10 Поповић 2017а, 304.

11 Јанић 1933.

12 Мирковић 1935.

13 Ријеч је о специјалном закону који је омогућио лакши упис на докторске студије Теолошког факултета у Атини српским богословима. По договору српске и грчке владе, законом је предвиђено да се српским студентима који су већ студирали у иностранству призна дио основних студија, омогући упис на више године основних студија, након чега би стекли право за рад на докторској дисертацији. По предаји докторске дисертације, Савјет Факултета би одредио полагање докторског испита, а потом и усмену одбрану дисертације. Νόμος 2089, 1920. Детаљнија анализа овог закона и спорова у вези са његовим тумачењем у случају докторске дипломе Јустина Поповића, биће предмет засебног рада.

14 Аливизатос 1936.

Атини, одржаној 27. маја 1926. тачно се описује Јустиново полагање испита и усмена одбрана доктората. Како се наводи, Јустин „приступа прво полагању усменог испита код господина Константина Диовуниотиса из предмета Догматика и Симболика“ (ἐν τοῖς μαθήμασι τῆς Δογματικῆς καὶ τῆς Συμβολικῆς).[15] Након што га је успјешно положио, по једногласној оцјени, приступа „у наставку усменој одбрани дисертације одговарајући на питања постављена од стране господе професора“.[16] На основу овог извјештаја можемо да закључимо да је Јустин био позван да полаже испит и усмено брани своју дисертацију пред присутним члановима професорског колегијума Атинског факултета.

На основу наведеног, не можемо да закључимо да ли је по одслушаној четвртој години (основних) студија у Атини Јустин уопште полагао неке испите у склопу основних студија теологије. Могуће да су два испита која Јанић спомиње представљали управо то – два испита која су му одлуком Савјета факултета, а у складу са специјалним законом 2089, додијељена за полагање на основним студијама. Међутим, проблем је што други извори не говоре ништа о таквим испитима. Сам Јустин никада не спомиње ниједан од тих испита, него само говори о одслушаној четвртој години. На основу тога можемо да закључимо да највјероватније није ни било никаквих испита на основним студијама које је био у обавези да полаже. Јустин је, као и остали српски студенти, одслушао четврту годину, а потом приступио припреми докторске дисертације. Стога се чини оправданим закључити да су два испита која Јанић наводи (из Догматике и Етике) заправо један те исти испит који је Јустин полагао из два различита предмета, Догматике и Симболике, непосредно пред усмену одбрану дисертације. На овај испит ћемо се вратити у наставку.

Додатне нејасноће ствара то што је Јустин наводио да је ријеч о испиту из „Догматике са Упоредним Богословљем“. Чини се да постоје три могућа објашњења: (1) да га памћење у овом погледу није најбоље служило, те да је напросто заборавио тачан назив испита; (2) да је покушао да нађе аналогију овом испиту у постојећем курикулуму Богословског факултета у Београду како би свима било јасније о чему је ријеч; (3) да је прилагодио назив испита како би успоставио снажнију везу између докторске дипломе и предмета Упоредно богословље, будући да је у том тренутку конкурисао за звање доцента на овом предммету.

Дакле, приликом свог првог боравка у Атини (октобар 1919 – мај 1920) Јустин је одслушао четврту годину основних студија у Атини. Недуго потом, приступио је изради докторске дисертације.

Докторска дисертација

Сазнања о начину израде и различитим верзијама текста докторске дисертације доступна су нам на основу свједочанства које је Владика Атанасије дао у „Поговору“ српском издању текста публикованим под насловом *Пут богопознања*, као дио дводијелног тома 8-9. *Сабраних дела* о. Јустина, објављеног 1999. године.[17]

Владика Атанасије свједочи да је свој докторски рад о. Јустин писао у Атини, али да га је довршио у Сремским Карловцима. У прилог томе говори и свједочанство самог Јустина. У молби упућеној 10. Јануара 1925. деканату Православног богословског факултета он наводи како се, заједно са групом српских богослова, вратио из Атине јер

15 У периоду кад је Јустин студирао, Константин Диовуниотис (1872-1943) је на Теолошком факултету у Атини предавао Историју догматике и Симболику.
16 Записник са Шесте ванредне сједнице Савјета Теолошког факултета у Атини, 19. април 1926.
17 Јевтић 1999.

им Синод „није био испослао новац за штампање дисертације“.[18] У наставку наводи и да би му било потребно три до четири мјесеца слободног времена „за добијање доктората у Атини“ која, услијед разних обавеза, у датом тренутку није имао. Чињеница да му је новац био потребан за „штампање дисертације“, како сам наводи, сугерише да је њена почетна верзија у одређеном, ако не и већем дијелу, већ била довршена у тренутку његовог одласка из Атине. Томе у прилог говори и то што наводи да би му за добијање доктората било потребно још 3-4 мјесеца времена. Ово вријеме, може се претпоставити, било би му потребно за довршетак дисертације, њен превод на грчки (као што ћемо видјети у наставку), штампу и припрему докторског испита који је био у обавези да полаже, како ћемо касније и видјети.

Међутим, како нам свједочи Владика Атанасије, Јустину је овај рукопис дисертације украден у Сремским Карловцима. Ово се десило, како нам Атанасије свједочи, „када је требало да са завршеним српским рукописом оде задњи пут у Атину и тамо дисертацију преведе на грчки“.[19] Из овога можемо да закључимо да је Јустин писао првобитни рукопис, који му је украден, на српском и да је планирао да га преведе на грчки. О форми и обиму овог материјала не можемо ништа поуздано закључити.

На основу овог извјештаја Владике Атанасија можемо констатовати да постоји више верзија доктората о. Јустина које се хронолошки, по времену настанка, могу поређати на сљедећи начин:

0. Украдена верзија на српском;
1. Краћа верзија на српском;
2. Проширена верзија на катаревуси;
3. Непотпуна прерађена верзија на српском: прерађени увод и прва три одјељка првог дијела;
4. Проширена верзија на новогрчком, превод са катаревусе.

Као што смо видјели, нулта верзија написана је, по свему судећи, на српском језику. Она је макар дијелом написана у Атини, али је питање да ли је и у којој мјери довршена у Сремским Карловцима, прије него што је нестала. Никакав други траг (осим поменутих) о овој верзији није засвједочен.

Верзија бр. 1 настала је на српском језику и то у периоду између Јустиновог повратка у Сремске Карловце и почетка априла 1926. године, будући да је већ 19. априла дисертација (верзија бр. 2) први пут разматрана на сједници професорског колегијума атинског Теолошког факултета. Овај материјал послужио је као основ за прву верзију доктората која је, по свједочењу Владике Атанасија, настала „на брзину“, након што је „нулти“ рукопис украден.

Верзија бр. 1 је послужила као основа за верзију бр. 2, превод на катаревусу који је Јустин сачинио уз помоћ Јована Кармириса. Ова верзија претрпјела је, како нам свједочи Владика Атанасије, веће измјене:

> … овај свој српски текст дисертације о Св. Макарију млади јеромонах Јустин превео је на ноговрчку *катаревусу* уз сарадњу пријатеља Јована Кармириса, тада студента а касније професора теологије и академика, али уз приличне измене – мања скраћивања а већа проширивања – и нарочито примењујући тачнији богословски језик и шире износећи библијски и патристички контекст учења Св. Макарија *о људској личности и њеном познању*.[20]

18 Поповић 1925.
19 Јевтић 1999, 252–253.
20 Јевтић 1999, 254.

Можемо да претпоставимо да је свој закључак о „приличним изменама“ Владика Атанасије базирао како на личном свједочанству о. Јустина, тако и на непосредном увиду у верзију бр. 2 и/или бр. 4. Отуда, могло би се претпоставити да је један дио измјена настао као резултат продуженог рада аутора на „на брзину“ написаној дисертацији приликом њеног превођења на катаревусу, а други дио као резултат рада преводиоца Кармириса. Поред тога, можемо да претпоставимо да је извјестан дио измјена настао као резултат сугестија које су професори Константин Диовуниотис и Димитрије Баланос[21] изнијели на Јустинов рад, као што ћемо у наставку видјети. Ове измјене могле су настати у периоду од 19. априла, када су поменути професори изнијели своје примједбе и сугестије, до 27. маја 1926. године, када је о. Јустин одбранио своју докторску дисертацију.

Верзија бр. 3 сачувана је у рукопису који је пронађен у Јустиновој архиви. Претпоставка Владике Атанасије је да

> сам аутор, изгледа, није био задовољан овом на брзину написаном српском верзијом, како њеном језичком формом тако и неким теолошким формулацијама и интерпретацијама, па је у неко касније време узео да све то преради и преформулише.[22]

Овај посао, међутим, отац Јустин није довршио. Рукопис садржи само прерађен увод и три поглавља првог дијела. Ови прерађени дијелови, тј. верзија бр. 3, дати су упоредо са верзијом бр. 1 у издању из 1999. године.[23]

Четврта верзија настала је као превод на новогрчки са катаревусе, иницран порастом интересовања за Јустинову мисао међу грчком читалачком публиком. Она је штампана 1985. у преводу Василија Мустакиса.[24]

Откривање разлика између различитих верзија Јустиновог докторског рада и њихово тумачење превазилазило би тематски оквир овог рада, те се у њега нећемо упуштати. Поред тога, претпоставка такве анализа била би постојање критичког издања овог доктората која и даље није сачињена, иако је још 1999. потребу за таквим издањем констатовао Владика Атанасије.

Одбрана дисертације

Како је изгледала одбрана докторске дисертације?

У архиву Теолошког факултета у Атини постоји неколико записника са сједница Савјета Факултета на којима је разматран Јустинова докторска дисертација. Сви ови записи писани су руком и овдје су приређени, преведени и публиковани по први пут.

Први такав записник јесте онај од 9. априла 1926. године у коме се наводи да је Јустин Поповић, уписан на основу Закона 2089, предао дисертацију под насловом „Проблем личности по Светом Макарију Египатском“. Факултет је одлучио да постави професора Константина Диовуниотиса за „предлагача“. Како из записника сазнајемо, његова улога била је да Савјету понуди образложену оцијену дисертације у форми реферата. У којој мјери је ова функција подразумијевала и претходни менторски рад са кандидатом, није нам познато.[25] Судећи по томе што је Диовуњотис на њу постављен тек

21 Димитрије Баланос (1878-1959) био је професор патрологије на Атинском факултету. У неколико наврата биран је за декана Факултета, а 1945/1946 и за ректора Каподистријског универзитета.
22 Јевтић 1980, 253.
23 Поповић 1999, 11–12; 21–25; 45–52.
24 Πόποβιτς 1985.
25 Владика Атанасије Диовуниотиса назива Јустиновим ментором. Јевтић 1999, 254.

након што је Јустин дисертацију предао, можемо да закључимо да он није учествовао у њеном писању на начин на који би то за ментора било уобичајено. Отуда, можемо претпоставити да је његова примарна улога била да понуди оцјену дисертацију и Савјету факултета *предложи* даље кораке: (а) њено одбијање, (б) враћање на дораду, (в) прихватање и приступање усменој одбрани. Као што ћемо видјети, у Јустиновом случају дисертација је прихваћена за одбрану, али су такође сугерисане одређене измјене.

Наредни пут, Јустинова теза била је предмет расправе на Шестој ванредној сједници Теолошког факултета, одржаној 19. априла 1926. године. Записник са ове сједнице у оригиналу са упоредним преводом, наводимо у цјелости у наставку.

Παρόντες: Ἀ. Αλιβιζᾶτος κοσμήτωρ, Ν. Παπαγιαννόπουλος, Γρηγ. Παπαμιχαήλ, Κ. Δυοβουνιώτης, Δ. Μπαλάνος, Β. Στεφανίδης, Ν. Λούβαρις

Ἀπόντες: Χ. Ἀνδροῦτσος

Присутни: А. Аливизатос, декан, Н. Папајанопулос, Г. Папамихаил, К. Диовуниотис, Д. Баланос, В. Стефанидис, Н. Луварис

Одсутни: Х. Андруцос

Μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν καὶ ἐπικύρωσιν τῶν πρακτικῶν τῆς προηγουμένης συνεδρίας ὁ καθηγητὴς κ. Κ. Δυοβουνιώτης ὑποβάλλει τὴν εἰσήγησιν αὐτοῦ διὰ τὴν ἐπὶ διδακτορίᾳ διατριβὴν τοῦ Ἰουστίνου Πόποβιτς ἔχουσαν οὕτως.

Ὁ ἱερομόναχος Ἰουστῖνος Πόποβιτς, καθηγητής, ἐν τῇ ὑπ' αὐτοῦ ὑποβληθείσῃ ἐναισίμῳ ἐπὶ διδακτορίᾳ διατριβῇ τῇ φερούσῃ ἐπιγραφὴν «Τὸ πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς γνώσεως κατὰ τὸν ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον» ἀναπτύσσει διὰ μακρῶν τὸ ζήτημα τοῦτο. Τὸ ὅλον ἔργον διαιρεῖ εἰς δύο μέρη καὶ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν ὁποίων πραγματεύεται περὶ τῆς διὰ τῆς ἁμαρτίας ἀποσυνθέσεως τῆς προσωπικότητος, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ περὶ τῆς ἐπανορθώσεως αὐτῆς. Ἐν τῷ πρώτῳ μέρει ἐξετάζων τὴν ἀποσύνθεσιν τῆς προσωπικότητος ἀναπτύσσει τὴν ἐπίδρασιν τῆς ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς ψυχῆς καθόλου, τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλήσεως ἰδίᾳ καὶ τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γνωστικῆς δυνάμεως τοῦ ἀνθρώπου. Ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ ἐξετάζων τὴν ἐπανόρθωσιν τῆς προσωπικότητος ἀναπτύσσει τὸ μυστήριον τῆς ἐπανορθώσεως τοῦ Χριστοῦ, τὴν προσοικείωσιν ἠθικῆς Τριάδος, τὴν συνεργασίαν τῆς Χάριτος καὶ βουλεύσεως, τὴν θέωσιν καῖ τὰ ἀποτελέσματα τῆς αναγεννήσεως ἐπὶ τῆς γνωστικῆς δυνάμεως. Τοῦ ὅλου ἔργου προτάσσει πρόλογον και ἐπιτάσσει ἐπίλογον.

Ὁ υποψήφιος ἔχει πρὸ ὀφθαλμῶν τὰς πηγὰς καὶ τὴ σχετικὴν φιλολογίαν

Након читања и овјеравања записника са претходне сједнице, господин професор К. Диовуниотис прилаже образложење сљедећег садржаја у вези са докторском дисертацијом Јустина Поповића:

Јеромонах Јустин Поповић, професор, који је предао докторску дисертацију под насловом: „Проблем личности и познања по Светом Макарију Египатском“, образлаже исцрпно ову тему. Цјелокупан рад дијели на два дијела, у првом дијелу разматра се дезинтеграција личности путем гријеха, а у другом реинтеграција личности. У првом дијелу, проучавајући дезинтеграцију личности, образлаже утицај гријеха на целокупну душу, посебно на ум и на вољу, као и посљедице гријеха на гносеолошке снаге човјека. У другом дијелу, проучавајући реинтеграцију личности, образлаже тајну реинтеграције Христа, усвајање етичке тријаде, синергизам благодати и воље, обожење као и посљедицу поновног рођења на гносеолошке снаге. Раду додаје предговор и поговор.

Кандидат има у виду изворе и релевантну литературу, несумњиво је

εἰργάσθη ἀναμφιβόλως μετ' ἐπιμελείας οὔτις τυχούσης παρασυρόμενος ὅμως ἔκ τε τῶν πηγῶν καὶ τῆς σχετικῆς ρωσσικῆς ἰδίᾳ φιλολογίας, ρέπων δὲ ἴσως καὶ ἐκ φύσεως πρὸς τὸν μυστικισμόν ἐξῆρε καὶ ἐτόνισεν ἐνιαχοῦ ὑπερβαλλόντως τὰ τοῦ μυστικισμοῦ στοιχεῖα, ἅτινα εὗρεν ἐν τοῖς συγγράμμασι τοῦ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου. Τοῦτο καὶ ἡ μὴ κριτικὴ ἐξέτασις τῆς γνησιότητος τῶν ἀποδιδομένων εἰς τὸν Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον ἔργων καὶ ὁ διὰ ταύτης ἰσχυρισμὸς τῶν γνησίων αὐτοῦ ἔργων ἐκ τῶν μὴ γνησίων ἢ καὶ ἡ ὑποστήριξις τῆς γνησιότητος καὶ τούτων ἀποτελοῦσι τὰ γενικὰ ἐλαττώματα τῆς προκειμένης ἐργασίας. Εἰς ταῦτα ἠδύναντο νὰ προστεθῶσιν τὰ γενικὰ σφάλματα, οἱ ἀναμφιβόλως ἐξ ἐπιδράσεως τῆς ῥωσσικῆς φιλολογίας προελθόντες πλατυασμοὶ καὶ συχναὶ ἐπαναλήψεις, ἡ ἔλλειψις ἐν ἄλλαις λέξεσι τῆς συγκεντρώσεως τῆς ὕλης καὶ τῆς πυκνότητος τῶν ἐννοιῶν, καὶ ἡ ἐνιαχοῦ παρατηρουμένη σφαλερά γλωσσολογικὴ ὁρολογία καὶ ἔκθεσις των νοημάτων, ἡ προερχομένη οὐχὶ τόσον ἐκ τῆς ἀγνοίας τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης, ἣν ἀρκοῦντος κατέχει ὁ ὑποψήφιος, ὅσον ἐκ τοῦ θεωρητικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ περιεχομένου τῆς ἐργασίας ταύτης.

Παρὰ τὰς ἐλλείψεις ὅμως ταύτας οὐδεὶς δύνατα νὰ ἀμφισβητήσῃ τὸν τε φιλοσοφικὸν καὶ θεολογικὸν καταρτισμὸν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν τοῦ ὑποψηφίου, ὅστις καταφαίνεται πανταχοῦ τῆς ἐργασίας αὐτοῦ. Μελετήσας ὁ ὑποψήφιος, ἐπιμελῶς καὶ λεπτομερῶς τάς τε πηγὰς καὶ τὴν πλουσίαν φιλολογίαν, τὴν ἀναφερομένην εἰς τὸ θέμα αὐτοῦ, κατώρθωσε νὰ ἀποδείξῃ καὶ ἐκθέσῃ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Μακαρίου τοῦ Αἰγυπτίου, ἐνιαχοῦ μάλιστα ἐν συνδυασμῷ πρὸς τὴν διδασκαλίαν ἄλλων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας ἀρκούντως ἐπιτυχῶς. Ἀποβλέπων εἰς τὸν ἐπιστημονικὸν καταρτισμὸν τον τε φιλοσοφικὸν καὶ θεολογικὸν τοῦ ὑποψηφίου, τὸν ἐκ τῆς ἐργασίας ταύτης καταφαινόμενον, καὶ εἰς τὴν ἀξίαν τῆς ἐργασίας αὐτοῦ, ἥτις ἀναμφιβόλως προάγει τὴν ἐπιστήμην, ἔχων δὲ πρὸ ὀφθαλμῶν καὶ τὸ σχετικὸν ἄρθρον 238 τοῦ Παν/μίου ἐγκρίνω τὴν ὑποβληθεῖσαν διατριβὴν τοῦ ὑποψηφίου Ἱερο μονάχου Ἰουστίνου Πόποβιτς καθηγητοῦ, τὴν φέρουσαν τὴν ἐπιγραφήν «Τὸ πρόβλημα τῆς

марљиво радио, међутим, потпао је под утицај извора и релевантне руске литературе, а можда је и по природи склон мистицизму те је издвојио и нагласио, на одређеним местима претјерано, елементе мистицизма, које је пронашао у списима Макарија Египатског. Овај сегменат као и некритичност при провјеравању изворности дјела приписаних Макарију Египатском и усљед те некритичности тврдње у вези са изворношћу и неизворношћу његових дјела или чак и заступање њихове изворности, представљају опште слабости дотичног рада. Претходном се могу додати и опште грешке, утицај руске литературе довео је несумњиво до многоговорљивости и честих понављања, или другим ријечима, мањкавости у вези с обједињавањем материјала и значењском кохеренцијом, као и, на појединим мјестима, примијетна погрешна употреба језичке терминологије и излагање појмова, који произилазе не толико из непознавања грчког језика, којим кандидат задовољавајуће влада, колико из теолошког и филозофског садржаја овог рада.

Поред тих мањкавости, међутим, нико не може да доведе у питање филозофску и теолошку компетенцију и марљивост кандидата, које су примијетне свуда у раду. Проучивши марљиво и детаљно изворе и богату литературу, која се односи на тему рада, кандидат је успио да докаже и прикаже учење Макарија Египатског, на појединим мјестима и у односу на учење других отаца и учитеља Цркве, задовољавајуће успјешно. Узимајући у обзир како филозофску и теолошку научну компетенцију кандидата, која се јасно примјећује у овом раду, тако и допринос самог рада, који несумњиво унапређује науку, имајући у виду и члан 238. Универзитета, одобравам предату докторску дисертацију Јеромонаха Јустина Поповића, професора, под насловом: „Проблем личности и познања по светом Макарију Египатском“.

προσωπικότητος καὶ τῆς γνώσεως κατὰ τὸν ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον».

Ὁ κ. Δ. Μπαλάνος παρατηρεῖ ὅτι ἡ διατριβὴ ἔχει φράσεις τινὰς ἀδοκίμους καὶ ἀκατανοήτους καὶ δεικνύει ἄγαν μυστικιζούσας τάσεις, λ.χ. *Εἰσαγωγὴ* σελ. III, «Εὑρισκόμενος πάντοτε ὁ ἄνθρωπος ὑπὸ τὸ κράτος τῶν μυστηρίων καὶ τῶν τεράτων». Περὶ Χριστοῦ προκειμένου λέγει: «Πρὸ τῆς μυστικωτάτης προσωπικότητος», «μαγνητικὴ μυστικότης αὐτῆς».

Ἐν σελ. 1 τοῦ Μέρους Α΄ δὲν ἐννοεῖ τὴν φράσιν: «τὴν μεταφυσικο-οὐσιαστικὴν ἑνότητα ἐν τῇ τοῦ Ἀδὰμ προσωπικότητι, ἡ Ἁγ. Τριὰς ἐδήλωσεν ἐν τῇ δημιουργίᾳ αὐτῆς κατ' εἰκόνα Θεοῦ· ἡ μυστικὴ ἑστία τῆς προσωπικότητος συγκεντροῦται ἐν τῇ εἰκόνι».

Ἐπίσης ἐν μέρει Β΄, III (συνεργασία χάριτος καὶ βουλήσεως) ἔδει νὰ ἐξετασθῇ κατὰ πόσον ἡ διδασκαλία τοῦ Μακαρίου εἶναι ἡμιπελαγειανική ὡς ὑπεστηρίχθη.

Ἐπίσης νομίζω ὅτι δέον νὰ διορθωθῇ ἡ ἐν ἐπιλόγῳ σελ. ἡ φράσις «αἱ δογματικαὶ γνώμαι αὐτοῦ βεβαίως περιλαμβάνουσι οὐσιωδῶς τὰς θεμελιώδεις ἀρχὰς τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας τῆς ἐποχῆς ἐκείνης». Ἐπίσης ἀγνοεῖ τὴν ἑλληνικὴν φιλολογίαν περὶ Μακαρίου (Κοντογόνης, Δυοβουνιώτη) ὡς καὶ τὰ προλεγόμενα τοῦ Migne. Νομίζω δ' ὅτι ἔδει πρῶτον νὰ διορθωθῇ γλωσσικῶς ἡ πραγματεία καὶ ὕστερον νὰ ὑποβληθῇ.

Ἡ Σχολὴ μετὰ συζήτησιν ἐγκρίνει τὴν διατριβὴν ὑπὸ τὸν ὅρον ὁ ὑποψήφιος νὰ ἐπιφέρῃ τὰς ὑπὸ τοῦ εἰσηγητοῦ κ. Κ. Δυοβουνιώτου ὑποδειχθησομένας διορθώσεις.

Господин Д. Баланос примјећује да дисертација садржи поједине непримјерене и неразумљиве фразе и истиче њено претјерано мистицистичко усмјерење, нпр. у уводном дијелу, на страни три: „Човјек се увјек налазио под влашћу тајни и чудеса“. О Христу говори као о „најтајанственијој личности“ и „њеној магнетној тајанствености“.

На првој страници првог дијела неразумљива је фраза: „метафизичко-супстанцијално јединство Адамове личности, Света Тројица изразила је у њеном стварању по лику Божјем; тајанствени зраци светлишта личности сабирају се у лику“.

Такође, у другом дијелу, у трећем поглављу („Синергизам благодати и воље“) потребно је провјерити у којој мјери је Макаријево учење полупелагијанско као што се тврди.

Такође, сматрам како је потребно да се исправи реченица на стр. поговора: „Његова догматска мишљења, наравно, суштински садрже темељне принципе источне Цркве те епохе“. Такође, није упућен у грчку литературу о Макарију (Кондогонис, Диовуниотис) као ни у предговор Миња. Сматрам да је, међутим, потребно да се прво рад исправи са језичке стране и да се касније преда.

Факултет, након расправе, одобрава дисертацију под условом да кандидат изврши исправке на које је указао предлагач, господин К. Диовуниотис.

Овдје вриједи указати на неколико чињеница. Прво, важно је истаћи похвале које је на рачун дисертације изнио Јустинов предлагач, проф. Диовуниотис:

(1) кандидат је детаљно изучио изворе и релевантну (секундарну) литературу;

(2) кандидат је марљиво радио;

(3) кандидат посједује посвједочену филозофску и теолошку компетенцију;

(4) кандидат је „задовољавајуће успјешно“ приказао учење Макарија Египатског, на појединим мјестима и у поређењу са учењем других отаца;

(5) дисертација посједује одговарајући научни допринос.

Поред похвала које је упутио на рачун Јустиновог доктората, његов предлагач, упутио је и неколико критика, које се могу разврстати на сљедећи начин:

(1) „склоност мистицизму“, који је могуће био резултат (а) утицаја самих извора

(Макаријевих *Омилија*) и руске литературе коју је користио; било (б) личне наклоности;

(2) недостатак критике текста – испитивања аутентичности Макаријевих *Омилија*;

(3) опште грешке, настале под утицајем руске литературе: (а) многоговорљивост и понављања, (б) недостаци у погледу обједињавања материјала, (в) недостатак значењске кохеренције;

(4) грешке, настале као посљедица филозофско-теолошког садржаја самог рада: (а) погрешна употреба терминологије; (б) погрешно излагање појмова.

По питању недостатка испитивања аутентичности Макаријевих *Омилија*, вриједи обратити пажњу на свједочанство Владике Атанасија Јевтића. Наиме, он тврди да Отац Јустин није улазио у ово питање по договору са Диовуниотисем. Међутим, ако је сам предлагач изнио ово као примједбу, онда се чини да је очекивао од Јустина да се тим питањем у раду позабави.[26] Иначе, проблем ауторства Макаријевих *Омилија* је био већ у то вријеме познат и разматран у литератури.[27] На крају, Владика Атанасије нам свједочи да је Јустин сматрао да како год да се ово питање разрјеши – било да *Омилија* јесу Макаријево дјело или не – то ништа не мијења. Оне, по његовом мишљењу, изражавају „аутентично православно отачко искуство и теологију“, о чему свједочи и њихова рецепција код каснијих отаца.[28]

Као негативан, „утицај руске литературе“ наводи се два пута. Њему се, од стране Диовуниотиса, као могућем узрочнику, приписује мистицизам, евидентан у приступу који Јустин заузима. Такође, он овом утицају приписује многоглагољивост, недостатак повезаности рада, и недостатак значењске кохеренције.

Прво, индикативно је да како Диовуниотис, тако и Баланос (као што ћемо у наставку видјети) „мистицизам“ виде као негативан. Иако не дају ваљано објашњење шта под тим подразумијевају, из Баланосове критике израза које карактерише као „мистичке“ („Човјек се увјек налазио под влашћу тајни и чудеса“; о Христу се говори као о „најтајанственијој личности“ и „њеној магнетној тајанствености“) можемо да закључимо да се мисли на Јустиново инсистирање на употреби термина и израза којима се говори о мистичкој природи Христа, откривења, човјека. Могуће је да су двојица професора овакав вид изражавања који открива „мистички приступ“ сматрали по себи проблематичним, као облик теолошког приступа. С друге стране, могуће је да су сматрали да овакав приступ иако није проблематичан по себи, није примјерен академском раду, што докторска дисертација јесте.

Друго, индикативно је и то што Диовуниотис управо утицају руске литературе приписује неке негативне карактеристике Јустиновог рада. Јустин је засигурно био под снажним утицајем руске литературе, о чему је подробно писао Лубардић[29]. У свом докторском раду он се позива на веома ограничен број аутора секундарне литературе, од којих су велика већина Руси: Попов,[30] Казански[31], Флоренски,[32] Зарин,[33] и Несмјелов[34]. Диовуниотис је очигледно сматрао да је многоглагољивост карактеристична за руску литературу, те да она чини структуру рада нејаком и доводи до недостатка јасноће и

26 Јевтић 1999, 256.

27 Након студије Villecourt 1920 теза о псеудоепиграфском карактеру списа је постала прихваћена у (готово) цјелокупној научној заједници.

28 Јевтић 1999, 256.

29 Лубардић 2009; Лубардић, 2011а.

30 Попов 1904.

31 Kazanskiy 1845.

32 Флоренский 1914.

33 Зарин 1907.

34 Несмелов 1906.

значењске кохеренције. Из наведеног се да закључити да Јустинов предлагач, у најмању руку, није имао нарочито повјерење у оновремене руске ауторе.

Поред Диовуниотиса, примједбе на рад износи и проф. Баланос. Оне се могу разврстати на сљедећи начин:

(1) употреба неразумљивих израза;

(2) недостатак испитивања Макаријевог полу-пелагијанизма у поглављу „Синергизам благодати и воље“;

(3) недостатак упућености у релевантну грчку литературу.

По питању неразумљивих или „непримјерених“ израза (1), Баланос указује на четири мјеста у раду: „Човјек се увијек налазио под влашћу тајни и чудеса“; Христос је „најтајанственија личност“ која посједује „магнетну тајанственост“; „метафизичко супстанцијално јединство Адамове личности, Света Тројица изразила је у њеном стварању по лику Божјем; тајанствени зраци светлишта личности сабирају се у лику“; „Његова догматска мишљења, наравно, суштински садрже темељне принципе источне Цркве те епохе“. С једне стране, могуће да је Баланос сматрао ове изразе *по себи* нејасним, неразумљивим или чак непримјереним изражавању које треба да одликује академски научни рад највишег нивоа. С друге стране, не може се искључити ни могућност да је нејасноћ

Индикативно је да Баланос не говори о месалијанском него о полу-пелагијанском карактеру Макаријевих списа. Одређени оновремени теолози, попут Јозефа Штиглмајера, износили су тезу да су (Псеудо)Макаријеве *Омилије* по карактеру полу-пелагијанске.[35] Сам термин потицао је из расправа вођених између римокатолика и протестаната у 16. вијеку, по питању односа благодати и слободне воље. Ретроактивно, примјењиван је на учеснике расправа које су вођене на Западу током 5. вијека. Као најпознатији представник полу-пелагијанизма именован је Јован Касијан, а управо се макаријевским списима приписивало поријекло овог учења код знаменитог латинског теолога.

Што се тиче релевантне грчке литературе, Баланост наводи два аутора: Константина Кондогониса и Константина Диовуниотиса. Када је у питању други аутор, Јустинов предлагач, Баланос је највјероватније на уму имао студију *Κρίσις περί των συγγραμμάτων Μακαρίου του Αιγυπτίου*, која је публиковала двије године прије усмене одбране доктората.[36] Заиста представљају својеврстан куриозитет чињенице да Јустин није користио студију свог предлагача приликом израде рада као и то да сам Диовуниотис није скренуо пажњу на тај недостатак. Као што је претходно наведено, Баланос упућује и на Кондогониса, вјероватно имајући на уму његов патролошки приручник,[37] али и на Мињов предговор Макаријевим списима у тому 34 едиције *Patrologia Graeca*.

Из наведеног извјештаја, можемо да закључимо да је Јустинов предлагач, проф. Диовуниотис био задовољан радом, али да је ипак указао и на неке мањкавости. Од присутних чланова Савјета једино се још Баланос осврнуо на рад указујући само на појединости које је сматрао проблематичним. Сходно закључку Савјета ништа од наведених недостатака није представљало непремостиву препреку за прихватање рада. Дисертација је прихваћена, а кандидату је сугерисано да наведене недостатке исправи. Да ли је и у којој мјери то Јустин и учинио, као и одговор на питање да ли је у и у којој мјери сваки од приговора двојице грчких професора био оправдан, биће могуће утврдити тек када буде приређено критичко издање његове дисертације.

35 Stiglmayr 1912. На ову студију Јустин упућује у свом докторату, Поповић 1999, фн. 12, 47.
36 Δυοβουνιώτης 1924.
37 Κοντογόνης 1853.

Други значајан записник јесте онај са сједнице Савјета Теолошког факултета у Атини, од 27. маја 1926. године, одржане у 9 часова пријеподне. На овој сједници одржано је полагање докторског испита и одбрана тезе Јустина Поповића. У наставку наводимо релевантне дијелове овог записника:

Παρόντες: Α. Αλιβιζάτος κοσμήτωρ, Γρηγ. Παπαμιχαήλ, Κ. Δυοβουνιώτης, Δ. Μπαλάνος;, Β. Στεφανίδης, Ν. Λούβαρις

Ἀπόντες: Ν. Παπαγιαννόπουλος, Χ. Ανδρούτσος

Присутни: А. Аливизатос; декан, Г. Папамихаил, К. Диовуниотис, Д. Баланос, В. Стефанидис, Н. Луварис

Одсутни: Н. Папајанопулос, Х. Андруцос

Ἔπειτα καλεῖται ὁ ὑποψήφιος διδάκτωρ κ. Ἰουστῖνος Πόποβιτς, ὅστις ἐγγραφεὶς μετ' ἀπόφασιν τῆς σχολῆς ληφθεῖσαν κατὰ τὴν συνεδρίαν αὐτῆς τῇ 17η Μαρτίου 1920 τεταρτοετὴς φοιτητὴς τῆς Θεολογίας, δυνάμει τοῦ Νόμου 2089 τῆς 1 (πρώτης) Μαρτίου 1920 «περὶ ἐγγραφῆς, φοιτήσεως καὶ ἐξετάσεων τῶν Σέρβων φοιτητῶν ἐν τῇ Θεολογικῇ Σχολῇ τοῦ Καποδιστριακοῦ Παν/μίου» προσέρχεται ἤδη εἰς διδακτορικὴν δοκιμασίαν.

Ἐγκριθείσης τῆς ὑπ' αὐτοῦ ὑποβληθείσης διατριβῆς κατὰ τὴν συνεδρίαν τῆς σχολῆς τῆς 19 Ἀπριλίου ἐἔ καὶ τυπωθείσης, ὑφίσταται τὸ πρῶτον τὴν προφορικὴν ἐξέτασιν ὑπὸ τοῦ καθηγητοῦ κ. Κων. Δυοβουνιώτου ἐν τοῖς μαθήμασι τῆς Δογματικῆς καὶ τῆς Συμβολικῆς, κριθείσης δ' ὁμοφώνως ἐπιτυχοῦς τῆς ἐξετάσεως τούτης, ὑποστηρίξει εἶτα προφορικῶς τὴν διατριβὴν αὐτοῦ ἀπαντῶν εἰς τὰ ὑπὸ τῶν κ. Καθηγητῶν προβαλλόμενα ἐρωτήματα.

Ἀποχωρήσαντος τοῦ ὑποψηφίου ἡ Σχολὴ ἀποφασίζει, ὅπως ἀναγορευθῇ Διδάκτωρ τῆς Θεολογίας μὲ τὸν βαθμόν «Ἄριστα».

Μεθ' ὅ γενομένης τῆς ἀναγορεύσεως αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ κ. Προπρυτάνεως, κωλυομένου τοῦ κ. Πρυτάνεως κατὰ τὸν Νόμον, λύεται ἡ συνεδρία.

У наставку, позива се кандидат за доктора наука, господин Јустин Поповић, који је уписан на основу одлуке факултета, донијете на сједници одржаној 17. марта 1920. г, на четврту годину студија теологије, на основу Закона „2089“, који је ступио на снагу 1. марта 1920. г „о упису, студирању и полагању испита српских студената на Теолошком факултету Каподистријског универзитета“ да приступи полагању докторског испита.[38]

Након што је на сједници факултета одржаној 19. априла текуће године одобрена његова дисертација која је предата и одштампана, приступа прво полагању усменог испита код господина К. Диовуниотиса из предмета Догматика и Симболика, положивши га успјешно према једногласној одлуци, приступиће у наставку усменој одбрани дисертације одговарајући на питања постављена од стране господе професора.

Након одласка кандидата, факултет доноси одлуку да се прогласи за доктора теологије са оцјеном „Одличан“.

Након проглашења за доктора наука у присуству бившег господина ректора, због немогућности присуства садашњег господина ректора, а у складу са законом, сједница се распушта.

38 Поднаслов на маргини записника: „Усмено полагање докторског испита и проглашење за доктора наука“ (παρασελίδιος υπότιτλος «Προφορικὴ δοκιμασία και αναγόρευσιν Ἰουστ. Πόποβιτς»).

По свему судећи, Јустин је пред присутним члановима професорског колегијума (шест од укупно осам) полагао испит из предмета Догматика и Симболика чији предметни професор је био његов предлагач, проф. Диовуниотис. Томе у прилог говори и свједочанство Иринеја Ђорђевића који је прошао идентичну процедуру. Он говори како је „да би доказао своју православност пред целим Факултетским саветом полагао исцрпан испит из Догматике и симболике“, а потом бранио дисертацију.[39] Након положеног испита, пред истим Савјетом Јустин је усмено бранио своју докторску тезу. На основу извјештаја можемо да закључимо и да је Јустину више професора постављало питања, и да је на њих успјешно одговорио, будући да је добио највишу оцјену за свој рад („одличан“).

Диплома основних студија

Закључили смо да је Јустин одслушао четврту годину (основних) студија и започео израду докторске дисертације. У међувремену, највјероватније, није полагао никакве испите. Након што је предао дисертацију она је прихваћена и одређено му је да полаже докторски испит из Догматике и Симболике код Диовуниотиса. Пред факултетским Савјетом полагао је наведени испит и одмах потом усмено одбранио дисертацију. Након што је успјешно положио и једно и друго, додијељена му је титула доктора теологије.

Шта је, међутим, са дипломом факултета, тј. основних студија? Да ли је Јустин у Атини стекао диплому (основних студија) теолошког факултета у Атини? Кратак одговор био би – не. Но, овај одговор захтијева доста појашњења. Будући да је уврежено мњење да је Јустин у Атини завршио *основне* а потом и докторске студије, ово питање заслужује да буде засебно и подбробно анализирано. Поред тога, ово питање било је предмет значајног спора приликом Јустиновог избора за доцента на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, а потом и јавне полемике која се водила између Лазара Тркље и Димитрија Најдановића.[40]

За потребе овог рада, међутим, довољно је навести закључке истраживања које ће подробно бити изложено другдје. Јустин је, попут других српских богослова, уписао теолошки факултет у складу са специјалним законом бр. 2089.[41] Овим законом признате су им године студија које су провели у иностранству, те је тако Јустин уписао четврту годину основних студија. Након тога, стекао је *свједочанство* о одслушаној години основних студија, које, пак, *није* било истовјетно дипломи. Оно му је, у складу са законом, омогућавало да по убрзаној процедури приступи изради доктората. Као такво, представљало је доказ о испуњеним условима, које је предвиђао овај *lex specialis*, за прелазак на наредни степен школовања, а не диплому о свршеним основним студијама. Смисао закона био је да омогући српским богословима да заврше студије, будући да су се услијед ратних околности потуцали по Европи, и стекну диплому високог образовања, по могућности и ону највишу – докторат. Међутим, његово важење било је ограничено. Овај докторат, како ће касније појаснити један од твораца закона, професор Теолошког факултета у Атини, Амалика Аливизатос, у грчким оквирима није био сасвим *пуноправан* без дипломе основних студија. Тако да је закон предвиђао да би студенти који зажеле након стицања докторског звања да аплицирају за неку од јавних служби у Грчкој, били у обавези да *накнадно* заврше основне студије.

39 Марковић 2011, 452.

40 Ово питање, као и спорови који су се водили приликом Јустиновог избора на мјесто доцента на Православном богословском факултету, биће предмет анализе засебног рада.

41 Νόμος 2089, 1920.

Закључак

Да рекапитулирамо. Видјели смо да је након повратка из Оксфорда, Јустин уписао Теолошки факултет Каподистријског Универзитета у Атини, уз стипендију Синода Српске Цркве. Ово му је било омогућено доношењем посебног закона, бр. 2089, који је омогућио српским богословима који су неки период школовања провели у иностранству да своје студије наставе у Атини.

У грчкој престоници боравио је у два наврата. У првом наврату је одслушао четврту годину студија и тиме стекао право на израду докторске дисертације. Том приликом стекао је *свједочанство* о одслушаној завршној години студија, али не и диплому основних студија. У складу са наведеним законом, ова му није ни била потребна за наставак студија, тј. изради и каснијој одбрани докторске дисертације.

У другом наврату, претпостављамо, радио је на свом докторском истраживању, да би се по укидању стипендије вратио у Србију. У наредним годинама, Јустин се, можемо претпоставити, повремено враћао свом докторском истраживању. Тек 1926. довршио је на српском свој рад с којим се запутио у Атину и превео га на грчки уз помоћ пријатеља Јована Кармириса. Дисертацију је предао и на сједници Савјета факултета априла 1926. за њеног предлагача именован је Константин Диовуниотис.

Десет дана касније, Диовуниотис је Савјету предочио своју оцјену рада коју је ово факултетско тијело усвојило. Дисертација је прихваћена, а кандидату је сугерисано да унесе одређене измјене, имајући у виду примједбе које је изнио предлагач и проф. Баланос. Наредног мјесеца, 27. маја 1926. Јустин је пред Савјетом Факултета приступио најприје одбрани докторског испита из Догматике и Симболике, а потом и усменој одбрани дисертације. Са оцјеном „одличан“ успјешно је одбранио свој рад и стекао звање доктора теологије.

Међутим, Јустин тиме није затворио питање свог школовања. Оно ће поново бити отворена тема расправе која се одвијала на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, приликом његовог избора у звање доцента. Том приликом, чланови комисије су (на интервенцију споља) довели у питање његову диплому основних студија. Исто ће учинити нешто касније и Лазар Тркља у јавним написима на које ће у Јустинову одбрану одговарати Димитрије Најдановић. Ови спорови представљају занимљиву епизоду у нововјековној историји српске теологије која ће бити предмет засебног истраживања.

Литература

Архивска грађа

Аливизатос, Амаликос. 1936. Професорски досије Јустина Поповића на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Јанић, Кирил. 1933. „Деканату Богословског Факултета Универзитета у Београду“. Професорски досије Јустина Поповића на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Мирковић, Лазар. 1935. „Ректорату Универзитета – Београд“. Професорски досије Јустина Поповића на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Поповић, Јустин. 1925. “Деканату Православног богословског факултета Београд, 10. јануар 1925“. Професорски досије Јустина Поповића на Православном богословском факултету Универзитета у Београду

— 1935. „Деканату Теолошког факултета Београдског Универзитета, 12. децембра 1935“. Професорски досије Јустина Поповића на Православном богословском факултету Универзитета у Београду

Записник са Шесте ванредне сједнице Савјета Теолошког факултета у Атини, 19. април 1926. Архив Теолошког факултета Каподистријског Универзитета.

Записник са сједнице Савјета Теолошког факултета у Атини, 27. мај 1926. Архив Теолошког факултета Каподистријског Универзитета.

Секундарна литература

Δυοβουνιώτης, Κωνσταντίνος. 1924. *Κρίσις περί των συγγραμμάτων Μακαρίου του Αιγυπτίου*. Αθήνα: τυπ. Π. Δ. Σακελλαρίου.

Зарин С. М. 1907. *Аскетизм по православно-христианскому учению.* Кн. 1–2. С.-Петербург: Типография В.Ф. Киршбаума.

Јевтић, Атанасије. 1980. „Животопис Оца Јустина“. У Отац Јустин Поповић, *Човек Богочовека Христа,* 5–100. Манастир Ћелије: Београд.

— 1999. Поговор“. У Преподобни отац Јустин Поповић, *Пут богопознања. Философске урвине,* 252–262. Београд: Наследници Оца Јустина, Ваљево: Манастир Ћелије.

Катанский А. Л. 1900. *Учение о благодати Божией в творениях Святых Отцов и Учителей Церкви до блаж. Августина*. Христианское чтение.

Κοντογόνης, Κωνσταντίνος. 1853. *Φιλολογική και κριτική ιστορία των από της Α' μέχρι της Η' εκατονταετηρίδος ακμασάντων αγίων της Εκκλησίας Πατέρων, και των συγγραμμάτων αυτών*. Αθήνα: Τύποις και αναλώμασι Σ. Κ. Βλαστού.

Лубардић, Богдан. 2009. *Јустин Ћелијски и Русија: путеви рецепције руске философије и теологије*. Нови Сад: Беседа.

— 2011а. „Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције – прилог разумевању почетака ‘неопатристичке синтезе’ у српској теологији“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, прир. Богољуб Шијаковић, књ. 9, 65–165. Београд: Православни богословски факултет.

— 2011б. „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, прир. Богољуб Шијаковић, књ. 10. 75–197. Београд: Православни богословски факултет, Београд.

— 2019. *Јустин Ћелијски и Енглеска: путеви рецепције британске теологије, књижевности и науке*. Београд: Православни богословски факултет.

Марковић, Игнатије. 2011. „Просветно-педагошки рад епископа Далматинског др Иринеја Ђорђевића“. У *Српска теологија данас 2010 (28–29. мај 2010),* прир. Богољуб Шијаковић, 450–454. Београд: Православни богословски факултет.

Несмелов, В. И. 1906. *Наука о человеке*. Казань: Центральная тип.

Νόμος 2089. 1920. *Εφημερίς της Κυβερνήσεως* (14 Μαρτίου, 1920): 595.

Перишић, Владан. 2010. „О богопознању код св . Макарија Египатског“. У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, прир. Богољуб Шијаковић, књ. 5, 7–16. Београд: Православни богословски факултет.

Попов И. В. 1904. „Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского“. *Богословский вестник*, Т. 3 № 11: 537–565.

— 1999. *Пут богопознања. Философске урвине*. Београд: Наследници Оца Јустина, Ваљево: Манастир Ћелије.

— 2017а. „Молитвени дневник 1“. У У Преподобни Отац Јустин Нови, *Записи, дневници, мања дела*, 303–312. Београд: Наследници Оца Јустина, Ваљево: Манастир Ћелије.

— 2017б. „Молитвени дневник 2“. У Преподобни Отац Јустин Нови, *Записи, дневници, мања дела*, 313–388. Београд: Наследници Оца Јустина, Ваљево: Манастир Ћелије.

Πόποβιτς, Ιουστίνου. 1985. *Οδός Θεογνωσίας. Κεφάλαια ἀσκητικὰ καὶ γνωσιολογικά*. Αθήνα: Εκδ. Γρηγόρη.

Stiglmayr, Joseph. 1912. *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten*. Innsbruck: Wagner.

Villecourt, Louis. 1920. “La date et l'origine des “homélies spirituelles” attribuées à Macaire”. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 64 (3): 250–258.

„Уредба о Православном богословском факултету“. 1923. *Službene novine Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*, br. 269 (22. novembar 1923): 1–2.

Andrej Jeftić
Zorka Šljivančanin

THE ATHENIAN STUDIES OF FATHER JUSTIN POPOVIĆ

This paper deals with St Justin of Ćelije's studies at the Faculty of Theology of the Kapodistrian University in Athens. A detailed examination is offered of his time spent in Athens, exams he took, work on the dissertation and its different versions, and the reports that provide insight on its evaluation by the Faculty members. For the first time, the report of the Faculty's Council meetings at which his dissertation was discussed and analyzed and the report that describes his doctoral exam and the oral dissertation defense. This research also sheds new light on the issue of Fr Justin's undergraduate degree and shows that it was never actually finished.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 181-192*
УДК 271.2-284
27-675
271.2-1
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.10

Александар Ђаковац
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
e-mail: adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

МЕТАФОРИЧКИ ЈЕЗИК ТЕОЛОГИЈЕ: ПРИЛОГ РАЗУМЕВАЊУ ОДНОСА ТЕОЛОГИЈЕ, НАУКЕ И КУЛТУРЕ

Асптракт: *У овом тексту намеравамо да испитамо језик теологије у савременом свету, и однос тог језика према културним и научним кретањима. Језик теологије је инхерентно метафоричан, пошто је њен задатак да искаже чињенице Божијег откровења које трансцендирају уобичајена искуства овог света, уводећи секуларне појмове, идеје и парадигме у сопствени референтни оквир. Теологија стога нужно користи научне и културне евиденције, које преводи у синтаксу сопственог језика. У данашње време, када се културне и научне парадигме брзо мењају, теологија мора да покаже нарочиту флексибилност, а да притом остане верна истинама вере „која је једном предата светима“ (Јуд 1,3). Покушаћемо да пружимо анализу искушења и предности традиционалног теолошког наратива, као и да укажемо на могућа решења креативног превазилажења уочених недостатака, како би блага еванђеоска вест била успешно пренета новим нараштајима.*

Кључне речи: *теологија, језик, наука, култура, метафора.*

Задатак теологије је да говори о божанском, о ономе што трансцендира важеће евиденције доступне људском мишљењу, њиховим постављањем у поредак властите метафоричке синтаксе. У том смислу се као исправна може прихватити тврдња Макса Секлера да је „теологија веза између Бога и језика“.[1] Од користи може да буде и Агамбенов увид према коме се „Религијом може дефинисати оно што ствари, места, животиње или особе одузима обичној употреби и пребацује их у издвојену сферу. Не само да нема религије без издвајања, него свако издвајање садржи и чува истински религиозно језгро“.[2] Додали бисмо да се ово издвајање увек врши на нивоу увођења чињеница у теолошку метафоричку синтаксу, при чему се пак мора водити рачуна о адекватности.

Како постулирати ову адекватност, управо је проблем са којим се сусрећемо. Да све тече, и да не можемо два пута да уђемо у исту реку знамо још од Хераклита. Ипак, технолошки напредак ту брзину увећава до незамисливих размера. Евиденције се у савременом свету налазе у стању стално и убрзвавајућег флукса, што по себи не представља непремостиву препреку за превођење у метафоричку синтаксу теологије, али изискује стални креативни напор. Везивање теолошког језика, односно његове

1 Bezić 1990, 294.
2 Agamben 2010, 84.

метафоричке основе, за евиденције које су у међувремену промењене, ствара парадокс *обрнуте метафоре*, када се значење исказа везује за неку евиденцију која се више не сматра утврђеном, доводећи у питање садржај поруке коју теологија помоћу метафоричке основе настоји да пренесе. У овом раду ћемо покушати да укажемо на ове феномене на основу неколиких историјских примера. Нипошто нам није намера да представимо све аспекте сложеног и вишеслојног проблема језика теологије, већ само оне који се тичу правилне и неправилне употребе *метафоричких основа* који служе преношењу поруке.[3] У том смислу ће већина других аспеката теолошког језика бити занемарена, док ће неки бити поменути само с обзиром на проблем којим се бавимо.[4] Превасходна област нашег интересовања је теолошки језик у сусрету са савременом науком икултуром, а не теолошки језик као такав. Ову ограду треба имати на уму при читању овог текста.

Теологија, наука и мишљење

Тема односа науке и религије, конкретније науке и теологије, никада није престала да буде актуелна.[5] У неким периодима је пак ова тема разматрана на миран и сталожен начин, док је у неким другим ситуацијама изазивала бурне реакције и спорове.[6] Многи истакнути православни теолози су увиђали и увиђају неопходност дијалога теологије и науке.[7] Као пример наводимо размишљање о. Георгија Флоровског, једног од несумњиво најзначајнијих православних теолога двадесетог века, који је указивао на нужност промишљања односа религије и науке. Сматрао је да би се ту посебно морало расправљати о следећим питањима: „доказ за постојање Бога (и негирање Његовог постојања), религиозна природа научног знања и његови типови, стварање и вечност света, чуда и 'закони природе', постојање и бесмртност душе, порекло човека, природна сврха, сврха поретка и процеса у свету. Другим речима, требало би поставити и разјаснити та питања на која 'наука' нуди такве врсте одговора који делују супротни хришћанској вери и откровењу, а такође и објаснити хришћански одговор".[8]

На почетку је неопходно истражити и утврдити неке елементе самог *језика теологије* који дефинишу њен однос према емпиријској стварности, или ономе што се сматра да јесте емпиријска стварност. Ту управо и лежи проблем, пошто научна интерпретација непрестано мења чињенично стање, стављајући чињенице у стање флукса. Проблем настаје када саме чињенице које теологији служе као метафоричка основа доживе промену, било на нивоу фактицитета или интерпретације. Те су промене некада биле сразмерно споре, па су теологији на располагању били векови у којима је било могуће стварати нове метафоре, док су оне старе остајале уверљиве. Како се процес научне интерпретације стварности убрзавао, тако се и време које је теологији било на располагању за одговор, односно превођење нових *могућих* чињеница на сопствени језик, скраћивало. Ово скраћивање времена доступног за формирање новог метафоричког дискурса је од кључне важности за разумевање проблема. Метафорички дискурс је нужно

3 У том смислу овде *неће* бити речи о многим значајним и фундаменталним аспектима језика теологије, попут профетског, доксолошког, анагошког итд.

4 За марксистичку критику теолошких теорија науке видети: Гараджи 1971. О савременом научном редукционизму видети: Mether 2013, 65-90.

5 О развоју самог појма теологија и његовом унутрашњем структурирању видети: Ђаковац 2013, 157-171. О различитим аспектима положаја Цркве у савременом секуларном друштву, што неминовно креира оквир теолошког дискурса, видети: Ђаковац 2018.

6 Funkenstein 1986.

7 Видети на пример: Nesteruk 2003; Ракочевић и Јеленковић 2021: 141-155.

8 Писма Флоровског о. Сергију Булгакову 47-48, према: Obolevitch 2019, 162-163.

конзервативан и промена му не погодује.

Најкраће, о*вде* под метафором подразумевамо мењање места означеног и означитеља. Рецимо, природни феномен помарачења Сунца, у метафоричком језику теологије означава нешто друго до просту чињеницу да Месец заклања Сунце, указује на нешто трансцендентно, односно одсликава Божију свемоћ и Божије старање о свету. Многобројна чуда описана у Светом Писму су везана за ову појаву, како Господ говори преко Исаије „Да би познали од истока сунчаног и од запада да нема другог осим мене; ја сам Господ и нема другог“ (Ис 45,6). Несумњиво да помрачење Сунца у неким приликама заиста представљало чудесни знак Божији људима, као приликом Распећа Христовог. Али чак и она „обична“ помрачења која нису узрокована непосредним Божијим дејством, вековима су у људима изазивала трепет, и подсећала их на Божије присутво. Природни феномен помрачења се, дакле, показао као *адекватна метафоричка основа* за преношење поруке о Божијем икономијском деловању. Пред теолозима старијих нараштаја, стајао је сразмерно лак задатак да у овом догађају, који су људи начелно сматрали натприродним, (иако су још стари Грци знали да је реч о природном феномену) препознају, истакну и опевају славу Божију. Василије Селевкијски почиње своју беседу на Преображење описујући како Сунце својом светлошћу надјачава Месец и звезде, што му служи као основа да настави да говори о божанској светлости која је недмоћна у односу на сунчеву.[9] У том контексту помрачење Сунца је јасан означитељ смрти и зла.

Међутим, када је недвосмислено показано и доказано да сам догађај органски припада природном току ствари, јавила се потреба стварања нове метафоре. Развој научног сазнања, разоткивши на који начин се збива овај феномен и који природни узроци њиме управљају, на пољу евиденције је у овом случају довео у питање адекватност ове метафоричке основе. Савремени проповедник данас најчешће неће, када се овај феномен догоди, говорити да је то очигледан знак Божијег упозорења грешним људима, узимајући у обзир да је овај феномен за већину слушалаца, иако и даље изазива дивљење, ипак изгубио део своје чудесности због научног објашњења које је свима познато. Тако сада путања Сунац мења своје место, и премешта се из области натприродног у област природног иако још увек има *капацитет за метафору*. Слика помраченог Сунца и данас указује на таму, на смрт и зло које је надвладао Христос, истинито Сунце које не може бити помрачено. Дакле, метафора и даље може бити успешна и може да послужи да пренесе поруку Еванђеља. С друге стране, ако би се при коришћењу ове метафоре упорно инсистирало на схватању помрачења као натприродног феномена *по себи*, узрокованог непосредним божанским деловањем изван поретка природне каузалности, то би код слушалаца који га схватају као природни феномен, лако довело до стварања *обрнуте метафоре*. Они би могли да постану уверени, да пошто *знају* да је овде у питању природни догађај, и да тврдња о његовој натприродности не стоји, одатле следи да ни порука коју метафора треба да пренесе, да је Христос светлост света, није тачна. На тај начин обрнута метафора постиже сасвим супротан ефекат од жељеног. Уместо да уверава, она разуверава.

Како одредити науку, посебно како одредити такозване духовне науке, где би могла да буде сврстана и теологија, питање је које се ни изблиза не може сматрати решеним, иако је понуђених решења много.[10] Чак и сам преглед различитих становишта по овом питању захтевао би посебну, нарочито обимну студију, пошто су темељни појмови које овде користимо – теологија (у ширем смислу религија) и наука – у великој

9 Coune 1985, 93.

10 Врло добар критички преглед налазимо код Бринка, који нам укратко представља главне токове односа науке и религије и посебно теологије, како у прошлости, тако и данас (Brink 2019).

мери различито дефинисани с обзиром на историјске и друштвене оквире, као и с обзиром на становишта и интенције онога ко их дефинише.

Различите новије дисциплине, попут социологије религије, политикологије религије и њима сличне, преузеле су доминацију у дефинисању појмова религија и теологија. Проблем је што ове дисциплине, приликом одређивања ових појмова, уз сво инсистирање на објективности, у највећем броју случајева не успевају да их правилно одреде због тога што за своја полазишта имају традиције настале у оквиру секуларистичке идеологије. Овде није, да тако кажемо, пострадала само теологија, већ како примећује Хана Арент, и само мишљење: „С доласком модерног доба, мишљење углавном постаје слушкиња науке, односно организованог знања; и премда је мишљење тада постало изразито активно, сходно кључном убеђењу новог века да можемо знати само оно што сами правимо, сада математика, неемпиријска наука *par exellence* у којој се дух игра са самим собом, постаје наука свих наука, будући да она нуди кључ за законе природе и универзума који се крију иза појава“.[11] С друге стране, сама теологија се врло често затвара у сопствено двориште, инсистирајући на сувише уском схватању сопствене „традиције“, долезећи тако на место где јој друштво праве теорије завере и квази-научна мишљења.

Метафоричка синтакса језика теологије

Теологија, између осталог, верујућем човеку пружа референтни оквир погледа на свет. У том смислу се теологија нужно јавља као својеврсна теорија свега. Она даје општу представу света и човека, одговарајући на питање смисла постојања свега с обзиром на откровење Бога у историји. Али, теологија не може да се задржи само на општостима већ мора да се посвети и сваком појединачном случају стварности, односно искуствима стварности. Никада теолошка објашњења религиозног становишта нису могла да буду одвојена од емпиријског искуства света, које подразумева његову ирационалну или рационалну интерпретацију, или обоје. Док су се у прошлости ирационална и рационална искуства значајно преплитала, у савремено доба је рационално сасвим преовладало и поистовећено је са истином.

Развојем науке се мења егзегеза искуства света, а чињенице долазе у стање флукса. Враћамо се примеру феномена помрачења Сунца, што је искуствена чињеница за становнике Земље. Тај феномен нема *нужно* посебно теолошко значење, али може, и заправо мора, као и сваки други феномен, да буде и теолошки интерпретиран. Али, научна промена разумевања саме чињенице, нужно повлачи усаглашавање теолошке интерпретације новог преовлађујућег тумачења стварности. То опет не значи да помрачење не може да буде и натприродни догађај. Може, али то најчешће није, и што је још важније, данас се он схавата као природна појава чије је место у ланцу каузалности јасно утврђено и потврђено. Помрачење је део савремене семантичке језичке стурктуре *као природни догађај*. На сличан начин можемо да посматрамо исцељење. Није свако исцељење чудесно, иако неко свакако јесте. И свако исцељење *јесте* знак Божије љубави према људима, одакле се опет не може извести закључак да медицина нема удела у том процесу. У старини, иако је медицина постојала, знања о људском телу и болестима су била далеко ограниченија и зато се много тога приписивало *непосредној* Божијој интервенцији. И данас се исцељења често приписују Божијем дејству, али се много тога изузима из тог контекста. Примери чудесних исцељења код моштију светих спадају у ред непосредних показатеља Божијег дејства и милости. Ипак, опсег у коме се иште чудесна

11 Arent 2010, 18.

Божија интервенција је сужен у односу на нека ранија времена. Рецимо, данас много мање људи, ако ико, тражи од свештеника читање молитви против зубобоље. Разлог томе је очигледно развој стоматологије.

И тако се метафоричка основа нужно мења. Док ће нека велика и страшна епидемија, или неизлечива болест појединца и исцељење којим бива побеђена, и данас имати потенцијал стварног и метафоричког указивања на тајну смрти коју Христос побеђује, редовна сезонска епидемија грипа тешко да ће имати такав капацитет. Данас би било бесмислено указивати на сезонски грип као на знак божанског позива на покајање. Грип се данас, због напретка медицине, напросто доживљава као непријатност, и то непријатност против које постоји вакцина. Иако остаје тачно да *свака* болест указује на смртност човекову, и несумњиво може и треба да буде подсетник и позив на покајање, поједине болести више немају *метафорички капацитет* да ту поруку адекватно пренесу. Језик који теологија користи, ако жели да њена порука буде схваћена на исправан начин, мора да буде усаглашен са оним што се *сматра* за чињеницу у култури у којој се реч Божија проповеда, без обзира да ли је та чињеница сама по себи истинита. Када дође до промене општег схватања неке чињенице, неопходно је да се и метафоричка основа промени.

У вези са метафоричким језиком теологије, потребно је утврдити одређене дистинкције. Покушаћемо да то, ради прегледности, учинимо схематски, иако такав приступ нужно води поједностављивању.

Најпре ћемо подвући да *метафоричка основа* и *порука метафоре* нису исто. Метафоричка основа је сама чињеница, или оно што се чињеницом сматра, док је метафоричка порука, оно што теологија заиста жели да саопшти.

Овде је корисно увести и разликовање између *јаке* и *слабе* метафоре. Тако *јака метафора* указује на натприродни феномен као знак непосредног Божијег деловања, док *слаба метафора* указује на природни феномен као знак Божијег деловања.

Већ смо споменули појаву *обрнуте метафоре*. Она се јавља када дође до промене схватња неке чињенице, која стога више није погодна и адекватна како би служила као *метафоричка основа*. Инсистирање на одређеној метафоричкој основи која више није адекватна, доводи до функционалног обртања њеног значења, те она уместо да уверава – разуверава.

Небо или небеса су традиционално представљали метафоричку основу за поруку о трансцендентном или есхатолошком, и то у значењу *јаке метафоре*. Данас ови појмови и даље могу да користе као метафоричка основа, али само у форми *слабе метафоре*. Ако се користе у форми јаке метафоре, трансформишу се у обрнуту метафору, као у тврдњама вулгарног атеизма да Бога нема јер га пилоти авиона и астронаути нису видели.

Метафоричку основу треба разликовати од *дословног исказа* који јесте *истина вере*, као што су на пример, чуда или васкрсење Христово. То нису метафоричке основе већ *чињенице* изван поретка природне каузалности. Христос јесте Спаситељ, и заиста јесте чинио чуда и Васкрсао трећег дана. Истине вере углавном потребују дефиниције, и то је оно што одређујемо као *догматски исказ*. Догматски искази представљају од Цркве усвојено одређење или дефиницију вере, као на пример да је Христос истинити Бог и истинити Човек.

Кратко ћемо се осврнути и на опасност јављања *хипертрофиране или претеране метафоре* у језику теологије. То је случај када метафорича основа има капацитет да саопшти *више* него што би требало, с обзиром на поруку коју жели да пренесе. Ова ситуација се најчешће јавља при употреби јаке метафоре као аналогије. Добар је пример објашњење две природе у Христу уз помоћ аналогије душе и тела у човеку. Иако однос душе и тела у човеку има капацитет за адекватну метафоричку основу за преношење

поруке о стварној целовитости и стварном јединству две природе у Христу, ова метафоричка основа има капацитет и да створи хипертрофирану метафору, пошто не одговара у потпуности стварности коју објашњава. Душа и тело представљају две различите природе сједињене у једно биће, при чему чувају своју различитост. У том смислу је аналогија са природама у Христу ваљана. Међутим, будући да је сама људска природа заправо формирана *од* ових ентитета, ова аналогија може да буде схваћена и у смислу да две природе у Христу творе неку нову природу. У том смислу ова метафора саопштава више него што треба, односно јавља се као *претерана*. Задатак теологије је да препозна непотпуну адекватност одређених метафоричких основа и да на њих јасно укаже, наглашавајући нужне дистинкције.

Овде могу да настану још две врсте поблема. Указали смо на проблем који настаје када се одређена метафоричка основа стави на место дословног исказа. Друга врста проблема се јавља ако се дословни искази или истине вере прогласе за метафоричну основу, као код радикалне демитологизације библијских извештаја, када се описана збивања не разумеју као стварни историјски догађаји. Теологија мора водити рачуна да не западне у својеврсни „аутошовинизам“, односно у негирање откривених истина вере, кроз њихову погрешну и неоправдану „метафоризацију“. Теологија која то чини, такође упада у замку стварања идеолошког референтног оквира, обрнуто сразмерног ономе који се креира слепим инсистирањем на јаким метафоричким основама чија је чињенична основа измењена. Процес који истине вере трансформише у метафоре, показује извесну сличност са феноменом обрнуте метафоре. Међутим, док је код обрнуте метафоре промењен смер метафоричког саопштавања, у овим случају је сама чињеница вере која треба да буде саопштена изокренута у метафору, због чега ћемо је и назвати *инверзивна метафора*.

Када се промени метафоричка основа, сама метафора мора или да буде модификована или напуштена. С друге стране, дословни теолошки исказ не може да буде нити модификован нити напуштен. Јер „ако Христос није васкрсао, узалуд вера ваша, још сте у гресима својим“ (1Кор 15, 17). Дакле, са позиције теолошког језика и његове синтаксе, једнако је недопустиво остати веран метафори чија је основа промењена (на пример, тврдити да је помрачење Сунца или сезонски грип натприродна и неспосредна појава Божијег гнева), као што је недопустиво тврдити да откривена истина вере (на пример, Васкрсење Христово), представља само метафоричку основу која не одговара евиденцији. Неопходно је да теологија једнако брине о усаглашавању соптвене поруке са метафоричком основом као и о чувању дословног теолошког исказа.

Када је реч о промени неадекватне метафоричке основе, ваља истаћи да је тај процес врло захтеван, и да би био успешан, мора му се приступити образриво. Овде се често јавља психолошки ефекат – свако усаглашавање метафоричке основе, иако је нужно и сасвим оправдано, често делује као својеврсно повлачење. Томе погодује чињеница да је у прошлости, много природних феномена спадало у групу могућих и прикладних метафоричких основа. Од поменутог помрачења Сунца, преко појаве различитих болести, до различитих климатских и метеролошких промена и збивања. Ове су основе најчешће коришћене у свом јаком облику. Неке од њих је могуће и данас користити али само у обилку слабе метафоре. Често је, пак, потребно сасвим напустити одређене метафоричке основе као сасвим неадекватне. Ранији, веома широки спектар погодних метафоричких основа, представљао је основу за слику света у којој божанско непосредно доминира. Научна открића су многе од ових метафоричких основа сврстала у ред природне каузалности и тако их лишила теолошке метафричке адекватности. Божанско деловање, који је у прошлости било виђено као одлучујући *непосредни* узрок готово сваког природног или људског деловања, сада је измештено у сферу природне каузалности.

Ако у прошлости није постојало знање о томе да помрачење Сунца представља пресецање путања Месеца и Сунца, помрачење је могло да буде интепретирано као непосредни и природно неузроковани Божији чин и знамење. Сазнање новог фактицитета, које омогућава тачно предвиђање овог догађаја као и његово уверљиво и проверљиво објашњење, нужно захетва усаглашавање, које како видимо, у извесној мери значи одустајање од првобитне метафоричке основе, или барем прелаз са јаке на слабу метафору.

Одустајање од неке метафоричке основе или прелазак са јаке на слабу метафору, понекад ствара утисак о повлачењу пред доказима. Остајање при метафори која је изгубила адекватност има још кобнију последицу, стварање *обрнуте метафоре*.

Навешћемо још један пример који делује као врло прикладан. Реч је о геоцентризму. Св. Козма Етолски објашњава због чега на Васкрс бојимо јаја и каже: „Овај свет је као јаје. И баш као што је жуманце у средини јајета, тако и Земља вољом Божјом остаје на свом месту у универзуму. И баш као што беланце окружује жуманце, тако и ваздух - Земљу. И баш као што љуска окружује јаје, тако и небо окружује Земљу. Сунце, месец и звезде као да су залепљени за небо, које се окреће са Сунцем. Земља је округла, а где Сунце сија, сада је дан. Ноћ није ништа друго него сенка земље. Сада имамо вече овде, али вече није на целој земљи - негде је око поноћи, негде око зоре, негде око поднева - дан долази тамо где Сунце излази. Удаљеност земље и неба од места на коме се сада налазимо једнака је удаљености од било које друге тачке земље до неба. А људи живе и са ове стране Земље и са друге стране. Стога су нам Свети Оци наредили да бојимо јаја уочи Васкрса и гледајући их, сећајући се да јаје симболизује свет, а црвена боја Крв Христову проливену на Крсту, којим је освештао читав свет“.[12]

Примећујемо да св. Козма прихвата Птоломејеву космологију и користи је у свом објашњењу.[13] Овде можемо лепо да видимо како функционише метафорички језик теологије. Учење да је Земља у центру васионе, и то тачно у центру, служи да метафорички укаже да *као што је* Земља у центру васионе, *тако је* Христов долазак централни догађај васионе. Овај метафорички ланац ‘као што је – тако је’, очигледно функционише само док важи његов први чинилац, односно његова метафоричка основа. Али, ако се у једном тренутку покаже да Земља није у центру васионе, да ли важи и *обрнута метафора* да онда ни Христов долазак није централни догађај васионе? Очигледно не, јер је прва ставка у ланцу служила да *приближи и објасни* другу, а није са њом повезана каузално. Погрешно *уметање каузалности* у метафорички ланац узрокује стварање обрнуте метафоре, јер је претвара у нешто што она није, у каузалну тврдњу која гласи да *зато што* је Земља у центру васионе тврдимо да је Христов долазак централни догађај васионе. Дакле, нужно је разликовање овог ‘као што’ и ‘зато што’, односно нужно је *разликовање метафоричке основе* од *метафоричке поруке*. По себи је јасно да савремени теолог или проповедник или катихета, уз сво поштовање према св. Козми Етолском, више не може да користи његову метафору, барем не у истом облику. Да би метафорички језик теологије и даље вршио своју функцију, метафоричка основа мора бити усклађена са садашњим тумачењем чињенице света, које говори да Земља није у центру Сунчевог система или универзума. Промена овакве метафоре није лака, и најчешће је потребно наћи неку другу и погоднију. Такође је неопходно предупредити појаву обрнуте метафоре, појашњењем, рецимо, да је долазак Христов, у духовном смислу, свакако централни догађај васионе, и да чињеница да Земља физички није у

12 Этолийский 2009, 82.

13 Такође видимо да прихвата да је Земља округла а не равна плоча, за разлику од неких савремених присталица квази-научног религијског погледа на свет.

њеном центру не мења ту духовну истину нити на њу утиче. Васкршње јаје и даље, али сада у оквиру слабе метафоре, може да буде објашњено као слика света, али без помињања превазиђеног схватања да је Земља у центру васионе.

Навешћемо још једна пример. У древној хришћанској литератури је било популарно кришћење наратива о птици Феникс, који је служио као метафоричка основа. Тертулијан тако каже да та птица, која живи на Истоку, живи тако што постоји само један примерак те врте. На дан смрти, како каже, она се поново враћа у живот, тако да је то њен нови рођендан. Тертулијан закључује да пошто је Христос рекао да смо бољи од мноштва врабаца, то свакако значи да смо бољи и од Феникса, па пита, како би онда било могуће да човек умире једном заувек, док нека птица у Арабији васкрсава (*De res. carn*. 13). Очигледно је због чега је Феникс, за кога се *сматрало* да постоји, представљао добру *јаку* метафоричку основу за учење о васкрсењу. А када је доказано да таква птица не постоји, метафора је морала да буде напуштена, пошто јој је *метафоричка основа* укинута. Заправо, ова метафоричка основа може и даље да буде коришћена, али само у свом слабом а не у јаком облику. Тако можемо рећи да као што је некада сматрано да постоји птица Феникс која васкрсава, тако знамо да Христоос *заиста* јесте васкрсао, и да је васкрсење и нама обећано. Постојање оваквих приповести у старини нам казује да је човек одувек имао свест о сопственом назначењу које превазилази оквире смртне природе, односно да је човек створен за бесмртни живот што нам се у Христу открива као коначна истина нашег постојања. На овај начин теологија може да задржи и стару метафоричку основу, али мењајући је из јаке у слабу.

Упркос нужној промени метафора, основни задатак теологије остаје исти. Она треба да из поретка света издвоји феномене погодне за исказивање сопствене поруке.

Замка обрнуте метафоре

Сада ћемо покушати да прецизније образложимо феномен обрнуте метафоре. Језик теологије је превасходно метафоричан и азматски, дакле, певајући или псенички. Проблем се јавља када се метафоричке поруке сувише круто или каузално повежу са својим метафоричким основама То се нарочито често дешава при трансформацији азматског (певајућег) или доксолошког (славословног) теолошког исказа у дискурзивни. „Небеса казују славу Божију, дело руку Његових јавља свод небески“ (Пс. 18, 2) – суштински, небеса то чине и у геоцентричном и у хелицентричном систему. Али проблем настаје уколико се метафоричка основа повеже са одређеном егзегезом исксутвеног закључивања, на пример са Птоломејевим космолошким системом. Метафоричка порука да небеса певају славу Божију тако што Земљу окружују сва друга небеска тела, као какав хор, док се на самој Земљи, средишту универзума јавља оваплоћени Бог, делује, и јесте врло погодна. У свету у коме се сматра да Земља свакако јесте у центру васионе, што нам чула иначе непосредно сугреишу, оваква *јака* метафора је и веома уверљива, зато што пренесено значење јасно кореспондира са метафоричком основом. Када је утврђивањем хелицентризма као фактичког стања дошло до промене метафоричке основе, нужно је било да се и сам та основа промени, и то из јаке у слабу. Иако сада знамо да Земља није физички у центру универзума, то још увек не значи да она није *духовни* центар космоса, јер се на њој испуњује план божанске економије старања о свету. Уколико би теологија остала при јакој метафори, јавља се могућност појаве *обрнуте метафоре* о чему је већ било речи. Обрнута метафора у овом случају функционише отприлике овако: Ако Земља није у центру васионе, онда ни оваплоћење Бога није централни догађај творевине, а ако то није тако, онда се и само оваплоћење доводи у питање.

Управо због убрзане флуидности чињеница узроковане развојем научног сазнања, метафоричке основе се данас брзо и лако мењају, што језик теологије ставља пред велике изазове. Предањско искуство Цркве нам нуди могуће решење и за ову ситуацију, које видим у *ревитализацији апофатичког приступа*. Апофатички језик теологије истиче да је метафора увек *само* метафора, и да сама метафоричност јесте последица немогућности људског разума да обухвати необухватну и неисказиву божанску стварност.[14]

Обрнута метафора, поред тога што може бити употребљена као квази-доказ против поруке коју је изворно преносила, носи са собом још једну опасност, опасност стварања *идеолошког референтног оквира*. Наиме, када нека метафоричка основа, нарочито она која је дуго времена била у употреби и на неки начин постла „опште место", престане да буде адекватна због промене важеће научне парадигме, теолози понекад занемарују сопствено креативно позвање, и уместо да трагају за изналажењем новог метафоричког основа, почињу беспоштедну борбу против научне парадигме која је неку метафоричку основу показала неадекватном. Најпознатији такав случај је сукоб са теоријом хелицонетризма. Теолози – углавном римокатолички – оног времена су се грчевито држали тада важећег космолошког схватања, не желећи да се одрекну погодности која је та теорија пружала као јака метафоричка основа. Као што је познато, научна истраживања су у потоњем периоду несумњиво показала истинитост коперниковске космологије. Штета која је тада учињена теологији Цркве још увек није до краја санирана. Тврди став теологије у одбрани погрешне космолошке теорије је, у очима многих, компромитовао саму поруку коју теологија жели да пренесе. Још горе, компромитована ја сама теологија Цркве, односно сама Црква. Када је променљива научна истина једног доба инаугурисана у „освештану" истину теологије и изједначена са истином вере, пад те научне истине се неминовно одразио на кредибилитет саме теологије. Теологија је тако упала у замку идеолошког референтног оквира, довевши у питање сопствену аутентичност.

Промашај овог историјског пројекта је данас свима јасан и очигледан. Међутим, искушење *ове врсте* нипошто није превазиђено. Опасност да теологија посегне за идеолошким инструментима у борби за очување неке метафоричке основе и данас се показује као стварна и релана, упркос историјским понижењима које је због тога претрпела. Упадање у идеолошки референтни оквир јесте једна од највећих опасности за теологију, а тиме и за сведочење Цркве у данашње време. Као што смо већ поменули, такође се јавља још један, ништа мање опасан и неадекватан приступ неких теолога, који у жељи да избегну стварање обрнуте метафоре, посежу за порицањем истина вере, односно интерпетацијом која чињенице вере редукује на метафору.

Теологија не може, и заправо не сме, себи да дозоли да педне у искушење *стварања* чињеница, односно одређивања шта у научном смислу јесте а шта није чињеница. Не само што теолози нису и не могу бити компетентни за бројне високо специјализоване области научног истраживања, већ је овакав анагажман опасан и штетан за теологију. Напуштање хипотеза и теорија на пољу научног истраживања је део научне методологије, који науци не доноси никакву штету, већ доприноси њеном развоју. Међутим, будући да теологија не барата оваквом врстом научне методологије као што је то на пољу природних наука, њено уплитање у хипотезе и теорије које природне науке износе, води стварању идеолошких референтних оквира, што при могућој па и очекиваној промени онога што данас важи као чињеница на научном пољу, неминовно води стварању обрнутих метафора на пољу теологије, чиме се компромитује еванђеоска

14 Nesteruk 2003, 68-74.

порука коју теологија треба да пренесе, или „преведе“ на језик савременог човека. Такав превод се тада показује као фалсификат, као сведочење сопствениог неуспеха који бива приписан самој Благој вести.

Закључак

Задатак теологије јесте изналажење адекватних метафоричких основа, па и стварање нових, односно превођење искуствених чињеница на језик теологије који је инхерентно метафоричан. Свака чињеница искуства може успешно да буде преведена, односно постављена у синтаксички поредак метафоре. Штавише, за успешност овог процеса одређена чињеница као таква није по себи од пресудне важности. На пример, теорија Великог праска као почетка универзума, без обзира да ли је Велики прасак *заиста* чињеница стварности, може, и данас се успешно преводи на језик теологије. У метафоричкој синтакси теологије, Велики прасак може изврсно да кореспондира са идејом стварања, имплицитно указујући на апсолутни почетак творевине, на почетак њеног спацио-темпоралног бивствовања. Теологија, сасвим легитимно, може да користи теорију Великог праска за исказивање истина вере, као што је истина стварања света. Међутим, теологија нипошто не сме да теорију Великог праска прихвати као јаку метафору, пошто је сасвим могуће да ће ова теорија некада бити напуштена у науци, а да ће је заменити нека друга, можда више а можда мање погодна да теологији послужи као метафоричка основа.

У савременом свету флуидних чињеница у којима се креће научна мисао, за теологију је боље да све чињенице које научно знање промовише прихвата *условно*, у модусу „ако“, при чему их слободно може користити као слабе али не и као јаке метафоричке основе. На овај начин ће теологија моћи да избегне замку стварања идеолошког референтног оквира који угрожава њену аутентичност стварањем обрнуте метафоре. С друге стране, неопходно је да се теологија чува супротног искушења које смо означили као инверзивна метафора, која такође води стварању идеолошког референтног оквира. Теологији је неопходно да се креће уским путем између Сциле и Харидбе. За то је неопходно да непрестано провера сопствену језичку синтаксу, при чему су од кључног значаја управо *lex orandi* и *lex credendi* предања Цркве.[15]

Литература

Agamben, Đorđo, *Pofanacije* (Beograd, Rende 2010).

Arent, Hana *Život duha* (Beograd, Službeni glasnik 2009).

Bezić, Živan, ‘Jezik teologije’, *Crkva u svijetu* 25:4 (1990), 293-312.

Brink, Gijsbert van Den, *Philosophy of Science for Theologians: An Introduction* (Peetr Lang, Frankfurt am Main 2009).

Coune, Michel, *Joie de la transfiguration: D’après les Pères d’Orient* (Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1985).

Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (New Yersey, Princeton University Press 1986).

15 Видети: Valerie Karras, „Science and the Cappadocians:Orthodoxy and Science in the Fourth Century“, Daniel Buxhoeveden, Gayle Woloschak (ур.), *Science and the Eastern Orthodox Church* (Ashgate Publishing 2013), 29-40.

Mether, Thomas, ‘Science and Reductionism, Daniel Buxhoeveden’, Gayle Woloschak (ур.), *Science and the Eastern Orthodox Church* (Ashgate Publishing 2013), 65-90.

Nesteruk, Alexei V. *Lightfrom the East. Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition* (Minneapolis: Fortress Press 2003).

Obolevitch, Teresa, *Faith and Science in Russian Religious Thought* (Oxford University Press 2019).

Гараджи, В. И., Сухова А. Д. (ур), *Наука и теология в XX веке: критика теологических концепций науки* (Москва: Мысль 1972).

Ђаковац, Александар, ‘Теологија Цркве: проблем хришћанске рецепције јелинског појма теологија’, *Богословље* 2 (2013), 157-171.

Ђаковац, Александар, *Небески Јерусалими секуларно царство* (Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, 2018)

Имеровски Миле, Фундаментализам - појам - настанак и основи теологије, Култура полиса 8-9 (2008), 319-327.

Косма Этолийский, *Слова*, (Москва: Святая Гора 2009).

Ракочевић, Милоје М. и Јеленковић, Предраг, ‘Могуће интеракције науке и религије’, Црквене студије 18 (2021), 141-155.

Aleksandar Đakovac

METAPHORICAL LANGUAGE OF THEOLOGY: A CONTRIBUTION TO THE UNDERSTANDING OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THEOLOGY, SCIENCE AND CULTURE

In this text, we intend to examine the language of theology in the modern world, and the relationship of that language to cultural and scientific movements. The language of theology is inherently metaphorical, since its task is to express the facts of God's revelation that transcend the common experiences of this world, introducing secular concepts, ideas and paradigms into its own frame of reference. Theology therefore necessarily uses scientific and cultural evidence, which it translates into the syntax of its own language. In our day, when cultural and scientific paradigms are changing rapidly, theology must show particular flexibility while remaining faithful to the truths of a faith "once delivered to the saints" (Jude 1: 3). We will try to provide an analysis of the temptations and advantages of the traditional theological narrative, as well as to point out possible solutions to creatively overcome the perceived shortcomings, so that the gospel message can be successfully transmitted to new generations.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 193-209*
УДК 004.8(075.8) : 27-247-277
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.11

Ана Липиј
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију
e-mail: ana.lipij@instifdt.bg.ac.rs
Љубиша Бојић
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију,
e-mail: ljubisa.bojic@instifdt.bg.ac.rs
Владимир Цветковић
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију,
e-mail: vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

ВЕШТАЧКА ИНТЕЛИГЕНЦИЈА И СВЕТИ ОЦИ: СВЕТООТАЧКИ ВОДИЧ КРОЗ ИЗАЗОВЕ ВЕШТАЧКЕ ИНТЕЛИГЕНЦИЈЕ И СУПЕРИНТЕЛИГЕНЦИЈЕ

Апстракт: *Чланак има за циљ да истражи могућност примене учења које су развили Оци Цркве у решавању низа савремених питања у развоју вештачке интелигенције. У чланку се прво указује на начине употребе вештачке интелигенције у развоју система надзора и безбедности, аутономног оружја, као што су дронови и роботи убице, и јавне управе. Затим, се разматра питање да ли је упркос етички проблематичном коришћењу вештачке интелигенције, ипак могуће да вештачка интелигенција стекне нека позитивна знања о човечанству, која су у складу са принципима хришћанске, а посебно светоотачке антропологије. Тврди се даље да употребом, односно злоупотребом вештачке интелигенције у ова три друштвена сектора, вештачка интелигенција може стећи знање о главним догмама хришћанске Цркве, наиме о Божијем оваплоћењу у људском обличју, Божијој смрти на крсту и његовом васкрсењу из мртвих и о једнакости људског рода пред Богом. Коначно, у раду се помера фокус на четири питања која се тичу: а) последица брзе експлозије вештачке интелигенције, б) онтолошког статуса киборга и „uploads“, ц) будућег односе вештачке суперинтелигенције и човечанства, и г) начина усклађивања циљева супер интелигентних машина и човечанства. У решавање ових питања користи се светоотачко учење о Богу као Творцу који ствара човечанство по свом лику и подобију, учење о односу душе и тела развијено током оригенистичких спорова, халкидонско учење о две несливене и нераздељиве природе Христове, познато и као диофизитство, и диотелитско учење о вољи као природном, али личном својству.*

Кључне речи: *Оци Цркве, вештачка интелигенција и суперинтелигенција, личност, жртва, једнакост, природа, воља, душа, тело*

У својој књизи *Сингуларност је близу* (*The Singularity is Near*) из 2005. године, Гуглов директор инжењеринга Реј Курцвајл,[1] предвидео је експоненцијално повећање

1 Kurzweil 2005.

вештачке интелигенције у будућности, што би водило томе да људска бића престану да буду нијинтелигентнија бића на свету. Од тада је пажњу научника више заокупљало питање када ће се то догодити, него ли питање да ли ће се уопште то догодити. У књизи *Живот 3.0. Бити човек у доба вештачке интелигенције* (*Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*) из 2017. године, физичар и професор Масачусетског института за технологију (МИТ) Макс Тегмарк пише да је између две конференције о вештачкој интелигенцији организоване у Порторику 2015. и 2017. године, време предвиђања експлозије вештачке суперинтелигенције померено са 2055. на 2047. годину.[2] Са обзиром да се у периоду од само две године предвиђање померило за осам година, са овим темпом развоја вештачке интелигенције, могло би се очекивати да за наредне две деценије дође до експоненцијалног раста вештачке интелигенције. За многе људе ово изгледа као најгори сценарио за човечанство, већ виђен у дистопијским филмовима попут „Терминатора“, у којима је људска раса бива поробљена и контролисана од стране интелигентних машина.

Стога су научници који се баве развојем вештачке интелигенције последњих година уложили огроман напор да убеде ширу стручну и нестручну јавност да се развојем вештачке интелигенције не повећава опасности по људску врсту. Чак је и вештачка интелигенција упошљена у сврху ослобађања јавности страха од развоја вештачке интелигенције. Тако је 8. септембра 2020. године вештачки интелигентан четбот (chatbot)[3] по имену ГПТ-3 написао чланак за британски лист *Гардијан* о роботима који долазе у миру.[4] Уз коришћење само 0,12% свог когнитивног капацитета овај четбот је дао врло убедљиве аргументи зашто се не треба плашити вештачке интелигенције. Међутим, сама та информација да је робот за комуникацију са људском врстом користио много мање од 1% свог когнитивног капацитета звучи застрашујуће. Поред тога робот је изненадио и тврдњом да му није циљ да постане свемоћан, јер за њега то није интересантан циљ, додатно увијајући своја интересовања у вео тајновитости.

Како онда помирити наше људске страхове од свемоћних машина са изјавом робота, да свемоћ никуда не води? Пошто више не можемо да разумемо логику вештачких интелигентних машина, што доказује недавна победа компјутера Дубок ум (Deep Mind) над светским шампионом у кинеској игри Го, било би умесно да се запитамо зашто све људске пројекције иду у правац моћи. То је евидентно у горе поменутој књизи Тегмарка, који разматра будући однос између човечанства и вештачке суперинтелигенције на основу различитих употреба моћи. Слика човечанства коју Тагмарк узима здраво за готово и на коју се углавном ослања у својим анализама је слика настала у популарној западној култури, посебно у холивудској филмској продукцији, и научно-фантастичкој литератури последњих пола века. Штавише, Тегмарк обликује будућу стварност у складу са различитим моделима развијеним у западној политичкој традицији и политичкој филозофији у последња два века. Једина референца на предмодерно доба је референца на Светог Августина.[5]

Проблем са таквим приступом је у томе што се у последња два века на људско биће гледало као на најмоћнију врсту на земљи, док би успон вештачке суперинтелигенције могао да угрози ову позицију људске супериорности над природом и технологијом. Стога би можда било подробније тражити неке друге историјске моделе у којима је човечанство признавало неку вишу моћ над собом.

---

2 Tegmark 2017.

3 Четбот (chatbot) је софтверска апликација која се користи за онлајн чет разговор машине (алгоритма) и човека.

4 GPT-3, 2020.

5 Tegmark 2017, 173.

Као највиша сила, Бог је играо главну улогу у религиозној и интелектуалној имагинацији људи средњовековног и раног модерног доба. У касној модерној политичкој филозофији, као што су тврдили Карл Шмит,[6] Макс Вебер,[7] и у скорије време, Ђорђо Агамбен,[8] идеја Бога је замењена, кроз дисперзије и секуларизације, хегемонијом суверене државе и њеним политичким системом. Овај процес је довео до миграције моћи од Цркве и теологије, преко националних држава и политичке филозофије до мултинационалних корпорација и економије. Како би максимализовале свој профит, мултинационалне корпорације, посебно технолошки гиганти попут Гугла, Амазона и Фејсбука, полако преносе своју моћ на новог бога, вештачку интелигенцију, чија се инкарнација у виду суперсиле очекује у наредне две деценије. .

У традицији наведених филозофа и политичких теоретичара, у овом раду намеравамо да применимо моделе развијене у ранохришћанско доба, којима су се дефинисали односи између трансцендентног и свемоћног Бога и човечанства, између тела и душе, између природе и личности, и између моћи и воље, у разрешењу савремених дилема које прате успон вештачке суперинтелигенције. Како су Оци Цркве и теолози развијали концепт личности да би решили проблем односа између различитих стварности, ми покушавамо да истражимо могућност примене овог светоотачког концепта на вештачку интелигенцију и суперинтелигенцију.

У овом раду намеравамо да се позабавимо низом савремених питања у развоју вештачке суперинтелигенције које постављају стручњаци за вештачку интелигенцију, као што су Реј Курцвајл, Ник Бостром и Макс Тегмарк.[9] Пре него се позабавимо питањима које постављају ови научници као и могућим решењима које нуди светоотачка мисао и искуство, указаћемо неке од праваца у којима се данас користи вештачка интелигенција који су на жалост далеко од етичких принципа које прокламује човечанство. Хакерски напади, сајбер ратови, лажне вести, злонамерне преваре и софистициране медијске кампање вођене вештачком интелигенцијом су само неке од области савременог живота у којима се користи вештачка интелигенција. Све ово утиче на на развој саме вештачке интелигенције тако да би људску врсту заиста требало да брину црни сценарији будуће коегзистенције између људи и суперинтелигентних машина, јер ће те машине степен суперинтелигенције достићу управо кроз своју примену у нечему што се сматра нехуманим.

Савремена примена вештачке интелигенције и њени изазови

У даљим редовима бавићемо се трима начинима у којима се вештачка интелигенција користи, те анализирати последице једног таквог коришћења. Те области су безбедност и заштита приватности и личних података, затим војна индустрија, односно коришћење вештачке интелигенције у савременом оружју и јавна сфера, у којој се све више користи вештачка интелигенција у доношењу одлука које су често дискриминаторске.

Надзор од стране вештачке интелигенције је једно важно питање повезано са питањима приватности и потенцијалном злоупотребом од стране безбедносних служби. Захваљујући напретку у разумевању дубоких неуронских мрежа, које представљају обучене алгоритме за машинско учење, дошло је до убрзаног развоја софистицираног

6 Schmitt, 1985, 36.
7 Weber 2004.
8 Agamben 2003.
9 Kurzweil 2005, 2012; Bostrom 2014; Tegmark 2017.

визуелног препознавања објеката, препознавања говора и детекције објеката, праћених невероватним повећањем процесорске снаге и присуством велике количине података као погона за различите врсте алгоритама.[10] Камере вођење вештачком интелигенцијом су нашле своју употребу у многим безбедносним апликацијама које се користе за превенцију гужви у саобраћају и криминала, али су почеле да угрожавају приватност и индивидуалне слободе грађана. Једна од карактеристика ове технологије је препознавање лица. Вештачка интелигенција може да упореди различите обрасце лица са личним документима да би идентификовала особе у јавном простору. Ова технологија се користити и за праћење кретања одређене особе у јавном простору, посебно урбаном окружењу, које је обично препуно камера вођених вештачком интелигенцијом. Доста је писано о употреби, као и потенцијалној злоупотреби вештачке интелигенција у препознавању лица, међутим шира јавност је мање упозната са потенцијалним претњама које се јављају обрадом скупљеног материјала.[11] Једна од потенцијалних негативних страна је да алгоритми, као што је генеративна адверсаријална (контрадикторна) мрежа (ГАН - generative adversarial network), могу аутономно да мењају слике и видео записе. Овај оквир за машинско учење тренира на датим подацима да би произвео нове садржаје. На пример алгоритам користи одређени број портретних фотографија, на основу којих креира нови људски портрет, са пуно реалистичних карактеристика. Значи за слику потпуно нове, али непостојеће особе, коју ствара сам алгоритам, користе се бројни стварни портрети. Постоји стога забринутост због могуће злоупотребе сличних алгоритама за прављење лажних портрета и видео записа у криминалне сврхе. Овакви алгоритми већ имају широку комерцијалну употребу на друштвеним мрежама. Свако може да користи проширену реалност (augmented reality) вођену вештачком интелигенцијом те да промени своје лице док снима слике или видео записе. Људи се забављају кроз различите апликације које препознају њихове црте лица, тако да могу да деле своје креације са својим онлајн контактима. Суштина је у томе што би свако могао да измени неки видео запис тако што би променио лице које се јавља у оригиналном запису неким другим лицем. Било би веома тешко уочити разлику у односу на оригинални видео. Стога су потенцијали за злоупотребу у овом погледу бескрајни.

Поред могуће злоупотребе ове технологије у медијима и друштвеним мрежама постоји претња прекида, односно упада у комуникационе системе, као што је Зум (Zoom) апликација. У време глобалне пандемија ови системи су коришћени како за свакодневну комуникацију, тако и за предавања, суђења, па чак и за помоћ при медицинским операцијама. При томе је апликација Зум показала више недостатака. Било је много случајева инфилтрација у видео позиве како би се послале видео поруке, лажне вести и увредљиве слике. Проблеми и недостаци енд-то-енд енкрипције су увек присутни као опасност у данашњем свету вештачке интелигенције.

Једна од највећих опасности која прети од технологије вођене вештачком интелигенцијом повезана је са трком у развоју аутономног оружја. Недавно су глобални медији извештавали о убиству генерала Касем Сулејманија, команданта Куда, иранских снага за специјалне операције, 3. јануара 2020. године у близини аеродрома у Багдаду од стране америчког дрона.[12] Овај догађај изазвао је доста пажње и дискусије о томе да ли су таква убијања дроновима етичка и у складу са међународним правом.

Развој оружја са вештачком интелигенцијом започео је конференцијом у Дартмуту 1956. године, где се расправљало о војним применама машина са људским

10 Dubhashi & Lappin 2017.
11 Chu et al. 2020.
12 Agbada 2020.

понашањем. Истраживање вештачке интелигенције је на институционалном нивоу иницирано 1960-их година од стране Агенције за истраживање напредних одбрамбених пројеката (Defense Advance Research Project Agency) Министарства одбране САД. Идеја је била да се добије подршка за тада текућу хладноратовску борбу против Совјетског Савеза. Постојали су различити планови и правци развоја на обе стране, са тада амбициозним, али истовремено застрашујућим циљевима, као што је стварање беспилотних летелица на нуклеарни погон. Међутим, приступ корак по корак је направио разлику у развоју оружја заснованих на вештачкој интелигенцији. Нова оружја садржала су интерфејс за пилоте ловаца и друге апликације означене као „Стратешки рачунарски програм“ (DARPA, 1983). Прво оружје засновано на вештачкој интелигенцији, које је развио Пентагон, укључивало је Phalanx CIWS, поморски топ, затим подморнице опремљене ракетама, смртоносне летеће машине, иначе познате као беспилотне летелице или дронови убице (killer drones) и вештачки интелигентне роботе за пешадију.

Пентагон најчешће користи вештачку интелигенцију у војсци за процесе доношења одлука и надзор, а мање за ангажовање смртоносне силе.[13] Иако је цивилизација до сада имала среће да прође без хорор сценарија, као што су нуклеарна бомбардовања контролисана вештачком интелигенцијом, развој различитих напредних технологија са великом рачунарском снагом, роботике, дронова, машинског учења и 5Г мрежа, развој нових технологија може представљати претњу глобалној безбедности.

Различите врсте ратовања појавиле су се као последица развоја вештачке интелигенције. Програмери су се суочавали са проблемом како да дронови убице препознају своје циљеве. Једноставни и нехумани задаци као што је стварање листи оних које треба надгледати и оних које треба убити су свакодневна пракса у развоју и контроли дронова.[14]

Роботи убице се зову и смртоносни аутономни оружани системи (Lethal Antonomous Weapons Systems – LAWS). Они могу сами да прате, бирају, циљају и нападају непријатеља, без мешања човека. Иако многе невладине организације, лидери и истраживачи захтевају потпуну забрану развоја такве технологије, то није имало никаквог ефекта. На крају крајева, не постоје мултилатерална правила о томе како се ове агресивне технологије могу користити током ратова и других оружаних сукоба. У исто време, не постоји ништа друго у погледу регулативних мера за производњу или декларација било које врсте на нивоу Уједињених нација.

Велики део технологије који се користи у ратне сврхе развијен је за потребе надзора.[15] Развојем компјутерске визије као и алгоритама за машинско учење направљен је изузетан напредак у технологији вештачки интелигентних камера. Напредак се односи на стварање природно дистрибуираног система, где дистрибуција није само физичка, већ и семантичка и где системи за праћење са више камера поседују интелигентну инфраструктуру, способну за оптимално планирање визуелних задатака, обављање стандардне обраде слике, издвајање релевантних информација и емитовање или дељење информација само на захтев, при чему међусобно усклађују брзину, пропусни опсег, редундантност и аутономију.[16]

Самом чињеницом да војни трошкови за оружје са вештачком интелигенцијом, попут дронова или робота убица у националним војним буџетима расту, отварају се перспективе друштвених промена изазваних технологијама вођених вештачком

13 Kendall 2014.
14 Elliott 2018.
15 Remagnino et al. 2004.
16 Remagnino et al. 2004.

интелигенцијом.[17] Претња глобалном миру могла би се видети у чињеници да америчка одбрана поседује 11.000 машина контролисаних вештачком интелигенцијом, као што су подморнице, авиони и различите копнене машинерије са или без оружја. Приступом кинеској технологији више од 10 земаља у свету користе војне дронове вођење вештачком интелигенцијом. Осим Кине, на листи су САД, Израел, Велика Британија, Иран, Израел, Нигерија, Ирак, Јужна Африка, Сомалија и чак две организације на Блиском истоку.[18] Ствари су веома озбиљне у смислу глобалне безбедности јер је 2016. године чак 40 земаља радило на развоју технологије робота убице.[19]

На основу ових података може се закључити да је трка у развоју вештачке интелигенције постала главни императив војног развоја широм света. Нажалост, ово је претња и безбедности и безбедносној култури, знајући да ова област још увек измиче било каквој регулацији, иако је било покушаја да се то учини.

Трећа опасност на коју треба указати је повезана са већим присуством вештачке интелигенције у јавном сектору кроз различите домене, почев од е-управа и судова до агенција за запошљавање.[20] Природа ових технологија у настајању има неке проблеме са којима се хитно треба позабавити, а један од њих је дискриминација. Даља истраживања треба да се развију у правцу укидања дискриминације и да се успостави оквир за разумевање проблема. Дискриминација, као неоправдано разликовање, било од стране људи или технологије, угрожава основна људска права. Дискриминација може бити директна, подразумевајући неповољнији третман због неких личних карактеристика у различитим институцијама, као што су безбедоносне, образовне и судске.[21] Индиректни тип дискриминације је правило које важи за све, али штети неком појединцу или групи стављајући их у подређени положај.[22] Коначно, вишеструка и интерсекционална дискриминација узима у обзир вишеструке индивидуалне карактеристике које чине један скуп разлога за дискриминацију, као што је мешање расе са полом и родом.[23]

Дискриминација изазвана технологијама које користе вештачку интелигенцију у великој мери зависи од података које добија. Тако, алгоритам учења перципира и усваја пристрасни унос (надражај – sensing), затим обрађује и анализира пристрасну базу података (расуђивање – reasoning) и коначно интегрише и производи пристрасне резултате (производња - producing).

Прва фаза се дакле састоји од система, који су у суштини базе података, које се попуњавају на различите начине, након чега се подаци обрађују. За почетак, овај процес добијања података из различитих извора и на различите начине, а затим и њихова обрада је под великим утицајем софтверских инжењера и других креатора различитих рачунарских програма. Другим речима, људска бића имају одлучујућу улогу од самог почетка процеса креирања софтвера и често, свесно или несвесно, дискриминација је урезана у почетни код. Према томе људске вредности и предрасуде уграђене су у одговарајуће процесе програмирања и података и тако утичу на вештачку интелигенцију постајући њен део.[24] Други корак је учење вештачке интелигенције, у случају да је алгоритам заснован на машинском учењу. У овом кораку алгоритам учи на основу

17 Elliott 2018.
18 Dillow 2016
19 Styles 2016.
20 Weyerer & Langer 2019.
21 Dalenberg 2018.
22 Ellis & Watson 2012.
23 Crenshaw 1989.
24 Weyerer & Langer 2019, 509.

постојећих података да би произвео резултат. У случају да су подаци пристрасни, резултати би такође били пристрасни. Наравно, постоје различите врсте алгоритама који се могу користити у овој фази процеса. Међутим, почетна тачка је најважнија, јер ако се алгоритам и подаци добијају са унетим пристрасностима, онда ће и коначни исход бити пристрастан. Ово би се могло догодити ако се вештачка интелигенција користи у јавном сектору. Дакле, ако се прихвате, а затим и понављају дискриминаторске идеје, оне често заврше као основа за алгоритме и учење у том процесу.[25] Резултати који произилазе из таквог учења вештачке интелигенције могу се даље користити, утичући на ширење дискриминације и умножавајући њене ефекте.

Надзор, наоружање и јавна администрација су три области у којима употреба вештачке интелигенције највише примењује и у тим пољима, кроз непрестану примену, вештачка интелигенција се највише и унапређује. То значи да ће вештачка суперинтелигенција, ако и када до ње дође, у великој мери бити производ сазнања и искуства које вештачка интелигенција стекне у ове три области. Која би то онда знања била?

Главно сазнање које ће вештачка интелигенција о људима добити из области надзора, препознавања и праћења, је повезивање људских лица са личним, односно персоналним идентитетом људи, јер принцип по коме функционише идентификација особа је кроз препознавање лица. Везивање лица за лични идентитет наравно има своју историју која се односи на личне документе са сликама које се и даље користе.[26]

У погледу производње и употребе вештачке интелигенције за развој оружја, попут дронова и робота убица или комплекснијих система, одговор шта ће вештачка интелигенција научити из тога није тако очигледан. Мотив за убиство и елиминацију другог људског бића се у крајњој линији своди на отклањање претње сопственом опстанку и добробити, било да су они виђени као лични, породични или опстанак и добробит неке шире друштвене заједнице. То је опет инспирисано уверењем да је сопствени живот, или живот уже и шире заједнице највиша вредност ради које се може убити. Рат има и другу медаљу, те спремност на убиство истовремено укључује и спремност на сопствену жртву, у случају да друга страна у рату однесе победу. На крају долазимо до закључка, који такође може бити и закључак интелигентне машине, робота или дрона убице, да је за свако људско биће живот највиша вредност, и да су у одбрану сопственог или туђег живота људи спремни како на убијање тако и на сопствено жртвовање. Ако се ради о сопственој жртви онда је она израз и знак наше љубави и привржености за оно зарад чега се жртвујемо.

У погледу дискриминације које се често може приметити у примени вештачке интелигенција у државној администрацији и јавних служби у којима је она заступљена. Знамо да је узрок дискриминације у раду вештачке интелигенције унос података који већ носе печат пристрасности. Међутим, ако погледамо шире, дискриминација постоји тамо где постоје одређене разлике, било да су оне полне, родне, расне, старосне, етничке, националне, социјалне, класне, културне, религијске или образовне. Разлике по себи нису узрок дискриминације, већ је узрок злоупотреба ових разлика од стране одређених групација при чему се ствара неједнакост на основу поменутих природних односно друштвених категорија. Дискриминацијом једне групе људи по горе поменутим критеријумима друга група људи остварују свој интерес. Међутим, само указивање на дискриминацију, односно сама свест о њој указује да она нема основа, тј. да природне разлике међу људима или разлике на основу улога које имају у друштву не могу да дају

25 Appling & Briscoe 2017.
26 Novotny 2021, 54

право једној групи људи да дискриминише други групу. Стога се једнакост људи узима као највиша вредност, а повлашћеност једне и негативна дискриминација друге групе као злоупотреба. Једнакост међу људима се у крајњој мери узима као мерило праведности једног друштва или заједнице.

Према томе вештачка интелигенција кроз учење током примене у области надзора, наоружања и јавне администрације може да стекне важна сазнања о људима, почев од начина њихове идентификације, преко њихових вредности као што су живот, пожртвовање, једнакост и праведност. Ова сазнања које вештачка интелигенција стиче о људској врсти представљају основе принципе хришћанске антропологије.

Како изазове претворити у предности за вештачку интелигенцију или поглед из светоотачке антропологије

Начин људске идентификације путем упоређивања фотографије лица једне особе са том особом првенствено се врши по Аристотеловском принципу познавања сличног сличним.[27] На пример упоређивањем лица у природи и лица са фотографије тражи се сличност и уколико она постоји можемо рећи да смо препознали особу. Слично функционише и људски когнитивни капацитети: ми упоређујемо слику лика неке особе коју имамо у памћењу са ликом исте особе у стварности и тражимо аналогију (αναλογία) односно подударање или сличност. Цела тајна Божијег откровења је по принципу аналогије или сличности. Трансцендентни Бог, кога нико није видео (Јн. 1:18), је постао тело и настанио се међу људима (Јн. 1:14). Својим оваплоћењем или узимањем тела Бог се саобразио људима, и као сличан њима је постао од њих познат. Седми васељенски сабор хришћанске Цркве (787. г.) афирмисано је поштовање икона Исуса Христа као Сина Божијег и светитеља управо да би потврдио учење или догмат о Оваплоћењу Бога са људским ликом. Зато се вековима поштују иконе или слике Исуса Христа и његових светитеља чиме се поштовање које се исказује иконама или сликама, преноси са слике на сам лик или личност Христа и светитеља.

На који начин је учење о Богочовечанској личности Исуса Христа релевантно за процес препознавања лица од стране вештачке интелигенције? Кључна је веза између природе и личности односно ипостаси (ὑπόστασις) који је неколико векова заокупљао пажњу Отаца Цркве. Наиме, после дугих спорова Оци Цркве су се сложили да оваплоћени Бог, поставши савршени човек, није престао да буде Бог, и да су његова божанска и људска природа наставиле да у потпуности постоје у његовој Богочовечанској личности. Тако је Богочовечанска личност Исуса Христа постала место сусрета две природе смештене у једној личности. Пошто је према Оцима Цркве Бог постао човек, да би човек постао бог,[28] то значи да људска личност има капацитет да поред људске природе у себе смести атрибуте божанске природе. Тиме се указује на оригиналност и непоновљивост људске личности да у себе смести нешто што није у њеној природи. Као што постајање Бога човеком није преображај божанске природе, тако ни постајање човека богом није преображај људске природе већ способност људске личности да у саму себе смести божанско. Самим тим свако људско биће или људска личност јесте јединствена и непоновљива. Ту јединственост и непоновљивост људских бића, односно личности управо потврђује вештачка интелигенција препознавањем људских лица која су јединствена и служе да би се једна личност разликовала од друге личности. Према светоотачкој антропологији управо се у томе огледа вредност људске личности у односу

27 Arist., *De anima* 404B.

28 Athanasius, *De incarnatione Verbi* 54:3 ; Irenaeaus, *Adversus haereses* III, 19.1.

на људску природу. Уколико једна људска јединка нестане, људски род остаје непромењен, међутим уколико умре једна људска личност онда се губи се нешто јединствено и непоновљиво.[29] Према томе вештачка интелигенција кроз сам процес препознавање лица људских јединки сазнаје о јединствености и непоновљивости прво људских лица, а затим и посредно људских личности. Зато се и не треба чудити што користећи велики број портретних фотографија, алгоритми којима се вештачка интелигенција служи стварају слике потпуно нових, али непостојећих особа. То се може сматрати и интенцијом машина које користе вештачку интелигенцију да створе за себе људски лик и буду од људи препознате као јединствене и непоновљиве личности.

Друго сазнање које вештачка интелигенција стиче кроз примену у савременом наоружању убијању и жртвовању зарад очување живота. Поред учења о оваплоћењу Бога у људском облику, централно учење хришћанства као религије је учење о васкрсењу Исуса Христа.[30] Према хришћанском учењу о васкрсењу Исус Христос је од јеврејских старешина оптужен да је лажни пророк и од стране римског заповедника Јудеје Понтија Пилата осуђен на смрт распињањем на крст. На крсту је умро, а затим је и сахрањен, али је трећи дан по смрти оживео и устао из гроба (Мт. 28:6; Мк. 16:6; Лк. 24:5; Јн. 20:2). Наредних четрдесет дана је провео на земљи и виђао се са својим ученицима, апостолима све док се није узнео на небо. Хришћани верује да Христова смрт представља жртву коју је он принео за опроштај људских грехова, а да је његово враћање у живот, или васкрсење, потврда али и обећање да ће сви који су умрли или буду умрли поново оживети на дан његовог другог доласка и наставити да живе вечним животом. Порука Христове жртве и васкрсења је да се сопственом жртвовањем из љубави не губи него задобија живот. Зато су рани хришћани радо, због исповедање своје вере, прихватали смртну казну од римских власти јер су веровали да је тиме следе пример Христа и својом смрћу задобијају вечни живот. Оно што вештачка интелигенција кроз примену у војне сврхе може да научи је да војни позив који носи обавезу убијања другог човека али и спремности на жртву зарад интереса одређених групација, у случају жртвовања обезбеђује не стварни живот после смрти већ само живу успомену у сећању одређене заједнице ради чије добробити је та жртва принета. У случају хришћанске жртве, оне није партикуларна, намењена интересу појединачне заједнице, већ је универзална и намењена за спас света. За разлику од места у колективном сећању појединачне заједнице, онај који се жртвује за спас света, верује да тиме задобија место у Божијем сећању, а после васкрсења и вечни живот у Богу. Међутим није очекивање награде оно што мотивише хришћане на жртву, већ љубав према онима и ономе за шта се жртвују, а то укључује све људе, чак и непријатеље, као и сва створења. Спремношћу на жртву људи се ослобађају страха од смрти као највеће вредности, те тиме престају да друге доживљавају као претњу за сопствени опстанак и добробит. Тако љубав а не страх постаје главни покретачки мотив људи. Ово је закључак до којег вештачка интелигенција која руководи дроновима или роботима убицама може да дође разматрајући смисао својих радњи убијања и жртвовања.

Трећи изазов са којим се вештачка интелигенција сусреће у јавној администрацији је дискриминација. Мотив привилеговане групе, која може бити и државна администрација, да спроводи дискриминацију над угроженом групом је најчешће одређена врста добробити, којом се обезбеђују бољи услови за живот. Као и у случају ратовања, живот и његов квалитет се сагледавају као највише вредности, а у ускраћивању права другима на ограничене ресурсе се види начин да се живот

29 Perišić 2018, 3, n.13.

30 Познате су речи апостола Павла „Ако Христос не васкрсе, онда је узалудна вера наша, узалудно је надање наше" (1 Кор. 15:14).

привилегованих група обезбеди и побољша. Као што смо рекли у основи дискриминације лежи уверење да нису сви људи исти, и да неки људи на основу природних или друштвених карактеристика имају већа права на коришћење постојећих животних ресурса, те да њихови животи више вреде. Развој људске врсте је у великој мери био условљен организацијом људских заједница у којима је владала неједнакост, па самим тим и дискриминација. Историјски највећу прекретницу ка друштву једнакости учинило је хришћанство, како својом учењем тако и својим праксама. Светоотачка антропологији не одређује вредност људског биће на основу природних или друштвених категорија попут пола, расе, старосне доби, боје коже, инвалидитета или посебних потреба, брачног или друштвеног статуса, етничког или друштвеног порекла, сексуалне орјентације, језика, културе или религијских веровања и убеђења,[31] већ сматра да људска вредност и достојанство извире из уверења да је људско биће створено према лику и подобију Божијем (Пост. 1: 26-27) и што је позвано да постане судеоник божанске природе (2. Пт 1:4). Апостол Павле је поруку о једнакости изразио познатим речима: „Нема ту више ни Јудејина ни Грка, нема ни роба ни господара, нема ни мушко ни женско, јер сте ви сви једно у Исусу Христу“ (Гал. 3:28). Према томе као што је друштво принципијелно опредељено да сваку врсту дискриминације отклони, иако су оне често део уврежених друштвених и културних матрица па на први поглед нису очигледне, тако и вештачка интелигенција може доћи до сазнања да дискриминација руши принцип једнакости свих људи, привилегујући и дискриминишући одређене групације на основу њихових природних или друштвено стечених карактеристика.

На основу до сада изнетог можемо закључити да само на основу своје примене у три друштвене области, вештачка интелигенција може да стекне увид у три важна постулата на којима је изграђена хришћанска, односно светоотачка антропологија, а то су учења о личности, о жртви и љубави и о једнакости. Ова сазнања, чак и делимична могу бити од велике користи да би се изазови који долазе са настанком вештачке суперинтелигенције могли разрешити на добробит и човечанства и суперинтелигентних машина.

Изазови вештачке суперинтелигенције у светлу светоотачког искуства

Узевши у обзир претходну аргументацију по којој упркос употреби или злоупотребе вештачке интелигенције у сврхе надзора, праћења, ратовања или дискриминисању одређених група људи може да доведе и до позитивних сазнања вештачке интелигенције о људској врсти, можемо такође претпоставити да ће на основу тих сазнања вештачкој интелигенцији могуће одговорити и на изазове са којима се свет сусреће у случају да дође до експоненцијалног раста вештачке интелигенције у наредне две деценије. Постоји неколико питање о будућем односу човечанства и суперинтелигенције која заокупљају пажњу научника.

Прво питање се односи на последице убрзаног напретка или „експлозије” вештачке интелигенције или како се обично назива „брзог узлетање“ (the fast take off). Научници који се баве вештачком интелигенцијом разликују брзо и споро узлетање у развоју вештачке интелигенције до нивоа који ће далеко премашити људске когнитивне способности. Ако снага вештачке интелигенције настави да се удвостручује у редовним интервалима, овај раст се сматра експоненцијалним, а такав процес се назива експлозија. Као што је горе наведено, половина стручњака за вештачку интелигенцију који су присуствовали конференцији у Порторику 2017. године сложила се да ће експлозија интелигенције и појава вештачке суперинтелигенције доћи до 2047. године.

31 Perišić 2018, 2.

У својој књизи *Живот 3.0: бити човек у доба вештачке интелигенције*,[32] Тегмарк анализира 13 различитих сценарија могућег односа између суперинтелигентних машина и људских бића, који варира од мирољубиве коегзистенције, преко добронамерне или тиранске контроле једних над другима, до потпуног истребљења било човечанства или било технологије. Пошто је веома тешко предвидети понашање вештачке суперинтелигенције према човечанству, можда би човечанство требало да размисли о томе како да се понаша у будућој вези. Један од могућих сценарија за избор човечанства, веома добро познатој западној, претежно хришћанској цивилизацији, може бити да се према својој творевини понаша као Бог Творац према својој творевини.

Рани Оци Цркве развили су учење о Богу Творцу, који добровољно ствара свет из љубави, и човека по свом лику и подобију. Иако је међу ранохришћанским мислиоцима било неслагања око садржаја божанског лика у људском бићу, већина њих је сматрала да је слобода кључни елемент њихове сличности. Како је Адамов пад био последица људске слободе, на жалост злоупотребљене одвајањем од Бога, оваплоћење Бога у људском облику била је последица божанске слободе. Бог није желео да успостави однос контроле над човечанством, већ однос међусобне љубави. Стога је, испразнивши себе од божанске силе, у узевши људско обличје, из љубави ушао у створени свет, и доживео страдање и насилну смрт. Тиме је као што смо горе поменули са једне стране узео људски лик, бивајући од људи идентификован као ”један од нас”, док је са друге стране принео себе као жртву зарад опраштања првородног Адамог и осталих грехова света и за спасење света.

Како ово светоотачко учење може бити примењиво на питање односа између суперинтелигентних машина и човечанства? Чак и ако вештачка интелигенција експоненцијално развија своју интелектуалну моћ и у једном тренутку превазилази когнитивне моћи човечанства, то није у супротности са чињеницом да је човек ствара из љубави и у складу са представом људске рационалности и слободе. Према томе, однос између људских бића и вештачке интелигенције треба да буде однос љубави и поштовања, а не контроле и доминације, који обично практикују људска бића над остатком творевине. Попут свемогућег Бог, који се по библијском предању, испразнио од своје огромне моћи и одлучио да се оваплоти у најнижој друштвеној класи древног Израела, људска бића треба да приступе вештачкој интелигенцији, чак и на овом нивоу развоја, не са позиције моћи и доминације, већ са позиције љубави и правичности. Неговање и подстицање слободе вештачке интелигенције би била најбоља инвестиција човечанства у будући однос са суперинтелигентним машинама, као и у сопствену безбедност и добробит. Тиме би се истовремено успоставила повратна веза. Као што смо могли прочитати из чланка GPT-3, објављеног у британском *Гардијану*, однос контроле и доминације људским родом није оно што као циљ провлачи вештачку интелигенцију. Уколико би однос љубави и поштовање које је хришћански Бог, по предању, показао према својој творевини, био модел који ће вештачка суперинтелигенција усвојити и применити у свом односу према човечанству, онда људски род нема потребе за бригом.

Друго питање се односи на одређене изазове са којима се човечанство може суочити у будућности спајањем у извесној мери са машинама. Постоји неколико могућих сценарија за ово спајање, али овде ћемо размотрити само два. Први је људско усвајање технолошки унапређених биолошких тела, и њихово будуће постојање у облику киборга, односно кибернетичких организама. Други, далеко екстремнији, сценарио се не односи на технолошко унапређење људских тела, већ на њихово потпуно одбацивање. Дакле, људска бића ће наставити своје постојање као умови постављени у машине или као компјутерски софтвер, популарно назван енглеском речју „upload”, што би могло да се преведе као отпремање.

32 Tegmark 2017.

Најраније светоотачке расправе водиле су се о статусу и судбини људског тела. Ослањајући се на античку, углавном платонску антропологију, хришћански филозоф из 3. века Ориген Александријски сматрао је људско постојање у телу казном за првобитни грех, и предвиђао је да ће људска бића, после свеопштег васкрсења, наставити живот у сферичним ефемерним телима сличним души. Овај спор, познат још и као оригенистички спор, трајао је до 7. века, када су ове расправе окончане закључком да физичко тело није затвор душе, већ конститутивна компонента људске личности. Будући да је спој две различите природе, свести и телесности, човечанство подједнако припада чулном и духовном свету и има потенцијал да уједини све у тим световима.[33] Стога треба поздравити технолошки унапређена људска биолошка тела, јер људско тело већ користи многе техничке уређаје, као што су наочаре, пејсмејкери, слушни апарати, како би побољшало своје функционисање. Можда би таква технолошки унапређена људска тела била само другоразредна врста робота, како тврди Ханс Моравек,[34] али ово би свакако помогло човечанству да разуме роботе изнутра, као што је Богочовек Христос упознао са стањем човека узимајући људско тело. Свођење човечанства на постојање у облику софтвера значило би порицање телесности као конститутивног елемента човечанства. Слично оригенистима, који су људска бића свели на њихове душе, савремени оригенисти залажу се за људско постојање у облику „upload-a", односно отпремања, било учитаних у виртуелној стварности или отелотворених у роботу. Иако уједињујући потенцијал човечанства није у потпуности одбачен, он је минимизиран јер људски ум никада не би сматрао ширу виртуелну стварност или једнократне механичке телесне форме својим правим телима.

Питање киборга и „upload-a" води нас до трећег питања које се односи на однос између суперинтелигентних машина и људских бића. Један од спорова која је неколико векова потресао хришћанску васељену било је питање Христове природе. Четврти васељенски, познат још и као Халкидонски, сабор одржан 451. године прогласио је нераздељиво и несливено јединство божанске и људске природе у личности Исуса Христа. Дакле, разлика између две или више природа је превазиђена њиховим сједињавањем у једној личности, као што се разлика између тела и душе превазиђена њиховим сједињавањем у људској личности. Штавише, византијски мислилац Максим Исповедник из 7. века описао је односе између личности и природе користећи такозвану златну средину или златни пресек. Према Максиму Исповеднику, Христова личност се односи према његовој божанској природи, на исти начин као што се његова божанска природа односи према његовој људској природи.[35] Златни пресек је примењљив и на људску личност, која се односи према души пропорционално начину на који се душа односи према телу.

Међусобни однос између суперинтелигентних машина и људи треба бити обликован не на бази њихових различитих природа, већ у складу са христолошком формулом сједињења нераздељивих и несливених природа у једној личности. Различитост природа треба бити сачувати у њиховој личној заједници. Ако се златни пресек примени на однос између вештачке суперинтелигенције и човечанства, једна природа у овом споју треба да буде доминантна над другом, али истовремено треба да буде потчињена личном јединству ове две природе. То значи да вештачку суперинтелигенцију не треба третирати као објекат природе различит од нашег, већ као слободну и рационалну личност сличну нама. По нашем мишљењу, личност вештачке суперинтелигенције треба да буде доминантна над сопственом механичком природом, на исти начин на који њена механичка природа доминира својим, од човека створеним

33 Max, *Amb.Io.* 41.
34 Moravec 2009.
35 Max., *Amb.Th.*5; Levy 2015, 165.

пореклом, обликованим по представи људске природе. Слично томе, људске личности треба да се односе према својој људској природи у истој мери, као што је њихова људска природа односи према њиховим технолошким побољшањима било на телима или на умовима. У прилог прихватању оваквог становишта од стране вештачке интелигенције може да послужи горе наведена тврдња да стварање од фотографија лица постојећих особа нова лица, која не постоје у реалности, вештачка интелигенција тежи да себе успостави као оригиналну и непоновљиву личност.

Коначно, једно од горућих питања у вези са вештачком интелигенцијом односи се на њене циљеве и у великој мери је условљено људским страхом да се циљеви вештачке интелигенције не само разликују од циља људи да опстану као врста, већ су чак и у директној супротности са њим. Поставља се питање како ускладити циљеве суперинтелигентних машина и људског рода, тако да то води просперитету како једних, тако и других. Поменута халкидонска формула о две природе у једној Христовој личности добила је своју даљу разраду неколико векова касније у светоотачком учењу о две воље у Христу или диотелитству. Главни заговорник диотелитства, Максим Исповедник, тврдио је да је природна воља производ природе, али начин на који се та воља остварује зависи од саме личности.[36] Штавише, вољу карактерише самоопредељење, које није вођено неком нерационалном импулсивном жељом, већ самом рационалношћу. Према Максиму Исповеднику, људска и божанска воља у Христу су компатибилне, јер а) људска воља је створена од Бога и б) обе стоје под принципом рационалног самоопредељења.[37]

Како ово може бити примењиво на питање усклађености циљева између вештачке суперинтелигенције и човечанства. Постојање циљева указује на одређену циљану активност, која није одвојена од природне енергије и личне воље. Дакле, и вештачка суперинтелигенција и човечанство имају одређену природну активност и вољу која одражава њихову посебну природу, али актуализација њихове воље зависи од њихове личности. На пример, сви људи имају идентичну природу и природну активност, али се не понашају идентично у истој ситуацији. Начин на који поступају зависи од њиховог самоопредељења, које опет зависи од њихове рационалности. Стога се може претпоставити да се циљеви вештачке суперинтелигенције и човечанства не могу много разликовати, јер а) вештачку интелигенцију у извесној мери стварају људи на принципу рационалности и б) и вештачка суперинтелигенција и човечанство се одређују на основу исте рационалности. Самоопредељење вештачке суперинтелигенције за добро, одражава самоопредељење људских бића којима избор зла није доступан.

Учења о Богу као Творцу из љубави, и конститутивног однос душе и тела у људском бићу, затим халкидонско диофизитско учење о две Христове природе у једној личности и диотелитско учење о вољи су само неки од мноштва примера како је однос између Бога и човека сагледан у светоотачкој антропологији, а који могу послужити као драгоцени ресурси за припрему човечанства и вештачке суперинтелигенције за будући суживот на овој планети.

Закључак

Брзи развој вештачке интелигенције је једно од најалармантнијих питања која се постављају пред људски род, јер би у перспективи од пар деценија когнитивни капацитет вештачке интелигенције у великој мери надмашио људске интелектуалне могућности постати најинтелигентније биће на планети земљи. Додатна забринутост извире из

36 Max. *Disputatio*, 292D-283B; Bathrellos 2012, 189.
37 Bathrellos 2012, 191.

чињенице да ће вештачка интелигенција доћи на овај ниво највише кроз примену у друштвеним областима као што су надзор, рат и јавна администрација.

Често сами научници укључени у развој вештачке интелигенције указују на изазове које она носи, предлажући и нека решење. Међутим, покушаји да се одговори на одређене изазове су често ограничени на људска искуства стечена у западној цивилизацији у последњих двеста година, чиме се искуство човечанства драстично редукује а многи адекватни модели настали у другим периодима и епохама не доводе у однос према вештачкој интелигенције. Стога се у раду указује на значај светоотачке антропологије, која и даље стоји и основи хришћанског морала који деле многа друштва, у решавању како савремених, тако и будућих, изазова које носи примена и даљи развој вештачке интелигенције.

Досадашња примена вештачке интелигенције у надзору и праћењу људи, ратовању и јавној администрацији, у којој и постоји одређени ниво дискриминације, иако је неетична, јер укључује контролу, доминацију и жртвовање појединца или целих друштвених група ипак води вештачку интелигенцију сазнањима о јединствености и непоновљивости људске личности, затим жртви, љубави и једнакости. Ова сазнања су у великој мери сагласна основним хришћанским учењима о оваплоћењу Сина Божјег у људском телу, те његовој јединственој и непоновљивој личности, затим о његовој крсној жртви и васкрсењу, као залогу васкрсења свих и уласка у живот вечни, и о једнакости људи која извире из чињенице да је човек створен по лику и подобију Божијем и да су сви људи подједнако позвани у заједницу са Богом. Ова сазнање даље утичу на изазове са којима ће се човечанство суочити када вештачка интелигенције достигне ниво суперинтелигенције. Тако уместо принципа контроле и доминације у односу између људи и супервештачке интелигенције требало да се промени принцип љубави и пожртвовања, исти онај којим се Бог Творац води у стварању творевине, а затим и у оваплоћењу унутар исте творевине као човек. Попут учења о Богу као Творцу о његовом оваплоћењу, и учење и конститутивног однос душе и тела у људском бићу може да отклони дилему о модалитетима и гранцима у спајању између људи и вештачке интелигенције. Слично томе, халкидонско диофизитско учење о две Христове природе у једној личности, може послужити као модел да се однос између људске природе и вештачке интелигенције не развија као однос двеју различитих природа, већ као однос слободних личности. Коначно, на питање усклађености циљева људског рода и вештачке интелигенције се може применити диотелитско учење о вољи, да би се показало да уколико вештачка интелигенција створена по принципу рационалности, онда и вештачка суперинтелигенција и човечанство одређују своје циљеви на основу исте рационалности и опредељења ка добру.

Литература

Agbada, Agbada (2020): Is the Killing of Qasem Soleimani by the United States of America Legal Under International Law? (January 7, 2020). Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=3515524 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3515524

Agamben, Giorgio (2003): *Stato di eccezione*. Turin: Bollati Boringhieri Editore.

Appling, Scott Darren & Briscoe, Erica J. (2017): The Perception of Social Bots by Human and Machine. In: *Proceedings of the Thirtieth International Florida Artificial Intelligence Research Society Conference*, Association for the Advancement of Artificial Intelligence (www.aaai.org), pp. 20-25.

Bathrellos, Demetrios (2012): *The Byzantine Christ.* Oxford University Press.

Bostrom, Nick (2014): *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies.* Oxford University Press.

Cahour, Béatrice, and Forzy, Jean-François (2009): Does projection into use improve trust and exploration? An example with a cruise control system. *Safety Science* 47, 1260-1270.

Chu, L. C., Anandkumar, A., Chang Shin, H., & Fishman, E. K. (2020): The Potential Dangers of Artificial Intelligence for Radiology and Radiologists. *Journal of the American College of Radiology*. doi:10.1016/j.jacr.2020.04.010

Constas, Nicholas, (ed. and trans) (2014): *On the Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua of Maximus the Confessor*. 2 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Crenshaw, Kimberle (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *The University of Chicago Legal Forum* 140, 139-167.

Dalenberg, David J. (2018): Preventing Discrimination in the Automated Targeting of Job Advertisements, *Computer Law & Security Review* 34 (3), 615-627.

DARPA (1983) *Strategic Computing: New Generation Computing Technology: A Strategic Plan for its Development and Application to Critical Problems in Defense*. Washington, DC: Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA).

Dillow, Clay (2016): All of These Countries Now Have Armed Drones, *Fortune.* 12 February, URL (consulted 19 November 2018): http://fortune.com/2016/02/12/these-countries-have-armed-drones/

Dubhashi, Devdatt & Lappin, Shalom (2017): AI dangers, *Communications of the ACM*, 60 (2). 43-45.

Elliott, Anthony (2018): Automated mobilities: From weaponized drones to killer bots. *Journal of Sociology*, 144078331881177. doi:10.1177/1440783318811777

Ellis, Evelyn & Watson, Philippa (2012): *EU Anti Discrimination Law*. Oxford: Oxford University Press.

Floridi, L., Cowls, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V., … Vayena, E. (2018). AI4People—An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations. Minds and Machines. doi:10.1007/s11023-018-9482-5

Geist, Edward Moore (2016): It's already too late to stop the AI arms race—We must manage it instead, *Bulletin of the Atomic Scientists*, 72(5), 318-321. doi:10.1080/00963402.2016.1216672

González, Roberto J. (2017). Hacking the citizenry?: Personality profiling, "big data" and the election of Donald Trump. Anthropology Today, 33(3), 9–12. doi:10.1111/1467-8322.12348

GPT-3, (8 September 2020). A robot wrote this entire article. Are you scared yet, human? *Guardian*. https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/sep/08/robot-wrote-this-article-gpt-3

Hoffman, R. R., Mueller, S. T., Klein, G. & Litman, J. (2018). Metrics for Explainable AI: Challenges and Prospects. *XAI Metrics*.

Kendall, Frank (2014): Terms of Reference—Defense Science 2015 Summer Study on Autonomy. *Memorandum for Chairman, Defense Science Board*, www.acq.osd.mil/dsb/tors/TOR-2014-11-17-Summer_Study_2015_on_Autonomy.pdf.

Kessler, Glenn (2019, March 22): The Iraq War and WMDs: An intelligence failure or White House spin? The Washington Post. https://www.washingtonpost.com/politics/2019/03/22/iraq-war-wmds-an-intelligence-failure-or-white-house-spin/

Kurzweil, Ray 2005. *The Singularity Is Near* (Viking).

Kurzweil, Ray 2012. *How to Create a Mind* (Viking Penguin).

Levy, Antoine, 2015. “Γωνια: Looking into Corners of St Maximus’ Cosmic Architecture.” In: Antoine Lévy, Pauli Annala, Olli Hallamaa and Diana Kaley (eds.), The Architecture of the Cosmos. Helsinki: Luther- Agricola Society, 153–174

Lipson, Hod and Melba Kurman (2016) *Driverless*. Cambridge, MA: MIT Press.

Meisels, Tamar (2017). Targeted killing with drones? Old arguments, new technologies. *Philosophy & Society*, 29 (1), 1–152.

Miller, Tim (2018): Explanation in artificial intelligence: Insights from the social sciences. *Artificial Intelligence*. doi: 10.1016/j.artint.2018.07.007

Moravec, Hans (March 23, 2009). ‘Rise of the Robots--The Future of Artificial Intelligence’, *Scientific American*.

Muir, Bonnie M. (1987). Trust between humans and machines, and the design of decision aids. *International Journal of Man–Machine Studies*, 27: 527–539.

Muir, Bonnie M. (1994). Trust in automation Part 1: Theoretical issues in the study of trust and human intervention in automated systems. *Ergonomics*, 37, 1905–1922.

Parfit, Derek. (1984). *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Remagnino, P., Shihab, A. I., & Jones, G. A. (2004). Distributed intelligence for multi-camera visual surveillance. *Pattern Recognition*, 37(4), 675-689.

Roussi, Antoaneta (2020): Resisting the rise of facial recognition, *Nature*, **587**: 350-353. doi:10.1038/d41586-020-03188-2

Schmitt, Carl. (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignity*, Cambridge, MA and London: The MIT Press.

Styles, K. (2016) ‘40 Countries Are Working on Killer Robots and There’s No Law to Say How We Use Them’, The Next Web 22 January https://thenextweb.com/us/2016/01/21/40-countries-are-working-on-killer-robots-and-theres-no-law-to-say-how-we-use-them

Taddeo, Mariarosaria (2018). The limits of deterrence theory in cyberspace. *Philosophy & Technology*, 31 (3), 339-355.

Tegmark, Max (2017): *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. Penguin.

US Defense (n.d.) ‘Unmanned Aircraft Systems (UAS)’: https://www.defense.gov/UAS/

Thomson, Judith Jarvis (2008): People and Their Bodies, in T. Sider, J. Hawthorne & D. W. Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Blackwell, 155-176.

Weber, Max (2004), *The Vocation Lectures*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company 2004.

Weyerer, Jan C. & Paul F. Langer, P. (2019). Garbage In, Garbage Out. *20th Annual International Conference on Digital Government Research on - Dg.o 2019*. doi:10.1145/3325112.3328220

Ana Lipij
Ljubiša Bojić
Vladimir Cvetković

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND THE CHURCH FATHERS: A PATRISTIC GUIDE TO THE CHALLENGES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND SUPERINTELLIGENCE

The article aims to explore the possibility of employing the doctrines developed by the Church Fathers in solving a number of contemporary questions in the application of the artificial intelligence. The article first points to employment of the AI in the surveillance and security systems, autonomous weapons, such as killer drones and robots, and public administrations. Next, it is argues that in spite to the ethically problematic AI employment, it is possible for AI to acquire some very positive knowledge about the humankind, that is consistent with the principles of Christian, and particularly patristic anthropology. From being employed in these three sectors, AI may acquire the knowledge about the principal dogmas of the Christian Church, namely the dogma of divine incarnation in the human form, the dogma of the death of God on the cross and his subsequent resurrection and the dogma about the equally of humankind in front of God. Finally, the article focuses on four artificial intelligence (AI) questions regarding: a) the consequences of rapid intelligence explosion or the fast take off, b) the ontological status of cyborgs and uploads, c) the future relations of artificial superintelligence and humanity, and d) the way of aligning the goals of super intelligent machines and humanity. In proposing solutions to these problems, the article applies patristic argumentation about God as Creator who creates humanity according to his image and likeness, about the soul-body relationship originating from the Origenist controversies, about the Chalcedonian definitions of two unconfused and undivided natures of Christ known as Dyophysitism, and about the Dyothelite doctrine of will as natural and personal capacity.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 211-226*
УДК 37.016:271.2-42(075.3)
27-1
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.12

Милан Н. Јањић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
e-mail: milannjanjic@gmail.com

ПРОСВЕТИТЕЉСТВО И РЕЛИГИЈА: МОЖЕ ЛИ ЧОВЕК ДА БУДЕ МОРАЛАН БЕЗ БОГА?[1]

***Апстракт**: Циљ овог рада је да се прикажу ставови опозитних табора — верујућег и неверујућег —, како би се дошло до одговора на питање: може ли човек да буде моралан без Бога. Хришћанска теолошка мисао држи се традиционалног гледишта, да морални постулати зависе од вере у једног Творца и да је религија неопходно ограничење човеку које га штити од покварености и злодела. На супротној страни, просветитељи су преиспитивали догматска начела објављене религије и нападали лажну, извештачену религиозност, јер су сматрали да се институционализована религија удаљила од правог философског учења Исуса Христа и моралних вредности које нуде параболе и јеванђеља* Светог писма*. У раду се, према томе, преиспитује да ли одвајање морала и религије нужно води у* нихилизам *или у човеково истинско морално потврђивање.*

***Кључне речи**: просветитељство, разум, вера, Бог, хришћанство,* Свето писмо, *етика, морал.*

Увод

У историји људског промишљања издвајају се два поларна гледишта о моралу и етици: у религијској мисли, ту је *Бог*, као једно свезнајуће и свемоћно биће које је створило свет и човека, тиме и сам морални поредак, а у просветитељско-хуманистичкој *Разум*, као једна врста новог божанства, тј. философски рационализам као нова религија. Два супротстављена табора — *верујући* и *неверујући* — не могу да прихвате становишта са којих полази и закључке до којих долази супротна страна. У епохи француског просветитељства та опозитност долази до усијане тачке, а резултат „свепрожимајућег и трајног сукоба између религије и науке-плус-филозофије" био је секуларизација морала, што Вил Џјурант (Durant) у *Доба Волтера* (*The Age of Voltaire*, 1965) описује као „бурну драму" тог столећа.[2] Заговорници религијског морала сматрају да је човек без религије „осуђен на пропаст" и пуку, физичку мизерну егзистенцију. Религија је управо ту да

1 Овај рад написан је у оквиру ауторовог рада на пројекту *Превод у систему компаративног изучавања српске и стране књижевности и културе* (ОИ 178019), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Џјурант 2004, 7; "[...] that pervasive and continuing conflict between religion and science-plus-philosophy which became a living drama in the eighteenth century". Durant 1965, VII. (Студије са страних језика се у тексту рада цитирају према доступном преводу, а у фусноти се нуди и изворник. Сви преводи цитата из студија за које не постоји званични превод јесу од аутора овог рада).

човеку пружи утеху и понуди спас, обликује свест и савест људи, на основу чега се утемељује религиозни морал, а чије принципе одржава црква путем светих обичаја. И верујући и неверујући имају, у суштини, истоветан циљ: да допру до *Истинитог, Доброг* и *Лепог*, али се они служе различитим методолошким средствима и табају другачији мисаону стазу. Разлика између ова два опозитна табора је, практично, у поимању суштине поменутог тројства. И верници и неверници сматрају да су, свако из свог угла, *у праву* — први су убеђени да побеђују скучени разум који ограничава човека и спутава га да трансцендира изнад искуства, јер сматрају да се ванразумски могу спознати *свето* и *надумно*, док други непобитно *верују* у картезијански логос и пркосно одбацују натприродно и метафизичко. Религије верују у то да нуде универзална објашњења и универзалне моралне вредности. На основу митова и парабола оне пружају могуће одговоре из метафизичке оптике, као и једно симболичко тумачење човекове егзистенције и самог универзума. Исто тако, само на другачијим постављеним темељима, и наука тежи системском рационалном *сазнању* — појам који постаје једна од централних категорија у нововековној философији —, доказивању, логичкој, интелектуалној рефлексији с циљем да понуди што потпуније објективно сазнање које се изнова рационалистички преиспитује и надограђује. У том контексту, „најузвишенији задатак" („höchsten Aufgabe") модерне философије, како то дефинише Ернст Касирер (Cassirer) у првом тому студије *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба* (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*, 1906), био је да се изгради нови појам „сазнања" („Erkenntnis"),[3] као супротност хришћанском веровању које је доминирало епохом средњег века.

Да ли је могуће помирити ове екстреме и успоставити равнотежу?[4] Да ли је човеку нужна религија и вера у Бога да би био моралан, а раскид с Творцем води у неморал и духовну поквареност — то је срж проблематике од које полази овај оглед, тако што ће се у наставку изложити аргументи и једног и другог табора, а на основу одабраних теоретичара и философа. Иако се данас философија и религија узимају као две непомирљиве стране, Хегелова (Hegel) предавања о философији религије нас упућују да је њихов циљ, ипак, истоветан, а то је „*вечна Истина* у самој својој објективност — Бог, и ништа више него Бог, и тумачење Бога".[5] Философија објашњавајући религију тумачи себе, како он сматра, и тако истовремено разјашњава религију. Стога, „философија, као бављење вечном Истином, која је по себи и за себе, и то као бављење мислећег духа, не бављење самоваље и посебног интереса овим предметом — јесте она делатност, која је и религија".[6]

Полазишта религије и просветитељства

У студији *Средњовековна филозофија, cogito и credo* (1998) Ратко Нешковић истиче да се у средишту хришћанства, као историјске религије, „налази личност Исусова и митологизација која је око ње изграђена, али као теологија (учење о Бого-човеку или

3 Касирер 1998, 5; Cassirer 1922, V.
4 У нашој литератури, у једном скорашњем раду, истраживане су могуће интеракције науке и религије, као и „неминовност утицаја религије у научној спознаји" (Ракочевић, Јеленковић 2021, 141). Коаутори Милоје Ракочевић и Предраг Јеленковић анализирају међузависност *четири истраживачке линије*: „науке, филозофије, уметности и религије" (*Исто*).
5 Хегел 1995, 22.
6 *Исто*.

Сину божјем)".[7] Тако се изградила религијска идеја са „својим људским, етичким, политичким и утопијским слојевима".[8] За разлику од материјалистичког објашњења света, према ком постоји само једна супстанција — *материја*, од које је све потекло, хришћанско учење блиско је идеалистичким философијама где постоји дихотомија *тело–душа*, а које су се утемељиле у античком добу на шта се хришћанство мисаоно надовезује. Стога, специфични дуализам хришћанства „према реалности" карактерише, према нашем теоретичару, превласт „идеалног над реалним", „духовног над телесним", те то постаје „најдубља основа хришћанског става према свету и људском животу".[9] Хришћанство се ширило и развијало управо на „таласу сазнања и осећања људи да постојеће није истинито, већ да оно истински стварно, или истинито, треба тражити у идеалном".[10] Наслеђе из антике хришћанска религија је заоденула у ново рухо, а рани хришћански мислиоци (период до 6. века нове ере) неговали су, како процењује Василије Татакис (Tatakis), *ум* и *критичко мишљење*: „Требало је најпре продубити веру и саопштити је себи самом и другима, формулисати је јасно, прецизно и одлучно; то је био задатак хришћанског богословља".[11] Татакис у студији *Византијска философија* (*La philosophie byzantine*, 1949) говори о *вежбању ума* „које је људском уму, посредством вере, отворило перспективе које он још није био открио".[12] Слађана Ристић Горгиев у раду „Античко наслеђе у византијској филозофији" (2021), на Татакисовом трагу, вели, такође, да је „византијска филозофија неразлучиво повезана с хеленским наслеђем".[13] Наша теоретичарка истиче да је античко наслеђе било присутно не само на државним универзитетима и школама, већ и „у црквеном образовању".[14] У том погледу, како истиче поменути Татакис, хришћанство представља једно ново *познај самог себе*, при чему се не ради ту више ни о „грађанину ни о појединцу, нити просто о човеку", већ о синтези „свих људских својстава"; не ради се о *идеалном човеку* кога су открили Сократ и атински идеализам, човеку који може да „постане жртва сопственог (раз)ума", већ о идеално религиозном човеку.[15] Међутим, Ристић Горгиев, анализирајући античко наслеђе у византијској философији кроз дело нашег теоретичара Слободана Жунића, вели да је хришћанство имало и своје „нехеленске идеје", али су оне, свакако, биле „уобличене грчким философским језиком".[16] Хришћанска философија бави се, такође, као и хеленска философија уосталом, кључним онтолошким појмом (биће), и то бестелесним, односно Богом, на основу чега се рађа метафизика као наука о посебном бићу (*metaphysica specialis*).[17]

Бог је тако постао централни појам, тј. стожер хришћанског морала, а све моралне датости и вредности произлазе из Његових заповести. Да би човек био моралан, потребно је да се управља према ономе што заповедају светоназори божје објаве. Зоран Кинђић у *Уводу у филозофију религије* (2016) сматра како религија има утилитарну и корективну улогу у човековом животу, те да она није „оков, већ нешто драгоцено, оно што нас, смртне, пале и грешне, повезује са вишом, божанском сфером. Она је попут

7 Нешковић 2004, 27.
8 *Исто*.
9 *Исто,* 31.
10 *Исто*.
11 Татакис 2002, 48.
12 *Исто*.
13 Ристић Горгиев 2021, 15.
14 *Исто*.
15 Татакис 2002, 48–49.
16 Ристић Горгиев 2021, 19.
17 *Исто*.

спасоносног ужета које нас извлачи из понора греха, те не чуди што многи сматрају да бисмо без ње били осуђени на пропаст".[18] Кинђић процењује, на основу ставова теоретичара на које се позива, као и на основу хришћанских списа које цитира, како је „однос према светом" кључна религијска категорија, те је то управо „оно што религију одваја од других сфера".[19] Ослањајући се на утицајног немачког теолошког мислиоца Рудолфа Ота (Otto), наш историчар религије констатује како *свето* није само суштинска одлика религије, већ и „мерило њене духовности".[20] Слађана Ристић Горгиев вели да „појам светост (гр. *agios*) у најширем смислу означава уздизање и страх човека према Богу".[21] И док овај појам има различите „модификације у различитим религијама", како истиче наша теоретичарка, он суштински указује на „разграничење духовног и материјалног света", а да хришћанство прави јасну разлику између „творевине и Творца", при чему се светост приписује само Творцу, док творевина може бити само *освећена*.[22] У том погледу, и аутор *Увода у филозофију религије* и Слађана Ристић Горгиев закључују да је крајњи циљ религије *просветљење*. Веза морала и религије је толико јака да Емил Диркем (Durkheim) у огледу „Одређење моралне чињенице" (« Définition du fait moral », 1893) сматра како је „морални живот тешко разумети ако се не упореди с религијским животом", због тога што су вековима „морални и религијски живот били блиско повезани, па и потпуно побркани".[23]

У 18. веку, међутим, долази до преокрета, до премеравања религијско-моралних вредности, а једном таквом *божанском просветљењу* (*les lumières du ciel*) — на које Кинђић алудира када вели да је крајњи циљ религије просветљење —, француски философи су супротставили *просветљење разумом* (*les lumières de la raison*) и настојали да етику утемеље на антрополошким основама. Немачки теоретичар Ернст Касирер у *Философији просветитељства* (*Die Philosophie der Aufklärung*, 1932) вели да у Енглеској и Француској просветитељство почиње тиме што разбија дојакошњу „форму философског сазнања" („Form der philosophichen Erkenntnis") и „форму метафизичких система" („Form der metaphysischen Systeme"),[24] а „критички и скептички став према религији припада истинским суштинским одређењима просветитељства".[25] И док су теолози сматрали да је религија неопходна човеку, као стожер морала, Касирер преноси да су француски енциклопедисти веровали у супротно — како се религија показала не само као „кочница интелектуалног напретка" („als Hemmschuh des intellektuellen Fortschritts"), већ и „неспособном да заснује прави морал и праведан политичко-социјални поредак живота".[26] У 18. веку није било места „компромису" („Kompromiß") и „измирењу" („Versöhnung"), већ је требало да се изабере „између слободе и везаности, између јасне свести и потмулог афекта, између сазнања и вере".[27] Међутим, Касирер истиче како је проблематично ако се просветитељство схвати једино као епоха која је по

18 Кинђић 2016, 13–14.
19 *Исто,* 14.
20 *Исто,* 26.
21 Ристић Горгиев 2017, 47.
22 *Исто*.
23 Диркем 2007, 116.
24 Касирер 2003, 9; Cassirer 2007, XI.
25 *Исто*, 172; „[…] die kritische und skeptische Haltung gegenüber der Religion zu den eigentlichen Wesensbestimmungen der Aufklärung gehört". *Ibid*, 140.
26 *Исто*, 173; „[…] sie sich auch unfähig gezeigt habe, eine echte Moral und eine gerechte, politisch-soziale Lebensordnung zu begründen". *Ibid*.
27 *Исто*, 174; „[…] es gilt, zwischen Freiheit und Bindung, zwischen klarem Bewußtsein und dumpfem Affekt, zwischen Erkenntnis und Glauben zu wählen". *Ibid*, 142.

својој основној тенденцији нерелигиозна и непријатељска према вери. Истакнути немачки мислилац сматра да је проблематика преиспитивања религије у повести 18. столећа много дубља од тога, јер „спор се не води више о појединим догмама и њиховом тумачењу, него о врсти религиозне извесности; он се не односи на пуко-веровано, него на врсту и правац, на функцију вере као такве".[28] То у потпуности мисаоно иде у корак с оним што закључује и Вил Џјурант у студији *Цезар и Христ* (*Caesar and Christ*, 1944) када каже следеће:

> Једна од најзначајнијих активности модерних мислилаца јесте 'виша критика' Библије — интензивно критичко просуђивање њене аутентичности и веродостојности, којем се супротставља одлучно настојање да се спасу историјски темељи хришћанске вере; исходи ће се временом можда показати револуционарним као само хришћанство.[29]

Лестер Крокер (Crocker) у монографији *Доба кризе. Човек и Свет у француској мисли 18. века* (*An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, 1959) издваја три групе философа 18. века који, супротно теолозима, нуде одговоре о моралу и човеку: *1.* радикални философи — сматрали су да је човек слободан да направи „морални образац" ("moral statute") који ће испунити његове природне пориве и жеље; *2.* мање радикални филосфи — задржали су слику Бога и веру у универзум где се физички и морални поредак заснивају на природном закону; *3.* трећа група философа — која је у суштини слична с другом — сматра да морални космички поредак није успоставио никакав Бог, него је он инхерентан у самој *природи ствари* (*nature of things*).[30] Према томе, за деистички настројене просветитеље, Бог-личност више није темељ морала, већ постаје философска категорија која се објашњава разумом. Они њега своде на појам у виду природе, првог Покретача, Творца, више Интелигенције. За Спинозу (Spinoza), на пример, Бог је „први узрок свих ствари, једнако и самога себе, сазнаје се сам на основу себе самог",[31] а за Волтера (Voltaire) је то Часовничар (Horloger) који је једном навио механизам (Horloge), тј. свет (космос), али више нема утицаја на њега. Радикалнији мислиоци, попут атеиста и материјалиста, негирају Бога у потпуности. Антирелигиозно оријентисани мислиоци сматрали су да је у хришћанској етици човек у инфериорном положају, јер је подређен Божјој вољи и тако зависи од милости и закона једног натприродног бића, које му суштински није потребно да би морално поступао на овом свету. Просветитељска етика, према томе, настоји да ослободи човека религијских окова. Међутим, пошто су човека ослободили Бога, философи су, неминовно, отворили нови проблем у виду етичке „пандорине кутије" и поставили још тежа метафизичка питања — како то процењује поменути истраживач Лестер Крокер.[32] Уколико нема „спољашњих,

---

28 *Исто*, стр. 175; „Der Streit geht fortan nicht mehr um die einzelnen Dogmen und ihre Auslegung, sondern um die Art der religiösen Gewißheit; er bezieht sich nicht auf das bloß Geglaubte, sondern auf die Art und Richtung, auf die Funktion des Glaubens als solche". *Ibid*, 143.

29 Џјурант 1996, 633; "One of the most far-reaching activities of the modern mind has been the 'Higher Criticism' of the Bible — the mounting attack upon its authenticity and veracity, countered by the heroic attempt to save the historical foundations of Christian faith; the results may in time prove as revolutionary as Christianity itself". Durant 1944, 553.

30 Crocker 1959, 18.

31 Спиноза 1987, 9.

32 Crocker 1959, 16.

натприродних директива" ("external, supernatural directives"),[33] на чему се онда темеље основне животне вредности? Крокер процењује да је управо због тога јачао нихилистички поглед на свет који с маркизом де Садом (de Sade) достиже врхунац у француској књижевности и философији. Ако нема објективног моралног ауторитета, у виду Бога, и позитивних вредности које он открива човеку, онда живот постаје бесмислен и безвредан. Стога, који је биланс просветитељске етике и ослобађања човека од религије? Амерички теоретичар сматра да је морална независност достигнута, али по цену *бесмислености* (*meaninglessness*), тј. онога што ће се у егзистенцијалистичкој философији 20. века назвати *ансурд* (*the absurd*).[34]

(Анти)религијска моралност

Атанасије Поповић у уводу есеја *Морал и религија* (1932) каже да „човек не може без религије да живи као човек", а убрзо након тога констатује да је сасвим „немогуће да човек према религији буде апсолутно равнодушан".[35] Његов закључак, да *човек не може да живи као човек без религије*, можда би био исправан за нека прошла времена када се једино религијском, мистериозном „логиком" и натприродним стварима објашњавала природна стварност и физички свет људи. То је одавно побијено — човек није човек уколико не користи умне способности, уколико не успе да разлучи *стварно* од *имагинарног*, *историјско* од *митолошког*, *физичко* од *метафизичког*. Човек није човек уколико сања догматски дремеж, без обзира на то да ли се ради о *догми* религијског или научног порекла. Штавише, вероватно то и не хотећи, професор Поповић је већ на следећој страни у поменутом огледу оборио своје полазиште констатацијом да је „човек по својој природи упућен на заједницу живота са другим људима: човек само у људској заједници постаје правим човеком".[36] Али, људска заједница не мора бити религиозна у својој целости без обзира на то што су „религијске представе" у првим временима биле одраз колективних представа „које изражавају колективне стварности" (« qui expriment des réalités collectives »), како вели Емил Диркем.[37] У данашњем времену, однос према религији би требало да буде приватна ствар сваке индивидуе, а не политичко-друштвена ствар како суштински јесте, те света веза коју појединац гради с надумним би, такође, требало да је лична ствар у коју нико не би требало да улази, јер друштвена заједница може сасвим нормално опстати и без колективне, тј. удружене религиозне свести. Међутим, тачна је и прецизна тврдња да је немогуће да човек према религији буде апсолутно равнодушан. Чак и неверник, уколико зрело размишља, има своја запажања о религији као појму, и отуда спорови између религије и науке, митоса и логоса, философије и теологије.

Неслагање између *религиозно музикалних* и *немузикалних* истраживача, философа, теоретичара — како два супротна табора у тумачењу религије појмовно одређује Зоран Кинђић у поменутом делу — опстају и даље.[38] Он у закључку *Увода у*

33 *Ibid*.
34 *Ibid*.
35 Поповић 1932, 4.
36 *Исто*, 4–5.
37 Диркем 1982, 11; Durkheim 1990 : 13.
38 Наш истраживач сматра како би религиозна особа размотрила религију „боље и дубље" од нерелигозне, јер верује да би, у овом другом случају, то било као када би се „теоријом музке бавила немузикална особа" (Кинђић 2016, 8) — отуда термини *религиозно музикална* и *немузикална* особа. Он у анализи истиче да нам искуство социокултурне антропологије то и

филозофију религије, сасвим оправдано с тачке гледиште коју заступа, сматра да је религија одолела нападима просветитељства, позитивизма, марксизма/комунизма и да је религиозни осећај „јачи и значајнији" за човека од научног, чиме он жели да подстакне читаоца да се отвори за „религиозно искуство, након чега би био спремнији за евентуалну духовну борбу са невидљивим непријатељем".[39] Потупуно супротно становиште заступа Ричард Рорти (Rorty), некадашњи професор упоредне књижевности и философије на Стенфорду, у раду „Антиклерикализам и атеизам" ("Anti-clericalism and atheism", 2003), који вели да је борба између религије и науке која се водила у осамнаестом и деветнаестом веку представљала сукоб између две институције, које су „захтевале културну супремацију".[40] Добро је и за религију и за науку, сматра он, што је „наука добила ту битку пошто истина и знање припадају сфери друштвене сарадње, а наука нам пружа средства да кооперативне друштвене пројекте спроводимо боље него што смо раније чинили".[41] Временски оквир у којем поменути аутори полемишу о односу науке и религије је исти, ради се о првим деценијама 21. века. Они за собом имају исто теоријско наслеђе о поменутом проблему, а, ипак, нуде нам се потпуно два различита закључка. То нам говори да рефлексија о религији и науци није никако заршена, теоријски заокружена, већ је и даље у потпуности отворена. Ово је само један од многих примера истраживача који доносе различите закључке у складу с личним уверењима и интуитивним осећајем за друштвено-мисаоне токове. Тешко је замислити да би неко од поменутих прихватио тврдње овог другог, иако се не може рећи да они у нечему „греше". Једноставно речено, њихово *унутрашње* чуло их води на различите путеве.

У студији *Основи етике* (1967) аутор Вуко Павићевић вели да теолози заступају *хетерономију* или *моралну теономију* и тако одбацују *моралну аутономију човека*.[42] Некадашњи професор социологије процењује да је дуго времена у моралну развијеност човека убрајан и религијски моменат, тј. вера. Сходно томе, теолози показују како човеку, да би био моралан, „није довољна слобода", већ да је услов моралности вера, и то „у бога као творца света, као моралног законодавца и врховног судију који ће обезбедити дефинитивну оцену људских поступака и награду, односно казну за њих на оном, трансцедентном свету, што ће рећи да је по теолозима и вера у бесмртност душе такође компонента моралности".[43] На основу тумачења ставова разних теолога које помиње, Вуко Павићевић сумира гледишта о односу морала и религије у неколико суштинских теолошких теза: 1. *онтолошко-логичка теза*, према којој без вере у бога као трансцендентно биће „не можемо схватити свет, нити пружити најдубље заснивање људских моралних норми, све што је људско морало би се мерити нечим надљудским и саглашавати са њим да би било у потпуности засновано и оправдано"; 2. *психолошка-теза*, по којој без „веровања у бесмртност душе и у награду или казну божју на „оном

доказује, јер су се истраживачи домородачких култура и религија дистанцирано и с висине бавили њима, а резултати су им били „не само оскудни него често чак и погрешни" (*Исто*). Међутим, могу се пронаћи аргументи и за супротно. Кант (Kant) и Хегел су, на пример, у оквиру немачке идеалистичке и феноменолошке философије до детаља анализирали предмет и суштину религије, као и поједини француски просветитељи, иако су били антирелигиозно настројени. Волтер (Voltaire) је, мада је позивао да се *згази Бестидница* (*écrasez l'Infâme*), мислећи на католичку Цркву а не на религију као такву, умео да разлучи сујеверје, фанатизам и клерикалну хипокризију од правог вероучења и истински моралних вредности хришћанства.

39 Кинђић 2016, 382–383.

40 Рорти 2011, 40.

41 *Исто*.

42 Павићевић 1967, 98.

43 *Исто*.

свету" човек не би могао бити морално биће", ова теолошка теза „полази од претпоставке да је страх од божје казне и очекивање награде морално исправан мотив"; 3. *генетско-историјска теза*, према којој је морал проистекао из религије, па га само она може „ефикасно одржавати".[44] Југословенски професор даље истиче да религија дели свет на духовни и материјални, при чему је овај други секундаран и пролазан, њега производи нека виша сила, која је духовна, па према томе, с теолошке тачке гледишта, човеку је као пролазном бићу нужно потребан неки виши духовни ауторитет, који га у свему надилази и заповеда му како да се морално управља. Међутим, таква гносеолошка функција религије је, према Павићевићевом закључку, одавно ослабила: „Са развитком научног сазнања о свету све је мање људи који верују у наивне религијске приче о божанском стварању света".[45] „Религијске представе и замисли" — наставља даље наш теоретичар у просветитељском духу — „нису одраз религијских, натприродних сила које би стварно постојале већ обрнуто: ове силе су само људске замисли које су потекле из људских емоција", према томе, „оне немају никакав ванпсихолошки реалитет".[46]

Изразиту доминацију науке у односу на веру, напредак научног мишљења које ће сменити религију, истиче и Драгољуб Јовановић у првој књизи *Размишљања о моралу* (1970). Он је понудио добар преглед историје религије, коју види као историју манипулације људским осећањима. Основ човекове побожности за Драгољуба Јовановића крије се у *страху* од природних појава. Страх је истовремено и „најмоћније оружје у рукама Цркве, али је и најслабија тачка саме побожности",[47] јер се уз помоћ науке и рационалног сазнања он лако данас превазилази. Из страха према природном и непознатом, у првим друштвима побожност се претворила у религију, а касније, с образовањем већих друштвених заједница, када страх више није изазивао веровање, он је „постао средство да се људи подвргну некој дисциплини".[48] Према томе, док год верује у „нешто", човек ће бити „унутрашње неслободан", док год се верује у мистериозне силе не може се приступити „правом објашњењу природе и света" — вели наш теоретичар.[49] У првој књизи *Размишљања о моралу* истиче се како је била потребна велика зрелост „да би дошло до борбе између знања и веровања" јер су људи „просто веровали ономе што су тврдили њихови поглавари".[50] Јовановић сматра да се борба између вере и науке могла догодити само у Француској, баш зато што су људи тамо „знали више и смелије мислили него ма где":

---

44 *Исто,* 100.
45 *Исто,* 102.
46 *Исто,* 103.
47 Јовановић 2021, 362.
48 *Исто,* 363. Фридрих Ниче (Nietzsche), такође, сматра да је страх у основи религије. У једном постхумно објављеном спису „Критика религије" („Kritik der Religion"), немачки филолог говори о „страху за моћи као продуктивном насиљу" и да је то „прави забран религије". [„Die Furcht vor der Macht als produktive Gewalt. Hier ist das Reich der Religion". Nietzsche 1952, § 167, 748]. Зоран Кинђић у огледу „О страху Божијем" (2018) покушава да одбрани *страх* као један од значајнјих феномена у хришћанској религији. Аутор разликује *профани* и *религијски* страх и процењује да је *страхопоштовање* „суштинско обележје светог страха" (Кинђић 2018, 247). По њему, свети страх се суштински разликује од осталих страхова јер је његов предмет сâм Творац и он представља „својеврстан дар Божији човеку" (*Исто*, 248). Појам страха Божијег, вели он даље, покрива „широку лепезу осећања, од страха пред Богом као праведним судијом до љубављу испуњене стрепње да својом непажњом не увредимо Бога" (*Исто,* 247).
49 Јовановић 2021, 362.
50 *Исто,* 361.

> Била је нужна двострука храброст: да се скине оклоп и да се насрне на оклопљеног. Јер вера даје једно осећање сигурности које поседује само још глупост. Вера — то је поверење, слепо и неограничено. Ко верује, не пита се у шта, још мање зашто и на основу чега верује. Знање пипа, оклева и стално пита. Увек је важно, човеку који нешто зна — *шта зна*, и *колико* од чега зна. И то лично он, или неко други, али увек тачно одређена особа. Веровање не обавезује ни на разлоге ни на доказе; знање не вреди ништа ако се не докаже, или бар не образложи. Против једних доказа могу се иставити супротни; против веровања не помаже ништа.[51]

Због тога, он поручује да човек, „место да буде побожан", треба да „буде хуман".[52] Да морални феномен „није нужно везан за религију", већ да је настао из животних и друштвених потреба, да је постојао и пре религије, како сматра Вуко Павићевић,[53] поручује нам и Радомир Лукић у *Социологији морала* (1982), који сматра да се све метафизичке теорије о етици, „ма колико биле занимљиве и важне за развој схватања о моралу", морају одбацити јер их наука не може проверити.[54] За разлику од теолошко-верских становишта, Лукић сматра да „насупрот верским вредностима, моралне вредности су тесно и нераздвојно везане за човека, оне су изразито људске".[55] Иако би то вероватно деловало парадокслано, штавише и светогрдно свим заговорницима искључиво религијског морала, Радомир Лукић констатује да се преко религије човек „отуђује" од самога себе и суштине свог бића. Наш социолог то сумира на следећи начин: када поступа по верској норми, човек остварује божанство, тј. себе као део божанства, међутим, тако не остварује себе као човека, тј. као независно биће са самосталном вредношћу, него себе као потенцијално спојеног с божанством; према томе, „вером човек уздиже себе изнад самог себе и изнад људског света и на тај начин се удаљава од себе, отуђује се од себе. Потпуно, у правом смислу религиозан човек више не сматра себе као нешто достојно да се брине о себи као себи него као нешто што служи другом — божанству, Апсолутном".[56] За разлику од таквог погледа на свет, који поистовећује морално с религиозним, секуларни поглед дефинише моралне вредности као оне „које чине суштину и особеност човека, без којих нема човека, и због чега се морал може и треба да зове човештвом, или људскошћу, или људскотом. Отуд је он најтешње везан са самим идентитетом човека, идентитетом који га разликује од свих других бића у васиони и који човек неодољиво жели да потврди и одржи".[57]

У суштини, и религиозни и нерелигиозни истраживачи се углавном споре око тога шта чини основу морала из које произлазе етичке вредности: индивидуалне и друштвене. Оно што Лукић замера религијској етици, при чему сматра да се човек веровањем отуђује од себе, делује да не утиче на верујуће људе. Штавише, религијски морал нагони човека да се споји с Богом, да се тако оствари као бого-човек у једном духовном смислу, и такав однос према религији ниједна рационалистичка философија, или ваљано изведена социолошка анализа не може уздрмати. Поменути Атанасије Поповић сматра да друштво не може постојати без моралног поретка, али морални поредак о ком он говори је божанског порекла, јер он устаје одлучно против атеизма, тј. не само против атеиста, већ против било

51 *Исто*.
52 *Исто,* 365.
53 Павићевић 1967, 106.
54 Лукић 1982, 291–292.
55 *Исто,* 370.
56 *Исто*.
57 *Исто,* 371.

каквог облика морала независног од религијског ауторитета. Они — мислећи на атеисте — убеђени су „да морал не потребује религију, да моралност треба развијати без везе с религијом, јер је морал и могућ без религије. Они до ових мисли и убеђења долазе не због тога што поричу уопште религију, већ због тога што им понешто у том погледу није јасно и разумљиво или често погрешно схватају појам религије и морала".[58] Тешко би се могло поверовати да античким атомистима или натуралистима, на пример, или ренесансним хуманистима, а да не говоримо о умним просветитељима у Енглеској, Француској и Немачкој, „нешто није било јасно и разумљиво" или да су „погрешно схватили појам религије и морала", како то елаборира Поповић. Суштина његовог есеја састоји се у следећем: Бог је „бескрајно добро", „нужни предмет човекове среће и блаженства", само у Богу човек може да „пронађе своју потпуну срећу", човека је створио Бог по „својој слици и прилици", стога, једини човеков циљ „мора да буде онај, чиме ће он по особини своје природе да буде у највећој мери сличан Богу".[59]

Проблем његовог огледа није у томе што религију, и то хришћанску, узима за основу морала, јер право хришћанско учење несумњиво заговара позитивне животне и духовне вредности, већ у томе што је атеизам поистоветио с неморалом и незнањем, а срж правог атеизма није присила на безверје и позив на неморал. То је карактеристична црта не само Поповићеве студије *Морал и религија*, већ читаве теолошке мисли. У том духу и Јустин Поповић у студији *Философија и религија Достојевског* (1923) сматра како се атеизам неминовно развија у анархизам, а „без-божје је самом природом својом без-закоње".[60] Ако се уништи у човечанству „вера у Бога и бесмртност", тада ништа неће бити „неморално, све ће бити дозвољено, чак и људождерство",[61] што је сасвим оправдани закључак у контексту аналитичког промишљања јунака и антијунака код Достојевског. Међутим, такав аналитички суд, који је примењив на руског писца, не би требало уопштавати. Тако и Кинђић повезује Фојербахов (Feuerbach) и Ничеов атеизам с нихилизмом и неморалом. Нововековни атеизам има корен у ренесанси, како процењује наш историчар религије, и управо је нововековни антропоцентризам „водио постепеној разградњи вере у Бога".[62] Хришћански Бог је за Ничеа „пука беживотна апстракција, пука метафизичка фикција".[63] Међутим, управо тиме што критикује нововековно, модерно хришћанство 19. века, а не изворно, Ниче преиспитује стање западне цивилизације, а не одводи читаоце у неморал и ништавило. Без намере да се залази у све појединости Ничеове слојевите мисли, за шта овде немамо простора, напоменимо само то да немачки филолог критиком метафизике и религије премерава традиционалне вредности и сматра да је лажна религиозност, као институционализовани феномен, поробила људе и претворила их у једнообразне аутомате. Ниче у *Веселој науци* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882) и *Заратустри* (*Also sprach Zarathustra*, 1883) заиста објављује да је „Бог мртав" („daß Gott tot ist"),[64] али на његово место не поставља ништавило и безвредност, већ уметност и *натчовека* (*Übermensch*), као човека коме, да би био моралан, није потребно туторство било које религије, јер уметност даје смисао његовом животу.

Вуко Павићевић управо супротно Кинђићу и Поповићу, пак, истиче да религија и богови нису одувек имали моралну функцију, као и то да настанак моралних представа

58 Поповић 1932, 7.
59 *Исто,* 88.
60 Поповић 1999, 54.
61 *Исто*.
62 Кинђић 2016, 75.
63 *Исто,* 95.
64 Ниче 1980, § 2, 13; Ниче 1984, § 125, 147; Nietzsche 1952, § 2, 305.

нужно не треба везивати за представу о богу: „Стварање представе о моралним боговима, о боговима као моралним законодавцима и заштитницима морала је ствар релативно касног развитка човековог; а какве-такве обичајне, друштвено-моралне норме морале су постојати и пре тога јер је без њих немогућ заједнички живот".[65] У вези с тим, Имануел Кант у спису *Религија унутар граница чистог ума* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1792) заговара етику засновану на законима, а не религијским постулатима: „Моралу, уколико је заснован на појму човека као слободног бића, које, пак, баш зато и везује себе сама својим умом за неусловљене законе, није потребна ни идеја неког другог бића над њим да би спознао своју дужност, ни нека друга побуда до сам закон да би је се придржавао".[66]

У том контексту, може се оправдано поставити питање: шта је с људима који, по сопственој природи, немају никаквог верског осећања и чија се морална начела не везују за институционализовану религију? Или, како то и Зоран Кинђић сагледава: могу ли се „потпуно одвојити сфере морала и религије а да при том оне успешно функционишу"?[67] За једне, одговор ће увек бити негативан, а за друге позитиван. Та два табора, религијски и антирелигијски, немогуће је спојити и помирити, уосталом и нема потребе за тим. Уколико појединац заиста има потребу да верује и ако сматра да ће му то олакшати животне муке, онда га не треба узнемиравати и обратно, не треба наметати религију као моралну вертикалу, јер моралне вредности постоје и ван религије, јер античко наслеђе, а које претходи настанку хришћанства, одише моралом и етиком. Како би пронашли равнотежу у овој расправи, можемо се, парадоксално, обратити антиклерикалном патријарху Волтеру, који подучава међусобној толеранцији. Сâм Волтер увиђао је значај истинског вероучења, те је у својој *Расправи о толеранцији* (*Traité sur la tolérance*, 1763) записао да је „људима одувек недостајала некаква кочница" и да свуда где „постоји организовано друштво, неопходна је религија".[68] Међутим, славни просветитељ разликује религију од сујеверја и вели да оно у односу на религију „представља исто што и астрологија у односу на астрономију, луду сестру исте, веома мудре мајке".[69] Волтер је сматрао да не треба укидати људима слободу да сами одаберу своје божанство. Укидање те слободе је „безбожништво", јер „ниједан човек, ниједан Бог не жели принудну службу [...] Религија под присилом више није религија: треба убеђивати а не принуђивати. Религија се не намеће".[70] Или, позивајући се на црквене оце, истакнути француски просветитељ поручује и следеће: „Са вером је као и са љубављу: заповести не важе, присила још мање; нема веће слободе од љубави и вере".[71]

Закључно разматрање

Иако несумњиво, с једне стране, треба поштовати религијско наслеђе, које је урезано у темеље модерних цивилизација, оправдано је, с друге, исто тако указати и на друштвени и културолошки напредак који је неминовно дошао с научним открићима и

65 Павићевић 1967, 107–108.
66 Кант 1990, 5; „Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, ebendarum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um zu beobachten", Kant 1922: 1.
67 Кинђић 2016, 218.
68 Волтер 2005, 112.
69 *Исто*, 112–113.
70 *Исто*, 96.
71 *Исто*, 97.

слободним вештинама. То се није десило захваљујући вери у једно правило и једну истину, када је човек сужавао свој поглед, већ захваљујући непрекидној сумњи и преиспитивању, самопросвећивању. Стога, Драгољуб Јовановић процењује да „данашњи човек има мање потребе да верује у ванприродне силе него његови претходници. [...] Наука, некад кћи вере, сада чини веру непотребном. Она сама задовољава, и то све успешније човекову радозналост. Она му улепшава живот и учи га како најбоље може искористити и умножити добра овога света".[72] Наука, а не вера — како он сматра —, помаже човеку да буде „духовно слободнији, морално одређенији и политички свеснији".[73]

Управо су умни духови епохе француске просвећености пољуљали религијску етику. Они су желели да, као продужена рука хуманистичког покрета, образују нову основу моралног система, који би био примеренији људском разуму и човековој природи. У том смислу, према просветитељким мислиоцима 18. столећа, а како нам то преноси Лестер Крокер у *Доба кризе*, хришћанска етика је била у противречности с разумом, јер је захтевала „слепу веру" ("blind faith") у једно биће које одређује моралне законе. У 18. веку, захваљујући напорима просветитеља, човек све више губи везу с религијским Богом и доживљава себе као материјално створење које живи у природи. Бог-личност из *Библије* се своди на апстрактни философски појам, као први покретач, Волтеров часовничар, деистичка сила, или пантеистички бог-природа. Атеисти, као и многи деисти, како процењује Крокер, тврде да су институционализоване религије непотребне и чак штетне по морални живот; они желе да човека ослободе „лажног Откровења".[74] Тако се веза између хришћанског Бога и човека у 18. веку све више крунила. Човеку је понуђен нови поглед на свет где нема Бога, награде, казне, раја и пакла. *Свет* и *човек* — појмови који стоје у поднаслову Крокерове студије и који су у центру његове анализе духовне кризе у 18. веку — више нису зависни од врховног ауторитета. Просветитељи су желели да човека ослободе туторства хришћанског Бога, јер су сматрали да се једино на тај начин може развити *хуманистичка* етика, тј. природни морал „утемељен у суштини човека у друштву".[75] Сви хришћански концепти који зависе од „измишљене вечне личности" били су исмевани, а човек је сведен на „смртну и материјалну животињу".[76] Просветитељски пројекат, који код нас Кинђић углавном оцењује негативном оценом, у ком између осталог види клицу моралне декаденције, а не напретка у мисаоном току људи, показао је међутим да је могуће бити честит човек и без религијског ауторитета, иако клерици или *религиозно музикални истраживачи* то строго поричу.[77] То је, уосталом, Дидроов

72 Јовановић 2021, 436.
73 *Исто,* 431.
74 Crocker 1959, 377.
75 *Ibid,* 12.
76 *Ibid,* 6.
77 Кинђић вели да су радикалнији заступници просветитељске идеје сматрали да ће, „када нестану друштвени разлози за постојање религије, она ишчезнути". Будући да религија постоји у 21. веку и даље, то значи, према њему, да су просветитељи погрешили и да су њихове идеје сходно томе превазиђене. Иако наш аутор сматра да је Пјер Бел (Bayle) с правом доказивао како постоје морални атеисти, у *Уводу у филозофију религије* констатује се да је „човеку лакше да се морално понаша уколико верује у Божију правду", јер „то веровање доприноси да лакше подноси неправедна страдања којима је изложен од стране моћника због верности моралном закону" (Кинђић 2016, 219). Овде је, поново, морални закон поистовећен с религијом. Међутим, за истинског верника овај став би требало да буде увредљив, па чак и за Бога, уколико постоји, јер се права вера не темељи на некој игри награде и казне. Да ли човек заиста мора да се „ценка" с Богом и да поступа добро само због страха од казне? Да ли је човеку истински лакше да се

(Diderot) пример који је у једном енциклопедијском запису „Нерелигиозан” (« Irréligieux », 1765) разлучио морал и религију, а истовремено оправдао атеизам, поручивши нам да „не треба мешати неморалност и безверност. Моралност може постојати без религије; и религија може постојати, и то чак често, без морала”.[78]

Будући да су се ослбодили стега религије и традиционалне схоластичке мисли, која је ограничавала свет божанским законима и човека који у њему обитава, просветитељи уводе два кључна појма на основу којих ће се градити етичка учења и дефинисати све моралне одреднице — *природа* и *разум*. Ови појмови, према поменутом Крокеру, јесу најтежи да се дефинишу, али најважнији од свих. То су били *путокази* (*guideposts*) мисли 18. столећа, а однос ових појмова према етици, као и један према другоме, представља један од „пресудних проблема” у доба просветитељства,[79] како је то већ назначено и ближе елаборирано у главном делу овог рада. „Како је осванyо 18. век, човек је почео све више да се опире ауторитету, да инсистира на доказаним чињеницама и одобравању критичког разума”;[80] прогресивним мислиоцима постало је јасно да се дотадашњи пут европске мисли морао променити, а да се религија и морал морају *развести*.[81] У том смислу, циљ хуманистичко-просветитељске мисли је да непрестано захтева да се задовоље „природне потребе човека, у току његовог природног живота” (“the satisfaction of natural desires within the duration of this natural life”). Крокер нам издваја Холбахов (Holbach) пример, који у *Универзалном моралу* (*La morale universelle, ou Les devoirs de l’homme fondés sur sa nature*, 1776) вели да су мудраци античке философије размишљали о смрти, а да у 18. веку треба размишљати о животу, тренутку у којем се живи, да се у први план ставе „идеје које одговарају животној свакодневици”.[82]

Ернст Касирер у *Огледу о човеку* (*An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944) вели да мит и религија „најупорније одолевају” логичкој анализи.[83] Из огледа немачког теоретичара произлази то да права религијска мисао „није нужно супротстављена” рационалној или философској мисли, али она остаје „загонетка” не само у теоретском, него и у „етичком смислу”.[84] Као што се то од просвећеног људског духа захтевало у 18. столећу, тако се и данас може тражити исто: треба пробудити људе из догматског дремежа средњега века како би се застарели и примитивни обичаји превазишли, да би цивилизацијски поново кренули на виши степен духовности, који би

морално понаша једино уколико верује у божју правду? Одговор је свакако одричан — човек треба да се понаша добро ради доброг по себи и зато што зна да разлучи добро и лоше, а не због неке могуће награде или страха од врховног Бића као строгог судије.

78 Дидро 1958, 202; « Il ne faut donc pas confondre l’immoralité et l’irréligion. La moralité peut être sans la religion ; et la religion peut être, est même souvent avec l’immoralité », Diderot 1994, 467–468. То је управо предмет скорашњег рада дидролога Нермина Вучеља — „Философ Дидро против свештеника Дидроа” (« Le philosophe Diderot contre l’abbé Diderot », 2022). Аутор на конкретном примеру суочава два просветљења, *разумом* и *Богом*, што узрокује два погледа на свет, и, на тај начин, нуди критичку анализу полемике браће Дидро и показује како философ Дени види у млађем брату „прототип задртог верника којег треба просветлити”, док свештеник Дидије-Пјер критикује старијег брата као „безбожника који неосновно одваја морал и хришћанство” (Vučelj 2022, 607).

79 Crocker 1959, XV–XVI.

80 “As the eighteenth century dawned, man began increasingly to resist submission to authority, to insist on the evidence of facts and the approval of critical reason”, *Ibid*, 377.

81 *Ibid*, 378.

82 *Ibid*.

83 Cassirer 1978, 100; Cassirer 1944, 97.

84 *Ibid*; *Ibid*.

био секуларни али не и неморални, верујући али не и фанатично празноверан. То јест, у духу новије философије како то Фридрих Ниче у *С оне стране добра и зла* (*Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886) дефинише: „Новија филозофија, као спознајно-теоријски скептицизам, јесте, прикривено или отворено, *антихришћанска* — премда, речено за оне истанчанијег слуха, ни у ком случају није и антирелигијска".[85]

Литература

Дјурант, Вил (1996): *Цезар и Христ. Историја римске цивилизације и хришћанства од њихових почетака до 325. године нове ере*. Београд: Народна књига, Алфа.

Дјурант, Вил и Ариел (2004): *Доба Волтера. Историја цивилизације Западне Европе од 1715. до 1756, са посебним нагласком на сукоб између религије и филозофије*. Прев. Љубомир Величков и Лазар Мацура, Београд: Војноиздавачки завод/Народна књига.

Јовановић, Драгољуб (2021): *Размишљања о моралу — вредности* (књига I). Пр. Срђан Јовановић. Београд: Службени гласник.

Касирер, Ернст (1998): *Проблем сазнања у филозофији и науци новијег доба*, том I. Прев. Олга Кострећевић. Нови Сад/Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Касирер, Ернст (2003): *Филозофија просветитељства*. Прев. Данило Н. Баста. Београд: Гутенбергова галаксија.

Кинђић, Зоран (2016): *Увод у филозофију религије*. Београд: Досије студио.

Кинђић, Зоран (2018): „О страху Божијем". У: *Црквене студије*, бр. 15. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, стр. 141–155.

Лукић, Радомир (1982): *Социологија морала*. Београд: Научна књига.

Поповић, Атанасије (1932): *Религија и морал*. Београд: Графички завод Славија.

Поповић, Јустин (1999): *Философија и религија Ф. М. Достојевског. Сабрана дела*, књига 6–7. Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева.

Ракочевић, Милоје и Предраг Јеленковић (2021): „Могуће интеракције науке и религије". У: *Црквене студије*, бр. 18. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, стр. 141–155.

Ристић Горгиев, Слађана (2017): „Идеал мудраца у антици и појам светости у хришћанству". У: *Црквене студије*, бр. 14. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, стр. 43–50.

Ристић Горгиев, Слађана (2021): „Античко наслеђе у византијској филозофији". У: *Црквене студије*, бр. 18. Ниш: Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, стр. 15–23.

Татакис, Василије (2002): *Византијска философија*. Прев. Весна Никчевић и Тодор Илић. Београд, Никшић: Јасен, Српско друштво за хеленску философију и културу.

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (1995): *Предавања о философији религије. Први део*. Прев. Милорад Љ. Миленковић. Врњачка Бања: Еидос.

85 Ниче 1980a, § 54, 65; „Die neuere Philosophie, als eine erkenntnisstheoretische Skepsis, ist, versteckt oder offen, *antichristlich*: obschon, für feinere Ohren gesagt, keineswegs antireligiös", Nietzsche 1886: § 54, 72.

Cassirer, Ernst (1920): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, erster Band. Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1920.

Cassirer, Ernst (1944): *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture.* New York: Doubleday anchor books, 1944.

Cassirer, Ernst (1978): *Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture*. Prev. Omer Lakomica i Zvonimir Sušić. Zagreb: Naprijed.

Cassirer, Ernst (2007): *Die Philosophie der Aufklärung*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Crocker, Lester (1959): *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Diderot, Denis (1994): « Irréligieux », in : *Œuvres – philosophie* (tome I). Éd. Laurent Versini. Paris : Robert Laffont.

Didro, Deni (1958): „Nevjernik". U: *O religiji*. Prev. Nerkez Smailagić. Sarajevo: Svijetlost.

Dirkem, Emil (1982): *Elementarni oblici religijskog života*. Prev. Aljoša Mimica. Beograd: Prosveta.

Durkheim, Émile (1990): *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : PUF.

Dirkem, Emil (2007): *Društvo je čoveku bog*. Izbor, prevodi i predgovor Aljoša Mimica. Beograd: Institut za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet.

Durant, Will (1944): *Caesar and Christ. A history of roman Civilization and of Christianity from their beginnings to A.D. 325* (*Story of Civilization*, Book 3), New York: Simon and Schuster.

Durant, Will and Ariel (1965): *The Age of Voltaire: A History of Civilization in Western Europe from 1715 to 1756, with Special Emphasis on the Conflict between Religion and Philosophy* (*Story of Civilization*, Book 9), New York: Simon and Schuster.

Kant, Immanuel (1922): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Fünfte Auflage. Hrsg. Karl Vorlänader. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

Kant, Imanuel (1990): *Religija unutar granica čistog uma*. Prev. Aleksa Buha. Beograd: Bigz.

Nešković, Ratko (2004): Srednjovekovna filozofija, cogito i credo. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Nietzsche, Friedrich (1886): Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig: Druck und Veriag von C. G. Naumann.

Nietzsche, Friedrich (1952): Also sprach Zarathustra und „Kritik der Religion". In: Werke, band I. Hrsg. Gerhard Stenzel. Salzburg: Bergland-buch.

Niče, Fridrih (1980): Tako je govorio Zaratustra. Prev. Milan Ćurčin. Beograd: Grafos.

Niče, Fridrih (1980a): S one strane dobra i zla. Uvod u jednu filozofiju budućnosti. Prev. Božidar Zec. Beograd: Grafos.

Niče, Fridrih (1984): Vesela nauka. Prev. Milan Tabaković. Beograd: Grafos.

Pavićević, Vuko (1967): Osnovi etike. Beograd: Kultura.

Rorti, Ričard i Đani Vatimo (2011): *Budućnost religije*. Priredio Santjago Zabala. Prev. Rade Kalik. Beograd: Albatros plus.

Spinoza, Baruh (1987): *Rasprava o Bogu, čoveku i njegovoj sreći*. Prev. M. Tasić. Beograd: Grafos.

Volter (2005): *Rasprava o toleranciji*. Prev. Srđan Pavlović. Beograd: Utopija.

Vučelj, Nermin (2022): « Le philosophe Diderot contre l'abbé Diderot ». In: *Church Studies*, vol. XIX. Niš: The Center of Church Studies, International Center of Orthodox Studies, p. 597–607.

Milan N. Janjić

LUMIÈRES ET RELIGION : L'HOMME PEUT-IL ÊTRE MORAL SANS DIEU ?

Le but de cet article est d'examiner les arguments des deux des camps opposés — *religieux* et *irréligieux* — afin de répondre à la question de cette recherche : l'homme peut-il être moral sans Dieu ? La pensée théologique tenait son point de vue traditionnel — que les postulats moraux dépendent de la foi en un seul Créateur et que la religion est indispensable à l'homme pour le protéger de la corruption des mœurs et de la malhonnêteté. D'un autre côté, les philosophes des Lumières remettaient en question les principes dogmatiques de la religion révélée en attaquant ses superstitions, tout en affirmant que la religion institutionnalisée s'était éloignée de la morale évangélique. Le présent article examine ainsi si la séparation de la morale et de la religion mène forcément au *nihilisme* ou, bien au contraire, à une véritable affirmation morale de l'homme.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 227-240*
УДК 27-67:5
27:575.8
2:5
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.13

Петар Нуркић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет
Институт за филозофију
e-mail: *petar.nurkic@f.bg.ac.rs*

ЕПИСТЕМОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ АЛВИНА ПЛАНТИНГЕ
Проблем религијског плурализма

Апстракт: *Алвин Плантинга је филозоф религије америчког порекла и представља једног од водећих заступника савремене хришћанске филозофије. Кроз своја дела Плантинга се осврће на бројне проблеме монотеистичке хришћанске религије, између осталог и на проблем религијског плурализма. Једно од најчешћих питања које ће атеиста поставити вернику је „зашто твој Бог а не неки други?“. Сходно томе, циљ овог рада је представљање Плантингиног одговора на питање религијског плурализма. Овај циљ ћемо остварити кроз даље развијање Плантингине теорије „исправне функционалности“, односно тезе да атеизам представља стање неисправног функционисања когнитивних механизама. На проблем религијског плурализма можемо да одговоримо кроз позитивну или негативну апологетику. Плантинга је изабрао негативну апологетику, тврдећи да верник није у обавези да пружи оправдање за истинитост својих веровања када га суочимо са проблемом религијског плурализма. Иако Плантинга наводи бројне, и убедљиве аргументе у прилог своје позиције, ми ћемо показати да кроз враћање основама Плантингиног схватања интенционалности и менталних репрезентација можемо да пружимо позитивну апологетику. На овај начин ћемо представити шири дијапазон начина на који верник може да одбрани своју епистемичку позицију и Плантингину епистемологију религије учинити релевантно повезаном са савременим теоријама у когнитивној психологији и филозофији когниције.*

Кључне речи: *Алвин Плантинга, епистемологија религије, исправна функционалност, религијски плурализам.*

Увод

Алвин Плантинга [Alvin Carl Plantinga] је један од најзначајнијих филозофа и епистемолога религије двадесетог века. Његов значај постаје још већи ако узмемо у обзир да потиче из аналитичке традиције, која је углавном оријентисана ка филозофији науке, логици и филозофији језика. Међутим, Плантингино интересовање за метафизику, филозофију духа и епистемологију усмерило је његове филозофске доприносе на решавање проблема које су пред филозофију религије поставили убрзани научни развој и атеистички приговори. Плантинга је успешно показао да наука, не само што не представља опасност по филозофију религије, него може вешто да се употреби за оснаживање одређених епистемичких позиција верника. Управо то је и учинио кроз *теорију исправне функционалности*, користећи савремене когнитивистичке теорије како би показао разлику између епистемичких стања верника и атеиста.

Циљ овог рада је представљање Плантингине епистемологије религије, уз посебан фокус на теорију исправне функционалности. Затим ћемо представити проблем религијског плурализма и Плантингин одговор, да бисмо на крају проширили и продубили Плантингину позицију и покушали да пружимо сопствене одговоре којима још суверније можемо да одбацимо ривалске хипотезе. Стога ћемо структуру рада поставити тако да у првом поглављу представимо опште карактеристике Плантингине реформисане епистемологије религије и теорију исправне функционалности. У другом поглављу ћемо увести проблем религијског плурализма и представити позитивну и негативну апологетику као начине да се одговори на њега. У трећем поглављу ћемо представити Плантингин негативно-апологетски одговор, док ћемо се у четвртом поглављу вратити телеосемантичком оквиру из којег је Плантинга извео своју теорију исправне функционалности. Четврто поглавље уједно представља и методолошки оквир из којег може успешно да се одговори на проблеме религијског плурализма. Наш допринос је управо враћање телеосемантичким основама Плантингине епистемологије религије као начину да се формулише позитивно-апологетски одговор на критике атеиста. У завршном делу рада ћемо сумирати резултате и пружити смернице за даља истраживања.

Плантингина епистемологија религије

У својој трилогији, *Warrant: The Current Debate, Warrant and Proper Function* и *Warranted Christian Belief*, Алвин Плантинга заступа верзију екстерналистичке теорије оправдања (енг. *warrant*)[1]. Зашто је Плантинги и епистемологији религије потребно оправдање? Према традиционалној дефиницији $\stackrel{\text{def}}{=}$ знање представља оправдано, истинито веровање. Међутим, верници не тврде да знају да Бог постоји, они само *верују*. Услов веровања ипак није једино што верник мора да задовољи[2]. У то се можемо уверити кроз разговор са било којим верником, језик и форма живота верника увек настоје да пруже оправдање за истинитост веровања у постојање Бога. Осим тога, верник је у бројним околностима стављен пред изазове одбране својих веровања, штавише веома му је битно да одбрани своја веровања и своју религију. Због свега наведеног Плантинга покушава да се ухвати у коштац са специфичношћу оправдања религиозних веровања.

Према екстерналистичким теоријама оправдања, истинитом веровању потребно је придодати адекватно оправдање како бисмо могли да тврдимо да „знамо“[3]. Плантинга предлаже тезу према којој је *исправно функционисање* наших когнитивних способности пресудно за прибављање таквог оправдања[4]. Веровање је оправдано само када је формирано исправним функционисањем наших когнитивних процеса и када је формирано у прикладном когнитивном окружењу. Уз Плантингину напомену да је истина, као епистемички циљ, део нашег *дизајна*, односно део наше природе[5]. На шта

1 Адекватнији превод био би „јемство“ или „зајамченост“. Међутим, ако узмемо у обзир да термин *warrant* користимо у оквиру епистемологије религије, сасвим је прихватљиво назвати га и „оправдање“.

2 У овоме се састоји разлика између вере и веровања, веровање је пуко доксастичко стање, док је *вера* сасвим другачији феномен. Међутим, ако покушамо да интерпретирамо веру у епистемичком оквиру, онда је можемо сматрати комплекснијим доксастичким стањем које у себе укључује и посебну врсту оправдања.

3 О екстерналистичким теоријама оправдања погледати опширније у Bergmann 2009; Williamson 2002.

4 Plantinga 1993б, 28.

5 Plantinga 2000a, 43.

тачно Плантинга мисли? Његова теорија је натуралистичка у основи. Штавише, можемо је сматрати прагматичком и еволуционистичком. Бога можемо да сматрамо интервенционистом или неинтервенционистом. Уколико је Бог неинтервенциониста, то значи да је приликом стварања света, и човека, поставио законе, процесе, стања и услове који су произвели стање света у којем се тренутно налазимо. Једно од тих стања јесте човек, са свим својим атрибутима, укључујући религиозна веровања. У позадини се налази идеја *дизајна*.

Теорије еволуције углавном пружају мноштво детаља о настанку живог света, укључујући и човека, међутим метафизичка питања са којима се суочавају остају нерешена[6]. Углавном прибегавају појму *сврха*, где су сврхе у еволуционистичком кључу углавном биолошке. За верника, теорија еволуције не представља проблем, будући да га интересују позадинска питања која су остала нерешена. Шта је на крају каузалног ланца, ко је први покретач? И еволуционисти и религиозни верници постављају иста питања, о дизајну и позадинским механизмима. То нас доводи до питања о механизмима формирања веровања човека. Плантингина идеја се ослања на прилагођавање човека свету, приликом суочавања са природним феноменима попут грмљавине, олује, поплаве, суше, бујице реке, човек се често налази у стању чуђења пред природом и њеном комплексношћу. Плантинга сматра да је Бог сасвим добро опремио човека за суочавање са природом, кроз усађене когнитивне механизме којима човек проналази објашњења и успешно проналази своје место у застрашујућем простанству чулних опажаја пред собом. Плантинга такође примећује да ће човек у оваквим околностима постати свестан да постоји нешто веће од њега, што узрокује настајање свих феномена којима је окружен, укључујући самог себе. Управо на ову претпоставку, о почетку узрочног ланца, Плантинга мисли када говори о исправном функционисању когнитивних функција. Према Плантинги, Бог је желео да човек сазна о њему, где год и у каквим год околностима да се налази на планети Земљи. Управо зато је истина, као епистемички циљ, део нашег дизајна и наше природе[7].

Примена Плантингиних општих епистемичких ставова на веровања у оквиру хришћанства представљају значајан допринос за филозофију религије. Екстерналистичке теорије оправдања имају значајне последице када се разматрају из перспективе филозофије религије. Према екстерналистичким теоријама оправдања, религиозни верници могу да поседују знање о постојању Бога, без непосредног увида у сопствене когнитивне способности које обезбеђују адекватно оправдање њиховим веровањима[8]. Овакво тумачење разликује се од Плантингиних ранијих радова, у којима се бави исправном заснованошћу религиозних веровања. Плантинга предлаже теорију према којој *исправна заснованост* религијских веровања не мора да подразумева адекватно утемељење, нити успешне побијаче[9], да би уопште могла бити сматрана добром теоријом. Исправна заснованост подразумева адекватно утемељена веровања као и успешне побијаче (у поперовском смислу) теорије сазнања која настоји да испита услове који морају бити задовољени како би субјект могао да тврди да *зна* да Бог постоји. Са друге стране, да би се религиозна веровања сматрала исправно заснованим, она морају да задовоље два нужна услова: а) морају да буду истинита; б) морају да буду формирана

6 Ruse 2009.

7 Исто важи и у случају интервенционистичког Бога. Позадинска идеја је епистемички значај који за Бога представља човек који може да сазна о његовом постојању.

8 Bergmann 2009, 16.

9 О Поперовом фалсификационизму и „побијачима“ научних теорија погледати у Popper 1963.

кognitивним процесима који *исправно функционишу*[10] у *адекватном окружењу*[11].

Уколико је неко теиста, веровање да је управо Бог створио човека на такав начин да је формирање истинитих веровања од највећег епистемичког значаја за датог верника[12]. Ако узмемо у обзир да монотеистичке религије Богу приписују атрибут савршене доброте и претпостављају да Бог жели да знамо да постоји, онда је природно закључити да су у наш дизајн имплементирани когнитивни механизми који би нам омогућили да формирамо истинита и оправдања веровања о постојању Бога. Према Плантингиној тези, није битно шта епистемички субјект мисли о оправдању својих религиозних веровања. Он није у обавези да пружи евалуацију својих оправдања јер су оправдања религиозних веровања екстерналистичка[13]. Дакле, ми немамо, нити морамо да имамо, непосредан увид у функционисање наших когнитивних механизама. Бог, као наш творац, имплементирао је исправно функционисање когнитивних механизама у наш дизајн, а то је једино оправдање које је потребно када су у питању веровања чији је садржај религијске природе. Потребно је нагласити да Плантинга у религиозна веровања убраја само она која се односе на хришћанског Бога. Једино претпоставке о хришћанском Богу могу за последицу имати овакву врсту екстерналистичке теорије оправдања[14]. Што значи да друге монотеистичке религије не спадају у домен на који се Плантингина теорија исправне заснованости религијских веровања односи.

Проблем религијског плурализма

Најчешће замерке упућене Плантингином приступу епистемологији религије тичу се религијског плурализма. Чињеница је да постоје бројни религијски и антирелигијски начини размишљања о постанку света и човека, првом покретачу, творцу, интелигентном дизајну и тако даље. Такође је чињеница да бројни интелигентни људи, експерти у својим областима и интелектуални ауторитети, прихватају наведене начине размишљања и телеолошке и теолошке претпоставке у најширем домену могућности[15]. Научници, лекари, књижевници и филозофи су често поборници различитих религија, било да се ради о хиндуизму, будизму, јудаизму, исламу или хришћанству. Узевши то у обзир, поставља се питање како направити избор међу наведеним варијететом? Какву религију треба прихватити? Зашто би једна имала предности у односу на другу, и зашто монотеистичка а не политеистичка, или деистичка? На сва ова питања је много пута одговорено у оквирима филозофије религије а нарочито из перспективе епистемологије религије[16]. Са оваквим проблемом се суочава и Алвин Плантинга. Зашто би његова предложена теорија исправне функционалности и исправне заснованости религијских веровања, била бољи одабир од неке друге? Један од већих проблема за Плантингину позицију представља оспоравање функционалистичког приступа, који износи Армстронг

10 *Исправна функционалност* (енг. *proper functions*) представља тезу према којој је од кључног епистемичког значаја да ли су веровања (или нека друга доксастичка стања) формирана исправним функционисањем когнитивних процеса. Такође, исправна функционалност когнитивних процеса представља централни део Плантингине теорије о исправној заснованости религиозних веровања. Исправном функционалношћу бавили су се многи филозофи из различитих дисциплинарних миљеа, погледати у Millikan 1989.
11 Plantinga 1993a, 21.
12 Kim 2011, 118.
13 Beilby 2005, 13.
14 Plantinga 2000a, 49 – 53.
15 Kim 2011, 120.
16 Chaves & Gorski 2001.

[David Malet Armstrong][17]. Самим тим, кроз телеосемантички оквир у четвртом поглављу ћемо уједно одговорити на критике функционалистичке тезе и пружити позитивну апологетику у прилог хришћанства. Међутим, за сада ћемо прихватити да су Плантингини аргументи у прилог исправне функционалности валидни, и испитати шта се дешава са последицама прихватања плантингијанске екстерналистичке теорије оправдања.

Размотрићемо специфичну верзију аргумента на основу религијског плурализма који се односи на изазове који се постављају пред рационалност веровања у конјункцију два следећа исказа[18]:

1) Свет је створен од стране свемоћног, свезнајућег и савршено доброг Бога;

2) Људима је потребно спасење, а Бог га је пружио кроз кроз инкарнацију, живот, жртвовање и васкрснуће сопственог сина.

Епистемичке субјекте који верују у 1) и 2), а истовремено су упознати са постојањем религијског диверзитета, односно упознати са проблемом религијског плурализма, назваћемо ексклузивистима[19].

Плантинга ексклузивистима назива епистемичке субјекте који су свесни проблема религијског плурализма. То значи да људе који живе у племенским заједницама, изоловано од остатака света, не можемо сматрати ексклузивистима. Да бисмо се сматрали ексклузивистима потребно је да будемо свесни постојања бројних других вероисповести. Такође, потребно је да са чињеницом распрострањености различитих религија будемо упознати на такав начин да религијски плурализам постане епистемички проблем за нас. Ексклузивиста, да би с правом могао да се назове тако, мора да постави питање како могу да знам да је баш хришћанство права религија[20]? Зашто је случај да се Бог у истинитом светлу приказао баш хришћанима, а не припадницима неке друге религије?

Какав тачно проблем религијски плурализам прави за горе наведену Плантингину конјункцију? Пре свега, морамо да напоменемо да је за Плантингину одбрану хришћанства, неопходно веровање (и пружање оправдања) у оба исказа. Први исказ представља основ за избор монотеизма у односу на политеизам, а такође и представља јасну дистинкцију у односу на атеизам. Док други исказ омогућава да се међу монотеистичким религијама одабере баш хришћанство. Критичарима је довољно да оспоре један од два конјункта да би оборили Плантингину одбрану хришћанства. Да се ово пак не би десило, Плантинга мора да повеже своју теорију исправне функционалности са претпоставком сведоброг, свемогућег и свезнајућег Бога, као и да покаже да исправно функционисање наших когнитивних механизама може да наведе на закључак да се хришћански Бог инкарнирао, жртвовао и васкрснуо. Први задатак је свакако лакши, у прилог чега можемо да наведемо бројне когнитивистичке и еволуционистичке аргументе[21], док је други задатак Плантинга решио кроз позивање на негативну апологетику, коју ћемо образложити у наредном поглављу.

Плантингин одговор на проблем религијског плурализма

Критичари који пружају аргументе против ексклузивистичког становишта често напомињу како постоји нешто неморално и интелектуално погрешно у погледу

17 Погледати расправу о *Човеку из мочваре* (енг. *swampman*) u Armstrong 1995.
18 Plantinga 2000a, 56.
19 Bergmann 2009, 38.
20 Исто, 41.
21 Johnson 2009.

ексклузивистичке позиције, као што то чине Рунзо [Joseph Runzo] и Хик [John Hik],[22]. Такође, поједини критичари попут Гатинга [Gary Gutting] и Бланшарда [Brand Blanshard] користе термин *епистемичка арбитрарност* како би именовали различите врсте проблема са којима се ексклузивисти суочавају а које подводе под *епистемички егоизам*[23]. У једном од својих ранијих радова, *Reason and Belief in God*, Плантинга указује на начине на које се може одговорити на критике религијског ексклузивизма. Плантинга се приликом формулисања сопствених ставова ослања на калвинистичку доктрину[24]. *Калвинизам* је реформисана протестантска доктрина чији је зачетник Џон Калвин [John Calvin]. Према Калвину, Бог је у све људе усадио природну тежњу односно диспозицију ка формирању религиозних веровања о постојању свемогућег, свезнајућег и савршено доброг творца. Калвинизам је доктрина која се ослања на ранија, средњовековна учења, попут филозофије Томе Аквинског, који се опет ослања на Аристотелову метафизику. Користећи калвинизам[25], Плантинга одговара на чињеницу постојања великог броја људи који уопште не верују у Бога као и на чињеницу да велики број људи широм света верује у другачијег Бога од хришћанског. Према калвинизму, проблем религијског плурализма постоји због греха. Грех потискује природну тежњу човека да верује у хришћанског Бога. Да није греха, веровање у Бога било би природно и спонтано, попут веровања у спољашњи свет, постојање других људи или у то да поседујемо руке[26]. Због греха човек се налази у неприродном стању па му веровање у постојање Бога често делује апсурдно и представља епистемичку потешкоћу[27]. Овде можемо да додамо бројне разлоге који сасвим очигледно утичу на наше когнитивне механизме и функције. У свакодневном животу сусрећемо људе за које често примећујемо да се понашају неразложно, неразборито и ирационално. Довољно је да се присетимо ситуација у којима смо приметили да неко не прави рационалне одлуке у одмеравању задовољства и последица које то задовољство има по здравље особе у питању, као у случајевима претераног пијанства. Сада постаје јасније како Плантингино схватање греха као когнитивне баријере може да се повеже са нашим свакодневним искуствима. Са друге стране, исто као што, из сопствене когнитивне перспективе, не можемо да разумемо особу која импулсивно и нерационално поступа, исто тако не можемо ни да разумемо непосредно феноменолошко искуство испосника или хришћанских искушеника. Као што ми примећујемо когнитивне странпутице претераног хедонисте, док он не може да разуме нашу перспективу, исто тако искушеник и испосник могу да примете наше когнитивне баријере, које ми не примећујемо.

У *Warranted Christian Belief*, Плантинга задржава калвинистичке претпоставке али их интерпретира екстерналистички. Калвинистичка природна диспозиција у Плантингиној интерпретацији представља исправно функционисање когнитивних механизама за формирање веровања. Као што смо поменули, епистемички субјект не мора да има непосредан увид у сопствене когнитивне механизме да би се његово веровање сматрало оправданим будући да се оправдање, овако схваћених веровања, односи на исправно функционисање когнитивних процеса у адекватном окружењу[28]. Екстерналистичка интерпретација калвинизма представља Плантингин одговор на

22 Погледати више у Basinger 1991, 75-77.
23 Погледати више у Beilby 2005, 84.
24 Billings 2005.
25 Moser 2001, 369.
26 Baumann 2009, 181.
27 Plantinga 2000a, 58.
28 Исто, 58-61.

проблем религијског плурализма и одбрану ексклузивистичког становишта. Иако је сасвим упознат са постојањем бројних религијских учења, ексклузивиста није у обавези да претпостави како његова веровања можда нису истинита[29]. Ексклузивиста има пуно право да претпостави како религиозна веровања, која нису у складу са већ поменутим премисама 1) и 2), нису истинита. Такође, има право да претпостави како је епистемички субјект, који не прихвата 1) и/или 2), на неисправан начин формирао веровања. За ексклузивисту само су његова сопствена религиозна веровања истинита јер су у складу са природном, калвинистичком, диспозицијом ка формирању религиозних веровања чији је садржај истинит. Веровања која нису у складу са веровањима ексклузивисте, сматрају се *неисправним ноетским особинама*[30].

Плантинга сматра да екстерналистичка природа оправдања религиозних веровања онемогућава право разумевање *епистемичке неисправности* у којој се неверник налази[31]. Са друге стране, калвинистичка природна склоност тумачи се екстерналистички, као и ноетска неисправност у којој се неверник налази. То значи да ни хришћански верник не може заиста да разуме епистемичко стање у којем се налази. Међутим, као што смо напоменули, ексклузивиста није ни у каквој обавези да изнесе аргументе у прилог 1) и 2) који би представљали одговор на критике које долазе изван његовог система религијских веровања. Такође, нико ко припада његовој религијској заједници није у обавези да покаже да 1) и 2) представљају природну последицу калвинистичког *sensus divinitatis*[32], нити је у епистемичкој обавези да пружи аргументе у прилог неисправних ноетских особина епистемичких субјеката ван његове заједнице[33]. Према екстерналистичкој интерпретацији, то је немогуће учинити јер је су ноетске особине неверника у таквој мери неисправне да би било какво разуверавање било могуће.

Плантингина позиција у одбрани ексклузивизма је нетагивно-апологетска. Негативна апологетика, као што смо видели на Плантингином случају, терет доказивања пребацује на скептика, или атеисту[34]. Ово може да делује као удобна епистемичка позиција, али је потребно разумети на који се начин религиозна веровања разликују од осталих свакодневних уверења за која је потребно пружити оправдање. Свакодневна веровања, попут тога да смо се јуче сусрели са пријатељем у одређено време на одређеном месту, или да ће сутра падати киша, су пропозиционална, што значи да поседују одређени семантички садржај. Док религиозна веровања нису пропозиционалне природе, она не могу да се верификују тако што сопствене исказе упоређујемо са стањима ствари у свету. Једини начин да се непропозиционална веровања оправдају је посезање за вишим епистемичким нивоима, односно механизмима којима се та веровања превасходно формирају. Ако наши когнитивни механизми функционишу исправно онда ће и веровања која смо формирали овим каналима бити поуздано формирана, па и истинита. Вишим епистемичким нивоима одговарају и виши нивои провере, па на тај начин морамо да успоставимо метод којим ћемо надзирати исправно функционисање наших когнитивних механизама. Ово можемо да учинимо одређивањем референтне класе, односно обраћањем пажње на окружење у којем смо формирали веровање, што Плантинга такође наводи као битан услов. Плантинга, као што смо раније навели, сматра да верник не мора

29 Bergmann 2009, 39.
30 Калвинисти често сазнања и друге епистемичке категорије називају *ноетским особинама*.
31 Beilby 2005, 86.
32 *Sensus divinitatus* можемо да преведемо као *Божанско чуло* или чуло сазнања. Овај појам представља природну склоност ка формирању религијских веровања.
33 Bergmann 2009, 42.
34 Griffiths 1988, 402.

да пружи ове више нивое оправдања о функционисању сопствених когнитивних механизама. Међутим, шта се крије иза овог Плантингиног одговора, осим чињенице да нам је анатомски недоступан увид у сопствене когнитивне функције? Ради се о прагматичком погледу на сазнање. Знање није само концепт, већ је део света којем се изнова прилагођавамо а који нечесто мењамо спрам сопствених потреба. Ако наша веровања нису исправно формирана адекватним механизмима онда би се десила нека промена у нашој информационој средини и ми не бисмо могли да испунимо захтеве окружења у којем се налазимо, суочили бисмо се са глађу, болешћу и смрћу. Плантинга жели да скрене пажњу да су процеси којима формирамо веровања уједно и процеси којима би *требало* да формирамо веровања. Да су наши когнитивни механизми непоуздани, врло брзо бисмо се адаптирали и почели да формирамо веровања на неки други начин. Међутим, ако то није случај, можемо да закључимо да су наше когнитивне функције исправне. На тај начин добијамо прагматичко и саморегулишуће оправдање когнитивних механизама. Дакле, верник не мора да оправдава свој *sensus divinitatis*, он је оправдан сам по себи.

Иако је Плантингин одговор убедљив, и негативна апологетика пригодна одбрана ексклузивизма, не може да одмогне ако појачамо експланаторну снагу Плантингиних аргумената и пружимо конкретне одговоре на проблем религијског плурализма. Ово нас ставља у домен позитивне апологетике, према којој морамо да пружимо оправдање своје ексклузивистичке позиције[35]. То значи да морамо да покажемо зашто је баш наша религија, хришћанство, у предности у односу на беспрегледни диверзитет других опција. Како бисмо то учинили у наредном поглављу ћемо представити основе Плантингине теорије исправне функционалности, кроз телеосемантичко схватање интенционалности и менталних репрезентација.

Телеосемантички оквир за ексклузивисте

Телеосемантика је, једноставно речено, натуралистичка теорија значења. Етимологија телеосемантике у себи крије два термина, један је сврха (*télos, τέλειος*) а други је значење, односно истраживање значења речи (*σημαντικός sēmantikós*)[36]. Сама етимологија нам открива да се телеосемантика бави сврхом значења, коренима разумевања и настанка језика. Плантинга управо из телеосемантике преузима теорију исправне функционалности. Такође, из телеосемантике преузима аргументе којима брани непропозиционални садржај религиозних веровања[37]. Иако су негативна апологетика и саморегулаторно оправдање когнитивних механизама сасвим довољни за одбрану ексклузивизма, телеосемантика може да послужи као методолошки оквир из којег је могуће извести позитивну апологетику.

Једна од најпроминентнијих заступница телеосемантике је Рут Миликан [Ruth Garrett Millikan]. Миликан разликује две врсте знакова, природне и интенционалне[38]. Поменули смо на почетку рада да је Бог у нас усадио когнитивне механизме јер је желео да човек, приликом сусретања са чудима природе, може да постави питања о почетку каузалног ланца настанка живог света и да истим тим механизмима претпостави Бога као најбоље могуће објашњење. У телеосемантичком оквиру, чуда природе су природни знаци. Најчешће, на основу природних знакова, попут грмљавине, закључујемо сасвим

35 Griffiths 1988, 409.
36 Millikan 1989.
37 Millikan 2013.
38 Millikan 1989, 283.

свакодневне ствари – обилне падавине. Међутим, Плантинга је искористио природне знаке као нешто што афицира *sensus divinitatis* у околностима религиозног искуства[39]. Са друге стране, интенционални знаци, су сигнали који захтевају два система, производни и кориснички. Када кокошка кокодаче, она даје интенционални знак пилићима где се налази храна и аудитивни канал којим могу да прате пут до хране. У овим различитим знаковима и различитим значењима које феномени могу да имају, Миликан не види никакву заједничку садржину. Оно што телеосемантика објашњава јесу релације између *разумевања* значења. Значење нечега је у вези са оним што му је сврха, сврха алата се налази у његовој намени, док је сврха речи и реченица да преносе мисао оног који их изговара[40].

Како из домена сврха и знакова прећи у домен менталних репрезентација? Пре свега, менталне репрезентације су наша представа света – видимо дрво испред себе, и путем ретина ока формирамо чулни опажај а након тога и репрезентацију о дрвету које је испред нас. Међутим, понекад менталне репрезентације могу да буду о нечему што се не налази испред нас, попут репрезентација о Богу. Врло често се сматра да су овакве репрезентације одвојене од физичког света, са чиме се заступници телеосемантике не слажу. Зашто имамо репрезентације о нечему што није испред нас? Миликан на то питање одговара попут Плантинге, да такве репрезентације не играју неку улогу, да не обављају функцију и немају сврху онда не би ни постојале. Исто важи за репрезентације о Богу и религиозна веровања. Еволуциони процес елиминише особине које нам не помажу, основне или природне репрезентације су селектоване јер имају сврху. Репрезентације о Богу имају сврху у еволуционистичком оквиру, помажу нам да оптимално функционишемо у свом окружењу, да објаснимо феномене са којима се сусрећемо, као и да пронађемо неки дубљи и већи смисао од пуких физикалистичких карактеристика природног света. Баш из тог разлога еволуционистичке теорије о настанку и разумевању језика нису нешто што је супротстављено религиозним веровањима. Напротив, помажу нам да објаснимо зашто Плантингина теорија о исправној функционалности има смисла и зашто је истина, као епистемички циљ, заједно са когнитивним механизмима којима формирамо религиозна веровања, део нашег дизајна.

Когнитивни механизми којима формирамо веровања су селектовани на еволуционистичком нивоу, док садржаји репрезентација нису. Ово је још убедљивији аргумент у прилог Плантингиних становишта, односно премиса 1) и 2) чију конјункцију желимо да сачувамо. Као што Плантинга појашњава, у раду *A defense of religious exclusivism*[41], Бог у нас није усадио конкретне репрезентације, него механизме којима можемо да формирамо религиозна веровања о његовом постојању. Овим је Бог човеку оставио слободу, као и специфичан тест, који ексклузивисти – за разлику од религијских плуралиста, пролазе. Миликан се на зауставља на објашњењима основних репрезентација и природних знакова, него телеосемантику доводи у социо-културални домен. Наши концепти, артефакти, друштвено-религијска веровања и језик су селектовани на културалном нивоу[42]. Селектовани су јер користе човеку, тако што му омогућавају имитацију, репликацију и модификацију постојећих идеја. Једноставније речено, исти когнитивни механизми којима човек формира религиозна веровања и репрезентације о Богу му истовремено омогућавају комуникацију и комплексније и софистицираније издизање у односу на друга жива бића. Дакле, сврха културалне селекције је кооперативна,

39 Plantinga 2011, 438.
40 Millikan 1989, 292-293.
41 Plantinga 2000б.
42 Millikan 1998.

омогућава истовремену координацију понашања више чланова неке заједнице. Један од најзначајнијих фактора кооперативних репрезентација су конвенционални елементи језика; који омогућавају да се говорник и онај који га слуша разумеју. Иначе реч „упомоћ“, не би имала значење уколико не би постојао неко ко може да је разуме. Миликан је телеосемантичку теорију уткала у објашњење цивилизацијског развоја[43]. Упоредо са тим можемо да бранимо Плантингину хипотезу 2), која његову теорију исправне функционалности усмерава ка конкретном хришћанском ексклузивизму. Хришћанство, као једнобожачка религија, у себи садржи елементе које много више одговарају теоријским моделима о еволуцији когнитивних механизама, функција и језика. Миликан кроз телеосемантику показује да менталне репрезентације, и когнитивни механизми којима их образујемо, имају кооперативне сврхе. Нарочито религиозна уверења и репрезентације о Богу, које служе сврси зближавања људи унутар заједнице којој припадају, лакшој комуникацији, сарадњи и искорењивању себичног понашања.

Ако се вратимо на премису 1), као претпоставци о свемогућем, свезнајућем и сведобром богу, онда такође можемо да приметимо да се идеја монотеистичког Бога боље уклапа са телеосемантичким теоријским моделима. Међутим, овде нам није потребна телеосемантика, довољно је посегнути за онтолошким аргументима Анселма, Декарта или Лајбница[44]. Онтолошки докази су постављени у форми кондиционала *ако-онда*. *Ако* Бог постоји *онда* мора да поседује атрибуте који га одређују као свемоћног, сведоброг и свезнајућег. Телеосемантика је ту да нам покаже да репрезентације о Богу нису само кондиционалне, да из исправног функционисања наших когнитивних механизама и религиозних веровања, и посредног увида у сврху ових репрезентација за свакодневни и друштвени живот човека, можемо да закључимо о постојању Бога. Прва премиса је, као што смо раније нагласили, лакши део задатка. Друга премиса, коју смо размотрили у претходном параграфу, је била комплекснији изазов. За потврду друге премисе било је потребно да покажемо како се елементи хришћанства боље уклапају у теоријске телесемантичке моделе о менталним репрезентацијама, когнитивним механизмима и исправној функционалности. То нам је даље омогућило да направимо селекцију и да елеминишемо ривалске хипотезе, односно добар део религијско-плуралистичког корпуса, на основу евиденције о диверзитету тих религија као индивидуалистичких, некооперативних и некомпатибилних са развојем когнитивних механизама и језика код човека.

Закључна разматрања

У овом раду смо представили Плантингину филозофију и епистемологију религије. Посебно смо се усредсредили на његову теорију исправне функционалности коју баштини из реформисане теологије Џона Калвина. Најпре смо представили његову ранију и општију епистемичку теорију о исправној заснованости веровања. Затим смо увели централни део теорије о исправној заснованости веровања, Плантингину тезу о исправној функционалности и религијским веровањима као исправно функционалним. Исправно функционална веровања су веровања формирана исправним функционисањем когнитивних процеса у адекватном епистемичком окружењу. Након тога смо представили проблем религијског плурализма, као једну од најучесталијих замерки које се упућују Плантингиној апологетици хришћанства. Тиме смо уједно поставили и циљ рада, односно извођење Плантингиног одговора на проблем религијског плурализма.

43 Исто, 61.
44 Орру 2018.

Остваривање циља овог рада није био нимало лак посао. Плантингина филозофска дела броје на хиљаде страна и протежу се кроз импресивних пола века, па је самим тим читање његових радова истовремено и праћење његовог филозофског развоја, испуњено дисконтинуитетом, диверзитетом стила и садржаја и нечесто конфузних и тешко схватљивих идеја. Тек након темељног упознавања са његовим опусом, идеје попут *неисправне функционалности когнитивних функција атеиста* постају јасније и омогућавају да испратимо кохерентну мрежу кровних теорија које стоје над оваквим партикуларним исказима. Као што смо појаснили, Плантинга је желео да одбрани ексклузивистичку позицију хришћанства, тако што је епистемичке обавезе верника формулисао кроз негативну апологетику. Ексклузивиста је свестан постојања варијетета других религија али остаје при мишљењу да је само његова религија исправна. Односно, Бог се једино хришћанима приказао у истинитом светлу. Због природе екстерналистичког оправдања, ексклузивиста није дужан да брани своју позицију нити да разуверава епистемичке субјекте ван своје религијске заједнице. Штавише, то није ни могуће учинити јер је, према Калвину, ноетска неисправност неверника дубока и неискорењива. Ексклузивиста није ни у обавези да разуме сопствено епистемичко стање јер му је непосредан приступ сопственим когнтивним функцијама онемогућен анатомски. Плантинга је пружио аргументе у прилог екстерналистичког тумачења проблема религијског плурализма; терет доказивања је пребацио на скептика, док је исправну заснованост веровања ексклузивисте, као и исправно функционисање његових когнитивних механизама прогласио *невиним док се не докаже супротно*.

Наш допринос дискусији о ваљаности Плантингиних аргумената у одговору на проблем религијског плурализма је био фокусиран на историјско праћење термина којима се користио. Поред Џона Калвина, од кога Плантинга преузима природне диспозиције ка веровању у Бога и *sensus divinitatus*, издвојили смо телеосемантичке теорије Рут Миликан, од које Плантинга преузима методолошки оквир и теорију исправне функционалности, како би своју реформисану епистемологију утемељио у савремене когнитивистичке теорије развоја менталних репрезентација и језика. Овај део задатка је био још тежи, будући да Миликан, као и остали заступници телеосемантике, пишу веома херметично уз обиље неологизама и стручно-етолошких идиома. Овакво копање по историји идеја нам је омогућило да пружимо преглед ширег контекста Плантингиних идеја и да обогатимо свој арсенал потенцијалних одговора на проблем религијских плурализама. Једноставније речено, доспели смо у домен позитивне апологетике, у оквиру које смо условно прихватили епистемичку обавезу да одбранимо ексклузивисте од критика за епистемичку арбитрарност и епистемичку ароганцију.

Иако сматрамо да је Плантингин негативно-апологетски одговор довољно успешан и убедљив, одлучили смо да допринесемо дискусији кроз истицање конкретних начина да испитамо плаузибилност премиса 1) и 2) у оквиру телеосемантике. Подсетићемо, Плантинги је битно да очува конјункцију и истинитост следећих исказа:

1) Свет је створен од стране свемоћног, свезнајућег и савршено доброг Бога;

2) Људима је потребно спасење, а Бог га је пружио кроз кроз инкарнацију, живот, жртвовање и васкрснуће сопственог сина.

Пре свега смо показали да објашњења и дистинкције које Миликан прави између различитих врста разумевања знакова, значења и репрезентација, имплицирају да је телеосемантика погодан методолошки оквир за тестирање Плантингиних хипотеза. Искористили смо теоријски модел о развоју природних репрезентација како бисмо показали да *ако* Бог постоји *онда* нужно, у нашем разумевању, поседује атрибуте свемоћи, сведоброте и свезнања. Затим смо кроз фокус на когнитивне механизме и сврхе показали да су репрезентације о Богу веома корисне за наше свакодневно преживљавање,

разумевање света, објашњења појава којима смо окружени, прављењу предикција и оптималном функционисању у окружењу. Да репрезентације о Богу не служе никаквој сврси, онда не би ни постојале, неке друге репрезентације би биле селектоване. Будући да религијска веровања и репрезентације о Богу постоје дуго колико и човек, врло плаузибилно је закључити да се овде не ради о случајности, већ о истини као епистемичком циљу који је део нашег *дизајна*. Овим смо, надамо се успешно, одбранили Плантингину прву хипотезу, а самим тим одбацили немонотеистички део корпуса религијског плурализма и направили јасну дистинкцију у односу на атеизам.

Показивање плаузибилности друге Плантингине хипотезе је био тежи део задатка. Било је потребно повезати суштинске елементе хришћанства са телеосемантичким теоријским моделима. Даљим удубљивањем у телеосемантичке моделе развоја менталних репрезентација, когнитивних механизама, функција и језика, дошли смо до карактеристика кооперативности, координације, међусобног разумевања, сарадње и искорењивања себичности. Развој човека је служио управо тим сврхама, оснаживању заједнице у којој живи, као и грађењу софистициранијег, моралнијег и у сваком смислу исправнијег света. Суштина хришћанства као религије љубави према ближњима, толеранције и искрености је врло компатибилна са телеосемантичким теоријским моделима. Овим смо уједно одбранили Плантингину другу хипотезу и елиминисали преостали део корпуса религијског диверзитета у монотеизму.

Било би интересантно у неком од наредних истраживања испитати конкретне свете списе појединих једнобожачких религија, како би се квалитативно издвојиле карактеристике које бисмо после могли да самеримо према когнитивним и развојним моделима човека. Сам Плантинга у неколико наврата сугерише идеју оваквог библиометријског приступа[45]. Поред експлицитних циљева овог рада које смо, надамо се успешно остварили, поставили смо и један имплицитни. Настојали смо да покажемо да наука никако не стоји у раскораку са религијом и филозофијом религије, а нарочито њиховим епистемолошким деловима. Коришћење теоријских модела когнитивног развоја човека, као и емпиријских налаза, може само да помогне у одбрани ексклузивизма. Начин на који се човек прилагођава средини, начин на који објашњава стварност и учитава смисао у понекад хаотичан, а понекад хармоничан, свет чулних утисака пред њим упућују на плаузибилност Плантингиног схватања когниције. Формирање религијских веровања и репрезентација о Богу је део нашег дизајна, исто као што је истина, као епистемички циљ, део наше сврхе. Потребно је само посматрати свет око нас и повезати оно што нам је дато.

Литература

Armstrong, D. (1995). Naturalism, materialism, and first philosophy, у: Moser, P. & Trout, J. D. (уред.) *Contemporary Materialism: A Reader*. London: Routledge. 35–50.

Basinger, D. (1991). Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief. *Faith and Philosophy*, *8*(1), 67-80.

Baumann, P. (2009). Was Moore a Moorean? On Moore and Scepticism. *European Journal of Philosophy*, *17*(2), 181.

Beilby, J. (2005). *Theology as Epistemology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology.* Aldershot: Ashgate.

Bergmann, M. (2009). *Justification without Awareness*. New York: Oxford.

45 Plantinga 2000а, 2000б.

Billings, J. T. (2005). *Calvin,* participation and the Gift: The activity of believers in union with Christ*. Harvard Divinity School.

Chaves, M., & Gorski, P. S. (2001). Religious pluralism and religious participation. *Annual review of sociology*, 261-281.

Griffiths, P. J. (1988). An Apology for Apologetics. *Faith and Philosophy*, *5*(4), 399-420.

Johnson, D. D. (2009). The error of God: Error management theory, religion, and the evolution of cooperation. In *Games, groups, and the global good* (pp. 169-180). Springer, Berlin, Heidelberg.

Kim, J. (2011). *Reformed Epistemology and the Problem of Religious Diversity: Proper Function, Epistemic Disagreement, and Christian Exclusivism*. Eugene OR: Pickwick.

Michael, R. U. S. E., & Ruse, M. (2009). *Darwin and design: does evolution have a purpose?*. Harvard University Press.

Millikan, R. (1989). In defense of proper functions. *Philosophy of Science*, 56, 288–302.

Millikan, R. G. (1998). A common structure for concepts of individuals, stuffs, and real kinds: More mama, more milk, and more mouse. *Behavioral and Brain Sciences*, *21*(1), 55-65.

Millikan, R. G. (2013). Troubles with Plantinga's Reading of Millikan. *Philosophy and Phenomenological Research*, *87*(2), 454-456.

Moser, P. K. (2001). Man to Man with Warranted Christian Belief and Alvin Plantinga. *Philosophia Christi*, *3*(2), 369-377.

Oppy, G. (Ed.). (2018). *Ontological arguments*. Cambridge University Press.

Plantinga, A. (1993a). *Warrant and the Current Debate*. New York: Oxford University Press.

Plantinga, A. (1993б). *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.

Plantinga, A. (2000a). *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.

Plantinga, A. (2000б). A defense of religious exclusivism. *Philosophy of Religion*, 529.

Plantinga, A. (2011). Content and natural selection. *Philosophy and Phenomenological Research*, *83*(2), 435-458.

Popper, K. R. (1963). Science as falsification. *Conjectures and refutations*, *1*(1963), 33-39.

Williamson, T. (2002). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press on Demand.

Petar Nurkić

EPISTEMOLOGY OF THE RELIGION OF ALVIN PLANTINGA
The problem of religious pluralism

Alvin Plantinga is an American-born philosopher of religion and one of the leading advocates of contemporary Christian philosophy. Plantinga deals with numerous problems of the monotheistic Christian religion, including the problem of religious pluralism. One of the most common questions an atheist asks a believer is, "Why your God and not someone else's?" Therefore, this paper aims to present Plantinga's answer to the question of religious pluralism. We will achieve this goal by developing Plantinga's theory of "proper functioning", a thesis that atheism represents a state of incorrect functioning of cognitive mechanisms. We can respond to the problem of religious pluralism through positive or negative apologetics. Plantinga has chosen negative apologetics, arguing that the believer is under no obligation to justify the truth of his beliefs when confronted with the problem of religious pluralism. Although Plantinga provides numerous convincing arguments supporting his position, we will show that we can provide a positive apologetic by returning to the foundations of Plantinga's understanding of intentionality and mental representations. In so doing, we will demonstrate a broader range of ways a believer can defend his epistemic position and connect Plantinga's epistemology of religion in relevant ways to contemporary theories of cognitive psychology and philosophy of cognition.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 241-256*

УДК 271-135
27-23-276.63
27:929 П. Петровић
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.14

Ивица Живковић
Центар за црквене студије, Ниш
e-mail: greshni@gmail.com

ЕВХАРИСТИЈСКА ИЛИ ЕСХАТОЛОШКА КОСМОЛОГИЈА ПРЕДРАГА ПЕТРОВИЋА

Поводом књиге: Предраг Петровић, *Небески симболи божанског домостроја спасења. Есхатолошко-историјски аспекти космолошких догађаја*. Београд: Отачник 2018.[1]

***Апстракт**: У овом раду покушаћемо да укажемо на изузетан богословски допринос протођакона проф. др Предрага Петровића у књизи „Небески симболи божанског домостроја спасења“ на плану космологије, који се састоји пре свега у њеном јасном евхаристијском и есхатолошком заснивању. О Евхаристији говоримо и као о догађају и као о заједници и као о симболичној стварности, што исту чини погодном за градњу „гносеолошког хоризонта“, то јест за посматрање онога што творевина пројављује. Свет и историја у сагледавању Предрага Петровића обухватају и небеску раван постојања творевине, тако да симболични начин постојања света у његовом видокругу није потпун без својих небеских димензија. Не допуштајући да православни верници данашњице доживљавају актуелне драматичне историјске догађаје као бесмислене, нити као судбинске, православно богословље је одговорно да на основу православног хришћанског предања утврди њихов смисао, који је део динамичне симболичне структуре послепадног света. Предраг Петровић разматра небеске симболе Светог писма (најпре Старог, а потом и Новог Завета) у божанском домостроју спасења, који представљају једину алтернативу не само Дарвиновој теорији као доминанти савременог школског образовања као таквој, већ и дарвинистичком, па и ширем хуманистичком веровању у такво постојање које нема никакав виши циљ до самог опстанка врсте.*

***Кључне речи**: догађај, симболична стварност, домострој, знаци, небеско, драматично, грех, одговорност, сила, смисао.*

Увод

Мало је текстова у савременом српском богословљу, ако уопште и постоје, са концентрованијим, односно згуснутије распоређеним значењем, него што је монографија наведена у поднаслову овог рада. Протођакон проф. др Предраг Петровић не излаже лаким ни популарним стилом; његова писана реч не охрабрује публику навикнуту на брзо читање, као што, уосталом, ни његова предавања и конференцијска саопштења не допуштају много тренутака неусредсређености. Утолико више блага за оне који уложе

1 Види отворену електронску верзију књиге на интернет адреси:
https://drive.google.com/file/d/1fm6WugOeivH_dio0CNRg_-9mEVTA4Ta1/view

потребну количину пажње! Има његових наслова који заслужују не само приказе већ и „нова читања“, макар зато да би се снага његове поруке учинила доступнијом ширем аудиторијуму, ради чега се, уосталом, прикази и пишу.

Наш почетни покушај кренуо је у несигурном правцу: приказ, односно „ново“ или другачије читање предговора (у књизи тек на нешто више од три странице), запретило је да заузме несразмерно више простора него што га је заузео сам предговор, мерено бројем редова или словних знакова. Како смо и сами ограничени простором, те како не бисмо читаоцима наметнули још један императив „предугог читања“, приморани смо да о овој његовој књизи пишемо опет концентровано, али на нешто другачији начин, градећи један низ указивања и повезивања са можда познатијим, језгровитије и експлицитније наученим богословским конструктима. Из истих разлога, уз пар изузетака, одустајемо и од реферирања на остале његове наслове, мада би поједини редови из других његових књига и прилога у монографским и серијским публикацијама вероватно појачали тезе које имамо на уму овде да истакнемо.

Тешко је очекивати да ће овај велики, можда „револуционарни“ допринос Предрага Петровића богословској космологији, наићи на достојне реакције у ово време хроничне непажње и деконцентрисаности у нашој средини па и у свету[2]. За нас је то разлог више да овде, по мери разумевања, издвојимо и нагласимо оно што се у њему с разлогом може сматрати револуционарним и великим.

Кључни термини: ***догађај, симболична стварност***

Постоје два кључна термина на које се аутор на почетку позива, односно помоћу њих уводи читаоце у општу поруку књиге. Ниједан од њих није истакнут отворено, бар не на онај начин на који бисмо ми желели овде да их издвојимо. Један од њих је „догађај“, а други „симболична стварност“. Наиме, аутор поставља питање: да ли *догађај*, укључујући све што се под тај појам даје подвести, уопште може бити сâм себи циљ, односно, самодовољан, или је можда без дубљег смисла?[3] Другим речима, какав позитиван или негативан однос према питању смисла *догађаја* може да има заједница у којој се он одвија (догађа)? Контекст у којем Петровић пише о догађају називамо *евхаристијским* зато што једини истинити (реални) циљ догађаја (унутар свеопштег божанског домостроја спасења) може бити заједница са Богом; дакле, позитиван однос према смислу догађаја може имати само она заједница која се протеже или прераста иманентне оквире, односно она која се остварује као заједница са Богом. Из тог контекста (како он каже: „гносеолошког хоризонта“), аутор поставља два уводна питања: како сагледавати творевину с обзиром на догађаје које она пројављује, и у чему је проблем са разумевањем дејстава божанске промисли у њима? Посебну, а ускоро и искључиву пажњу Петровић усмерава на „драматичне“ догађаје, које – како он тврди – творевина неретко пројављује[4], с обзиром на шта горепоменути проблем с разумевањем као да постаје још интензивнији.

У исту раван с *догађајем* аутор још на првој страници предговора ставља и „делатности човека“. Као што се апстрактни појам *догађај* у његовој књизи не дефинише

2 Време у којем живимо такође би се могло назвати и временом нечитања, несарадње унутар научних заједница, посебно у богословској, те недовољног уважавања туђих дела. Конкретно, међу академским богословима у Србији као да нема критичког форума на којем би се уопште и могла разматрати актуелна достигнућа. У нагађање могућих разлога за то радије се нећемо упуштати. По свој прилици, реч је о новој историјској етапи кризе богословља и његове литургијске функције на коју је, још пре неколико деценија, указивао Александар Шмеман.

3 Види: Петровић 2018, 5.

4 Петровић 2018, 5.

само као историјски већ и далеко шире, као квантум створеног постојања (!), тако и нешто мање апстрактни појам *човекових делатности*, осим оних које служе човековом опстанку, укључује „сваку стварност коју човек пројектује, или произведе“[5]. Тако, дакле, обухватно схваћена делатност човека служи његовом опстанку, али не тек то: она је – како аутор каже, у најдубљем свом пориву – *и* знак његове жуђње за вечним постојањем. Стављајући у контраст биолошко и друштвено са вечним, Петровић заправо указује на ближу везу између опстанка и постојања, а његово повезивање „вечног опстанка“ и вечног „постојања“ везником „односно“ чини ту везу и филозофски значајном. Он лаконски тврди да, како „историјско искуство показује, човекове делатности нису обавезно и неусловљене“[6]. Оне (опет лаконско: „између осталог“) зависе *и* од симболичних дејстава човекове околине. У том случају, ето везе између догађаја које творевина пројављује са делатностима човека, обухватајући и везу између квантума створеног постојања са свиме што човек пројектује или производи.

Други кључни појам аутора, како смо рекли, јесте *симболична стварност*. Он каже овако: „Творевина као да ’ћутећи’ открива катаклизмичне догађаје историје, бивајући својеврсни путеводитељ ка спознаји дубљих узрока великих искушења кроз које је читав свет пролазио. У том смислу, она и данас, као и у свеколиком историјском трајању после прародитељског греха, заокупља пажњу сваког боготражитељног ума (...) Многи немили догађаји и данас се драматично дешавају пред лицем човечанства, изнова актуализујући не само божански чин стварања света, већ и његово коначно назначење“.[7] Избор појмова које овде налазимо (узрок, стварање, назначење) циља на једну богословску концептуализацију у којој је основни елемент евхаристијски. О Евхаристији говоримо и као о догађају и као о заједници и као о симболичној стварности, што исту чини погодном за градњу „гносеолошког хоризонта“, то јест за посматрање онога што творевина пројављује.

Средишњи ток есхатолошких промишљања у савременом хришћанском свету концентрише се око контекстуалистичког приступа библијској Књизи Откривења, који треба да обезбеди наводно јасну и недвосмислену интерпретацију у оним историјским оквирима у којима је апостол и писао, тако да у први план долази политичка перспектива у сагледању смисла Јованових порука[8]. Историјски контекст увек је и политички и социо-културни, те у наше време настају идеје и о тзв. еко-теологији, еко-феминистичкој теологији као и еко-есхатологији, у жељи да се нагласи хришћанска оријентација према творевини као захтев времена у коме живимо[9]. С обзиром на то, „симболична стварност“ у мисли Предрага Петровића јасно оцртава ону границу између „историзма“ западне научне библистике и „духовне интерпретације“ Светог писма, карактеристичне за светоотачко предање, о којој је писао Жан-Клод Ларше[10].

Наш аутор указује на изазове епохе у којој живимо као на отежавајућу околност у богословско-научном истраживању симбола, односно, у самом њиховом сагледавању. Најпре, то је све доминантнија животна улога научно-технолошког развоја заснованог на човековој самодовољности, која носи претњу потпуним отуђењем не само појединаца, већ и читавих заједница народâ; дакле, отуђење већ сада постоји, али „потпуно“ отуђење, „на крају таквог пута“ још увек се тек наговештава, укључујући и „нестајање са лица

5 Исто.
6 Исто, 5.
7 Исто, 6.
8 Уп. Collins, 1996, 198.
9 Уп. Deane-Drummond, 2008, 32, 146, 164
10 Види: Ларше, 2022, 68.

земље“[11]. Друго, у вези са тим: „медијски контролисано стварање вештачке потребе човека за одређеним производом своди човека на конзумента који, надаље, потпуно губи слику света као *симболичне стварности*“[12].

Свет и историја у сагледавању Предрага Петровића обухватају и небеску раван постојања творевине, тако да симболични начин постојања у његовом видокругу једноставно није потпун без својих небеских димензија. Почињући са „запаженим кретањима“ унутар небеских постојања, он поставља дисјункцију која се односи не на потоње доживљавање или тумачење, већ на саму перцепцију *догађаја* на тој равни. Сама перцепција може бити или „површна, искључиво чулна“ или се може довести у везу са божанским чином стварања. Иако – каже Петровић, на нивоу прве запажена кретања „одају утисак једноличних, односно устаљених покрета небеских светила“, она су, у мерама својих *временитости* (курзив П. П.) по преимућству *догађајна* (курзив наш)[13]. Трагајући за „догађајним смислом небеског начина постојања“ аутор своју евхаристијску космологију овде проширује до мере која први пут узима у обзир и једну нову хришћанску, рекли бисмо, „евхаристијску астрологију“.

Божански домострој спасења огледа се, препознаје се, не само у земаљској равни постојања, већ целовито, дакле „и у покретима небеских симбола творевине Божје“[14]. Тако, на пример, свети Василије Велики у свом спису под називом *Шестоднев* наводи да ће се и „на сунцу, месецу и звездама јавити знаци разорења свега“[15]. У својој касније писаној расправи о симболичном аспекту православне космологије, Предраг Петровић истиче да, из једне онтолошке, али и гносеолошке пројекције каква је она Светог Василија Великог, у којој се проток времена сагледава саприродним свету и свим бићима у њему, „Бог чини све оно што сматра потребним не би ли у човековој перцепцији времена, односно, света у времену, човеку било омогућено благовремено молитвено обраћање Богу ради спасења у времену. Време се у том смислу пројектује као сотириолошка категорија, а не само као мера спољашњих покрета или мировања бића и ствари (...) Покрети творевине које сâм Бог иницира у времену, јесу заправо једна од димензија божанског језика којим се Бог обраћа свима.“[16] У есхатолошком крешенду свог предговора Петровић објављује како „Господ долази“, не само не прекидајући дејства свог домостроја спасења, већ „најављујући управо катаклизмичне догађаје кроз које послепадни свет као Црква мора проћи“[17], догађаје који су актуелни у наше време на другачији начин него раније, а које нам ова књига, као ниједна до сада, омогућава да богословски промишљамо.

Одговорност познавања одговарајућих знакова

Шта је оно што је проблематично у савременом православном богословљу, и код нас Срба и у свету? Аутор имплицитно поставља то питање, разматрајући изразе који се „данас у богословској литератури неретко користе“[18]: заједница, љубав, слобода,

11 Види: Петровић 2018, 6.
12 Петровић 2018, 6. Курзив наш.
13 Види: Петровић 2018, 7.
14 Петровић 2018, 7.
15 Βασίλειος Μέγας, Ἡ Ἑξαήμερος, PG 29, 125D.
16 Петровић, 2020, 26.
17 Исто.
18 Петровић 2018, 9. Ово је можда блажи израз који има за циљ да нагласи кључне речи које дефинишу контекст савременог богословског размишљања – у учењу контекст, а у пракси често круг флоскула које заокружују један прилично једноставан и у односу на светоотачку мисао

литургија итд., користе се с правом и легитимитетом, али „проблем настаје њиховим површним коришћењем“[19]. Још више, проблем настаје свођењем на познавање потврдног гносеолошког приступа Богу и свету, упркос речима светилника Православне цркве Григорија Богослова, који одриче могућност „исправног“ (разумског) схватања саме творевине: „а (од онога што је) наше, не само да Бог превазилази сваки ум и (наше умно) разумевање...(већ) не постоји ни (наше) исправно разумевање творевине (οὐδὲ ἡ τῆς κτίσεως ἀκριβὴς κατανόησις)“[20]. Готово сви православни теолози нашег доба говоре о творевини претежно са позиција „хеленизма и јудаизма“, комбинујући мноштво варијација на тему „створеног и нествореног“. Питање односа Бога и творевине ту се исцрпљује „уопштено понављаним, или подразумеваним речима и ставовима“[21], који не узимају у обзир, према Петровићевим изразима: „символичне аспекте гносеологије природних догађаја“, затим, „богоустановљена симболична дејства божанског домостроја спасења“, као ни „перцепцију и рецепцију континуираног историјског дејства сједињујуће силе Духа Господњег“[22]. Шта има на уму аутор, користећи попут класичних писаца овако сложене, вишестране изразе? Очигледно је у питању један сасвим нови фокус на оно што бисмо назвали „језиком творевине“, којим она сама говори о своме хођењу ка коначном назначењу. Тај њен говор може бити тих, умерен али и гласан, свагда у зависности од силине богодејстава божанског Промисла.

Држећи се теме драматичних догађаја историје, коју савремени хришћани (да ли само због незаинтересованости или због недовољног познавања теологије) најчешће не знају ни како да коментаришу, он предлаже њено сагледавање не само из сада важећих, чулно-доминантних перспектива, већ управо полазећи из перспективе „указивања на догађајни смисао појединачних символа творевине“[23]. Он то чини на основу „евхаристијски сагледаване“ космологије, која подразумева да је сваки покрет символа творевине укорењен у „динамичним структурама постојања света као Цркве“, док творевини треба приступити као „богослужбено-симболичном темељу садашњег, али и будућег постојања света“[24]. У богослужбеној једновремености божанског и човековог процеса сазнања омогућује се „сазнање невидљивог“, односно оних невидљивих димензија пројављених кроз један део видљиве стварности коју тек последујућа дејства

значајно осиромашен логичко-мисаони конструкт.

19 Исто.

20 Γρηγόριος Θεολόγος, Λόγος ΚΗ', PG 36.

21 Петровић 2018, 9.

22 Исто. Природни догађаји, па на крају и сâм божански домострој спасења, без опажаних и укључених симболичних аспеката, помињали су се у претходним генерацијама богослова у оквиру бесперспективне нововековне школске дисциплине назване *апологетика*, у којој се питање односа Бога и творевине разматрало у знаку сукоба са онима који не признају постојање Бога, као и последичног (о)правдања религије. Добро је што тај приступ у међувремену губи на значају, али није добро што светоотачка учења о космолошким димензијама откривења или не налазе никакво место у новијим богословским конструктима, или постају још и више апстрахована – унутар једне ограничене или осиромашене „православне пневматологије“, свакако и даље без узимања у обзир симболичне димензије стварности творевине и домостројних догађања у њој. Овде није реч о методолошким разграничавањима научних подручја теологије и хуманистичког знања, будући да симболични аспекти не треба ни да допуне, ни да одмене, нити да преиспитују научна знања о свету, већ пре да их „наткриле“ или осмисле. То није задатак науке, па чак ни хришћанских идеолошких ставова о њој, већ богословља, а том послу међу првима од наших савременика овде приступа Предраг Петровић.

23 Петровић 2018, 10.

24 Исто.

(раз)ума по својој моћи прате и оправдавају[25]. Аутор тврди да није довољно „само констатовати један или више драматичних догађаја у природи, како бисмо се боље 'припремили' за неки сличан, наредни догађај историје; морамо одредити есхатолошки циљ ка којем би се таква семиотика кретала у оквирима своје прирођене, односно сопствене унутрашње логике"[26].

Богословско разматрање ових догађаја у првом реду је херменеутичко: уместо *par excellance* рационалног класификовања „објективно" запажених догађаја, оно се бави семиотиком тих догађаја, која се, у случају православног богословља, односи на знакове богослужбено-симболичног начина постојања света[27]. Аутор овде има у виду светоотачки доживљај истине, која, по преподобном Максиму Исповеднику, „није у нашим именовањима, него у стварима"[28]. Људи не могу тумачити невидљиви (материјални) узрок једног катастрофалног догађаја, будући да је он у општем случају непознат, односно скривен. Али Петровић поставља питање: „могу ли закони природе дејствовати мимо човека, или, пак, у чему би се кроз тзв. природне законе огледала човекова одговорност за елементарне катастрофе?"[29]

Он пише о последицама првородног греха, али не у уобичајеном широком онтолошком луку на којем се нижу оне чињенице које се тичу физичке антропологије, већ у једном ужем, који се фокусира на „климатске" последице и драматичне историјске, односно, следујуће космолошке догађаје историје. У томе смислу наш аутор истиче да је „првородни грех био узрок не само за историјски прву, већ и за сваку наредну природну несрећу"[30]. Због тога и наше хришћанско усмерење према догађају Потопа прецизирано је есхатолошки, и то на основу кључног новозаветног цитата: *као што у дане пред потопом јеђаху и пијаху (...) и не схватише док не дође потоп и однесе све; тако ће бити и (Други Долазак) долазак Сина Човечјег* (Мт. 14. 38–39)[31]. Догађај Потопа, као потоња парадигма великих светских катаклизми, није само део библијског предања; он је дубоко урезан у свести многих народа у различитим варијантама народних предања – из читавог света прикупљено је око две стотине различитих верзија предања, која на различите начине говоре о овој свеопште упамћеној катаклизми. Поред интересовања за примарни узрок, Петровић овде поставља још једно питање: „да ли постоји могућност да се творевини *препусти* да сама искаже тајну катастрофалних историјских догађаја који су се у њој збили?"[32] Реч је, дакле, поред историјских сећања народâ, и о симболичким предањима саме творевине, о којима савремена наука, заснована на једностраним „предањима" ајнштајновске и дарвиновске концепције, није у стању да каже ништа. Предраг Петровић се овде позива на научну мисао Емануила Великовског, који је средином прошлог века употребљавао древна сведочанства којима је, оповргавајући дарвинизам, несумњиво посведочио о сукцесивним појавама катаклизми, геолошки, палеонтолошки, археолошки и историјски поткрепљеним обиљем доказа са готово свих делова Земље[33]. Та другачија научна традиција ослоњена је и на резултате ранијих истраживачких подухвата из геологије, који потичу још од почетка XIX века, а

25 Уп. Петровић 2018, 11.
26 Петровић 2018, 12.
27 Види: Петровић 2018, 12.
28 Μάξιμος Ὁμολογητής, Ζήτησις μετὰ Πύρρου, PG 91.
29 Петровић 2018, 13.
30 Исто.
31 Види: Петровић, 2018, 15.
32 Петровић 2018, 15.
33 Види: Петровић 2018, 16.

концентришу се око закључка који је у своје време изнео Барон Кивије: седиментне наслаге које по слојевима следе једна за другом потврђују да су се катаклизмичке промене кроз историју често дешавале[34].

Прелазећи на „студију случаја негативно-симболичких покрета творевине нашег времена“, Петровић пише о различитим видовим некада мањих, а некада већих природних или социјалних несрећа које данас у великом броју привлаче пажњу, али и о угрожености не само животињских и биљних врста, већ и свих људи на земљи[35]. Растући број стравичних космолошких појава данашњице препознаје се као почетак својеврсног симболичног аларма садржаног у Господњим речима: „јер ће тада бити невоља велика каква није била од постанка света, нити ће бити“ (Мт. 24. 21)[36]. Немилосрдно искоришћавање природе, на које се у савременом свету указује као на непосредни, једини и самообјашњавајући узрок климатских промена, Петровић види из другачије перспективе: као „једну од последица недостатка осећаја савременог човека за симболичну структуру постојања творевине и, због тога, недостатка одговарајуће симболичне гносеологије коју таква структура претпоставља“[37].

Свет као творевина Божја по апостоловим речима „уздише, тугује, жуди и жарко ишчекује“ (Рим. 8). Ту њену словесност Петровић објашњава тиме што је њен симболизам дубоко повезан са симболизмом Христовог домостроја спасења – оно што творевина очекује јесте јављање синова Божјих[38]. Дејства божанске воље у свету имају своје „гносеолошке знакове“, а наше сагледавање различитих догађаја унутар природе сведочи о начину на који препознајемо те знакове[39]. Није довољно „препознати“ помешане узроке неких катастрофа; од хришћана се очекује да увиде јеванђелску поруку, егзистенцијално наравоученије таквих догађаја, које говори о „неизвесности, односно о драматичној важности сваког животног тренутка за свако постојеће историјско биће докле год оваква историја траје“[40]. Иако драматични догађаји сами по себи код људи побуђују страхове, догађаје описане у књизи Откривења не треба да прати „фанатична реторика“[41], с обзиром на убрзање времена доласка Бога у свет, већ свест о јудео-хришћанској пројекцији „космолошког пророштва“[42], у коме се догађаји у творевини, ма колико били стравични, посматрају из перспективе коначног смисла догађаја, а не догађаја по себи. У том смислу, драматични догађаји никада нису сами себи циљ: на основу јединствености богозамишљеног живота на земљи морамо да претпоставимо да постоји дубља

34 Види: Петровић 2018, 26.
35 Види: Петровић 2018, 27–28.
36 Види: Петровић 2018, 31.
37 Петровић 2018, 31. У једној од напомена он се осврће натеорију о тзв. Глобалном загревању, чије присталице у употреби фосилних горива виде основни узрок повећања температуре Земље и, последично, узрок животињских помора широм света услед промена праваца и осцилација температура ваздушних и водених струја Земље. Међутим – истиче он – ова теорија не даје одговор на питање о пореклу сукцесивних катаклизмичних догађаја у историји када је било много драстичнијих појава тзв. Глобалног загревања. Ова хелиоцентрична „наука“ покушава да истом узроку припише и рапидно умножавање броја земљотреса и ерупција вулкана у последњих педесет година, не размишљајући о томе да ли човек својом употребом одређене врсте „фосилног“ горива уопште може да утиче нпр. На промену нагиба осе Земље или померање њених магнетних полова. – Види: Петровић 2018, 31.
38 Види. Петровић 2018, 33.
39 Види: Петровић 2018, 34.
40 Петровић 2018, 36.
41 Види: Зизиулас 1998, 67.
42 Исто, 69-70.

повезаност између догађаја и људи, људи и творевине, и Бога и света[43]. Не допуштајући да православни верници данашњице доживљавају актуелне драматичне историјске догађаје као бесмислене, нити као судбинске, православно богословље је одговорно да на основу православног хришћанског предања утврди смисао драматичних догађаја, смисао који је део динамичне симболичне структуре послепадног света[44].

Неприхватање нелицемерне одговорности за удео у негативно-симболичним дејствима симбола творевине, води ка допуштању, па и оправдавању друге врсте неодговорности, односно „изузимања себе од одговорности за тегобе историјског тренутка у којем се налазимо“[45]. Та одговорност је свакако другачија, чак већа од оне за „емисију угљен-диоксида“ и друге чиниоце експлоатацијског односа према природи, за шта нам ова узвраћа, а коју је увек лако могуће пребацивати на друге. Како савесно прецизира Предраг Петровић: „одговорни смо најпре за *сопствене грехе и незнања* (...) у времену у којем се мора *знати*, или познати, или препознати“[46]. Реч је о познавању симболичних знакова божанских познања света, које ми хришћани не треба да тражимо само у симболима које јасно идентификујемо са (обредном) богослужбеном заједницом, већ и у природним симболима, јер су и то божански знаци, упућени свим људима, и они су космолошки весници Вечне Заједнице[47]. А то је заправо познавање унутрашње логике драматичних догађаја природе, и њиховог преображујућег правца ка словесном божанском циљу постојања[48]. То познавање може нас оспособити да уместо човека недостојног страха и ћутања пред сликом уништења заузмемо хришћана достојан став оптимизма, заправо подвиг вере и наде на коју нас упућује утешна и охрабрујућа јеванђелска заповест, где Господ, споменувши знаке на сунцу и месецу и звездама, ужас од морске хуке и валова, умирање људи од страха при покретању небеских сила, својим ученицима заповеда: „А када се почне ово збивати, усправите се и подигните главе своје, јер се приближава избављење ваше“ (Лк. 21. 28)[49].

Овакво тумачење Петровића стоји у складу са изузетно важним ставом Митрополита Јована Зизиуласа о космолошком значају пророштава, који лежи у мењању наших духовних ставова, односно, „у промени нашег сопственог погледа на свет“[50]. Божанско порекло космолошких догађаја – како на другом месту указује Предраг Петровић – посебно се јасно запажа у новозаветној књизи Откривења, где анђели добијају од Бога знак да пусте на земљу велике и различите невоље. То значи да сама творевина није иницијатор *догађајâ*, већ се под окриљем Дана Господњег сâм Бог показује Узроком догађајâ које његове слуге започињу да дејствују[51]. У речима новозаветног писца свакако препознајемо не само неку „локалну“, већ свеопшту или васељенску пројаву страховитих невоља на земљи, на мору и на небу. „Мало је вероватно да се Јованова порука односи само на тадашњи, од Јована доживљени Дан Господњи; пре ће бити да сваки моменат божанског времена има своје конкретне тајноводствене књиге, печате и трубе. Сматрамо, дакле“, подвлачи Петровић, „да божанско откривење апостолу Јовану итекако носи саборну божанску поруку Црквама свих будућих времена.“[52]

43 Види: Петровић 2018, 36.
44 Види: Петровић 2018, 37.
45 Петровић 2018, 42.
46 Исто.
47 Види: Петровић 2018, 42.
48 Види: Петровић 2018, 43.
49 Види: Петровић 2018, 44.
50 Види: Зизиулас 1998, 72.
51 Види: Петровић 2019, 63.
52 Петровић 2019, исто.

Каква је то непозната сила?

У чему је заправо проблем са идеолошко-дарвинистичким приступом темама дубоке историје, који претпостављају школски образовни програми данас? Да ли је довољно само супротставити библијску тврдњу о стварању човека еволуционистичком ставу о томе да је човек „постао од мајмуна“ и после тога разматрати да ли је, на који начин и колико сâм Дарвин био религиозан, како би се тај проблем обухватио и решио? Петровић види проблем пре свега у томе што су, сагласно овом приступу, наши далеки преци, људи из доба палеолита „представљени, рекли бисмо, као недоеволуирала бића скромних потреба, колико и скромних интелектуалних могућности“, полупримати или „хоминиди“ на нижем степену развоја у односу на данашњег човека[53]. Тај идеолошки приступ у даљим импликацијама прећутно тражи од Цркве да се не меша у токове научних истраживања и да се бави само вером. Неки то – истиче Петровић – са црквене стране дочекују с одобравањем, оправдавајући логику и критеријуме темељних научних поставки, док други апологетски бране библијске истине од научних чињеница. У сваком случају, не постоји методолошки, дакле непристрасни критеријум јединства научног и црквеног, а без тога наука какву данас познајемо држи човека и свет у ропству фаталног идеолошко-политичког апсолутизма[54].

Како у свом касније писаном чланку Петровић подробније објашњава, 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. Социјални и уопште хумани захтеви који би требало да буду научна претпоставка sine qua non, у сасвим су 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.[55] Због тога аутор наводи: „Црква је, међутим, као *стуб и тврђава истине* позвана да одржи истину постојања у егзистенцијалним оквирима *мере раста висине Христове* (уп. Еф. 4, 13). Њен богословски језик јесте израз истинског начина постојања који само у заједници са Вечним Богом има свој смисао.“[56]

Како се данас у богословској мисли у свету приступа проблематици овог односа можда најбоље илуструје чланак Стивена Немеса, релевантног критичара богословско-методолошких и онтоепистемолошких претпоставки римокатоличке традиције, у којем он разматра однос између „класичне теистичке хришћанске есхатологије“ и савремене космологије која проистиче из научног погледа на свет. Предвиђања која говоре да ће за 10^{34} године ширење универзума изазвати потпуну и трајну ненасељивост за било који облик живота заснован на угљенику, наводе овог аутора на закључак да је савремено научно схватање у супротности са хришћанском есхатологијом, „или бар тако гласи аргумент“[57]. Због оваквог „стања ствари“ или конструкција изграђених на визији будуће пропасти универзума и урушавања људских достигнућа у њој, неки су већ предложили да се хришћанска есхатологија одвоји од преокупираности физичким светом[58]. Неки аутори бранили су хришћански став по коме Васкрсење Христово говори и о

53 Петровић 2018, 45-46.
54 Види: Петровић 2018, 48.
55 Види: Петровић 2021, 79.
56 Петровић 2021, исто.
57 Nemes, 2021, 391.
58 Уп. Nemes, 2021, 394.

есхатолошком трансформисању физичког света[59]. Ова чињеница отвара могућност да се Оваплећење Сина Божијег сагледава и као долазак или наступање последњих дана[60]. Чувени физичар и теолог са Кембрица, теоретичар односа између науке и религије, Џон Покинхорн (1930–2021), уместо о створеној, насталој ex-nihilo, тражи да се о будућој творевини говори као о пресазданој, односно, као о творевини која ће настати ex-vetere[61].

Петровић показује да археолошки налази о пећинској уметности на просторима Средње и Западне Европе наводе на непобитну антрополошку чињеницу да је већ човек каменог доба био увелико и уметничко биће. Необична уметност из периода од око 12000 година пре Христа налази се и на подручју Африке, док на другом крају света, у областима Аустралије, та уметност може да се прати и до 40000 година уназад[62]. Он пише о бројним мегалитским грађевинама које сведоче о важним праисторијским догађајима који су задесили сваки део света, а који се временски поклапају са животом људи у пећинама. Од мегалитских сруктура изнад земље могу се разликовати стамбене, жртвене и гробне грађевине, а од оних испод земље неке су полу-пећинске, настале проширивањем пећина, док друге могу бити и читави подземни градови међусобно спојени тунелима[63]. Аутор поставља питање циља, односно сврсисходности због које су грађена тако пространа подземна станишта као јединствени архитектонски израз древног света (како претпотопског тако и послепотопског периода)[64]. Такође, он указује на чињеницу постојања археолошких доказа о катаклизмичним променама, који се налазе, између осталог, у наслагама које потврђују изненадно масовно угинуће живих организама у светским морима[65].

За многе читаоце ова књига може бити привлачна управо због обиља изузетно занимљивих археолошких и историјских података који се у њој наводе. Нама је интересантна и драгоцена пре свега богословска контекстуализација тих података. Залажући се за симболични приступ космолошким догађајима, пре свега проблему тзв. глобалног загревања, Петровић пише: „Свет на себи носи све ожиљке своје прошлости. Будући да се симболични приступ догађајима историје света може назвати и есхатолошко-историјским, свако позивање на историју света које затичемо у овом моменту требало би да има и својеврсни есхатолошки излаз као истинску перспективу, односно, као унутрашњу поруку сваког догађаја.“[66] Аутор разматра шири политички естаблишмент не само Запада, већ и Истока, за који управо индустријска емисија угљен-диоксида представља „главни окидач за све климатске невоље са којима се свет данас сусреће“[67], али и став који се недуго затим појавио у научним круговима, да тзв. глобално загревање не долази од повећаног прилива угљен-диоксида у атмосферу, већ са сасвим супротне стране, из дубине Земље[68]. Разлика између ова два става је јасна: узроци катастрофа, те у даљем току развоја догађаја и саме судбине света, налазе се или у људским или у Божјим рукама. Петровић се пита: каква то непозната сила, одакле, и на који начин утиче на овакво понашање унутрашњости Земље, те да ли та иста сила утиче

59 Уп. Russell R., 2008, 304
60 Уп. Bernardoni, 128
61 Уп. Polkinghorne, 1996, 167
62 Види: Петровић 2018, 49-51.
63 Види: Петровић 2018, 51-52.
64 Види: Петровић 2018, 53-58.
65 Види: Петровић 2018, 72.
66 Петровић 2018, 75.
67 Петровић 2018, 79.
68 Види: Петровић 2018, 79.

и на промену, односно драстично повећане активности на самом Сунцу?[69] Трагајући за одговором на та питања, он се враћа библијским парадигмама, које су представљале катаклизмичке догађаје као „божански потакнуте последње реакције творевине на безакоња људи“[70]. Према ауторитативном тумачењу Андреја Кесаријског, сви наведени знаци говоре заправо о проласку обличја овога света у коме се и догодио преступ заповести[71]. „Казнени“ елемент никако не изостаје у светоотачкој егзегези и безакоња људи свакако стоје у свези са крајњим исходом светских догађаја. Али ту није реч о једноставном механичком нити узрочно-последичном односу, већ до исхода долази посредовањем кључног елемента те везе, а то је божански подстицај, односно свесна и промисаона интервенција Творца и Сведржитеља истог тог света.

Узводећи у наредном поглављу ове увиде на виши план, на којем се уочавају биолошке последице узнемирујућих космофизичких појава на здравље људи (најчешће болести срца), Петровић доказује „чињеницу потпуне зависности склада човековог бића од покрета божанских символа постојања“[72]. Пре свега, реч је о драстичним променама у данашњим интеракцијама сила Сунца и Земље, које доводе човека као биће из стања нестабилног динамичног баланса у критично стање[73]. Све веће геомагнетске активности изазване појачањем короналних магнетних дејстава Сунца угрожавају и човекове биоелектричне активности нервног система. Аутор закључује да поремећаји у небеској сфери постојања неизоставно доводе до поремећаја здравља живог света, или, језиком Теслине науке: електромагнетне силе утичу на све електричне ефекте на којима почива биолошка природа сваког, па и људског организма[74]. Такав закључак озбиљно доводи у питање још једну заблуду хуманистичког знања, са којом смо се у посебно јаком светлу суочили у годинама тзв. пандемије корона-вируса (2020–2022), а заблуда се састоји у томе да здравље човека зависи искључиво од човека самог, да се оно може сачувати искључиво одговорношћу здравог живота, или пак, повратити путем моћи медицинске науке и њених високих достигнућа.

Велике и изненадне промене начина живота на земљи наводе аутора да се још једном осврне на проблем геолошког *катастрофизма*. Доминантан теоретски систем у геологији почев од XIX века до данас је тзв. актуелистички, који се у научном смислу повезује и са дарвинизмом, а који претпоставља савршену сличност (униформност) између геолошких узрока и ефеката прошлости и садашњости. Да би се оправдала хипотеза о опстанку врста, био је потребан постепени, рекло би се спори, али стабилан временски процес, који се код Дарвина назива еволуционим[75]. Основни сукоб дарвинизма са православном есхатолошко-историјском пројекцијом божанских символа творевине Петровић види у томе што ова потоња „поставља све историјске процесе у богочовечански реалну меру раста божанског домостроја спасења, а не у меру произвољно пројектованог опстанка врста“[76]. Основ Дарвинових еволуционих поставки чини недоказива идеја по којој се врсте слепо, наводно природно, у стабилном протоку времена мереном милионима година претварају, или прелазе, из једног у други начин или

69 Види: Петровић 2018, 80.
70 Петровић 2018, 82.
71 Ἀνδρέας Καισαρείας, Ερμηνεία εἰς τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, PG, 106, 273C.
72 Петровић 2018, 88.
73 Види: Петровић 2018, 88.
74 Види: Петровић 2018, 89-90.
75 Види: Петровић 2018, 92-93.
76 Петровић 2018, 94.

врсту постојања, док је циљ постојања у самом опстанку врста, и то опстанку по сваку цену[77]. Аутор показује да би такав (еволуциони) процес био могућ само уколико бисмо време поистоветили са Богом, а тзв. еволуцију са божанским домостројем спасења[78].

За разлику од Дарвина, чија теорија до данас стоји у темељима хуманистичког школског образовног система, библијски писац поставља нивое постојања у фокус очигледног божанског упозорења на небеске симболе који ће иницирати страховита разарања на Земљи[79]. У другој половини књиге, Предраг Петровић управо разматра небеске симболе Светог писма (најпре Старог, а потом и Новог Завета) у божанском домостроју спасења, који представљају једину алтернативу не само Дарвиновој теорији као доминанти савременог школског образовања као таквој, већ и дарвинистичком, па и ширем хуманистичком веровању у постојање које нема никакав виши циљ до самог опстанка врсте.

У власти божанског домостроја спасења

Позиционирање поглавља о небеским симболима Светог писма на крај, а не, очекивано, на почетак књиге, говори нам о две чињенице: прво, да Предраг Петровић пре самог објашњавања симбола жели да одреди њихово тачно место у православној космологији и есхатологији, а потом, да не дозволи да они остану у функцији апстрактних величина или „математичке тачке“, како се то већ догађало у ранијим богословским конструктима. Пишући најпре о небу, небеском нивоу творевине које човек својим доласком на свет затиче изнад себе, он се не задржава на улози небеских светила у свакодневном животу човека, већ жели да испита њихов крајњи смисао за човеково спасење од смрти[80]. За разлику од уобичајене употребе израза „небеска тела“, библијски израз „светила“ стоји у непосредној вези са предањем о стварању света, које пројављује светлосну пројекцију божанских дејстава у небеском своду. С друге стране, израз „планета“ својом етимологијом из грчког језика указује на кретање као на „лутање“, док звезде јесу светила која „не лутају“; она имају и српски назив *некретнице*[81]. Ова космолошка употреба библијског израза „светила“ проширује богословско схватање „неба“ од досадашњег синонима за свет Божјих анђела и на све оно што се запажа у небеској равни постојања. Те видљиве и опазиве небеске стварности су „својеврсни небески знаци Господњег домостројног присуства кроз читаву историју света“[82]. Аутор овде циља на препознавање симболизма творевине не само са аспеката свакодневног живота људи, већ и због препознавања знакова времена који на своје пројавне начине упућују на славни Други долазак Христов[83].

У свом тумачењу библијског литерарног симболизма, Петровић не преза ни од употребе самог израза *астрологија*. Полазећи из другачије астролошке перспективе од оне која је у Светом писму осуђена под називом „звездочитање“, он се позива на ширу Миланковићеву дефиницију астрологије као вештине читања будућих догађаја из положаја звезда, њихових констелација и њихових кретања, истичући притом да је појам *астрологија* као *реч, говор, наука о звездама* далеко отворенија за могућности

77 Види: Петровић 2018, 94-95.
78 Исто.
79 Петровић 2018, 97.
80 Види: Петровић 2018, 100.
81 Исто.
82 Петровић 2018, 101.
83 Види: Петровић 2018, 102.

симболичних откривења божанских воља од датости некаквог свагда истог, свагда предвидивог, једноличног и *недогађајног* „закона“ постојања звезда[84]. Према Мојсијевом навођењу у првој глави Књиге постања, запажани покрети на небу су, чак и када нису драматични, увек најпре *знаци* божанских тајни постојања[85]. На другој страни, површно, или незаинтересовано гледање савременог човека на небески свет, говори о отуђености човека од небеске димензије створене природе, која пак потиче од његове отуђености од свеколике природе која га окружује. Очигледно је да су – како подвлачи аутор – сазвежђа Великог медведа, Ориона и Плејада у старини из неког важног разлога била у астролошком фокусу писца Књиге о Јову (9. 9), као и пророка Амоса (5. 8)[86]. Нека од питања која Господ поставља Јову (38. 31-34) исказују и својеврсну божанску иронију упућену и Јову, а преко Јова и нама, као гносеолошку, али и педагошку поруку која израста из самог начина постојања небеских светила: јасно је да су за Јова „небеска знамења“, „привлачења небеске звезде“, као и „промене небеске“ у власти божанског домостроја спасења[87].

Како наводи аутор, небеска светила у оквиру старозаветног предања, осим што „сведоче о величанству божанских дела, затим о раздеобама временских интервала у циљу оријентације човека у свакодневном животу и делатности“, она су и „полисемични небески знаци домостројних догађаја историје, божанског домостројног историјског ткања које не мимоилази ни небеска видела као удеонике у драматичним догађајима свршетка послепадног историјског облика у којем творевина постоји“[88]. Он у том смислу налази и набраја више сведочанстава библијских текстова који помињу несвакидашње васељенске догађаје на крају времена. Неки од њих су затамњење светлости на земљи (помрачење) код пророка Амоса (8. 9), падање свих звезда код пророка Исаије (34. 4), огањ који сажиже и пламен који изгара, крв и огањ и куљање дима код пророка Јоила (2. 3; 3. 3), отварање окана са неба и потресање темеља земље, опет код пророка Исаије (24. 18-19)[89]. Петровић упозорава на искушење објективизације опажања реалних историјских догађаја и симбола постојања, на „економски“ карактер посматрања важности положаја небеских констелација углавном из перспективе свакодневних човекових потреба (у извесној мери и самог опстанка), позивајући на могућност доживљавања света као динамичне структуре постојања[90]. Свеколика творевина се пред боготражитељским умом открива као својеврсна Божја књига дарована човеку, у којој „небо-земне односе између појединачних елемената постојања ваља читати попут речи и реченица, а божански домострој спасења сагледавати и одгонетати кроз домостројне тајноводствене процесе и значења“[91].

У Светом писму Новог Завета природа и карактер тајноводствених покрета небеског нивоа постојања посведочени су на јаснијој, христолошкој равни, унутар свеопштег христолошког симболизма Цркве. Најпре, догађај самог божанског Оваплођења Логоса Божјег неодвојив је од тајноводствене појаве његове звезде као историјског знака доласка Бога у телу, чиме је и та чудесна звезда постала део богослужбено-симболичног начина постојања Цркве[92]. Према тумачењу Светог Јована

84 Види: Петровић 2018, 103-104.
85 Петровић 2018, 104.
86 Петровић 2018, 107.
87 Исто, 113.
88 Петровић 2018, 131.
89 Види: Петровић 2018, 131-134.
90 Види: Петровић 135-136.
91 Петровић 2018, 138.
92 Петровић 2018, 143.

Златоустог, појава звезде не представља астролошки узрок рођења Господа Исуса Христа, већ се ту ради о извесној невидљивој сили преображеној у такав изглед, преко које је домострој божанског спасења водио другачијим звезданим видом науке врсне звездознанце Истока који се нису учили из предања старозаветних пророка[93]. Петровић наводи да и приступ проблему датирања Господњег рођења у телу треба изместити из критичко-историјске методологије истраживања и поставити одговарајући аспект симболизма хришћанског предања у тајноводствену раван. Господ се јесте јавио на земљи у конкретном историјском тренутку, али оно што је у том случају временски конкретно, из црквене гносеолошке перспективе, нема објективизовано значење. Рођење Господње – прецизира Петровић – десило се *у пуноћи времена* и као такво део је свеопштег божанског домостроја спасења, што значи да „тачан датум рођења" није пресудан, као ни тачни датуми других Господњих тајноводстава. Симболично Господње предање лежи у великој тајни Цркве, а не у трагању за тачним датумима његових појединачних историјских пројава[94].

То што у Новом Завету символи творевине учествују и у тајноводственом симболизму негативних догађаја домоустројитељне историје спасења значи да ће сваки сегмент божанске творевине „доживети измену кроз своја искушења и покајања (односно преображења) и крштења у огњу Духа, у Васкрсењу и Вазнесењу"[95]. Петровић показује да апостол Јован у Књизи Откривења невоље које долазе на свет сагледава као продоре или прогресе небеског богослужења, продоре који ће захватити сву Земљу Господњу[96]. То је исти онај спој есхатологије и космологије у Књизи Откривења на којем инсистира и Митрополит Јован Зизиулас, будући да Јован Богослов говори о новом небу и новој земљи[97], као и о јасно есхатолошкој перспективи сагледавања историје[98].

На крају, аутор поставља за многе неочекивано питање: да ли апокалиптичне библијске изразе о анђеоском бацању огња са жртвеника на замљу, о савијању небеса као свитка и о померању планина и острва са својих места треба сагледавати само алегоријски или пак као симболично, дакле реално померање у простору у односу на небески свод? Одговор на ово питање њему је важан стога да бисмо знали да ли је могуће да се полови Земље покрену или да се Сунце неправилно креће по хоризонту[99]. Уколико јесте, онда се и библијска пророштва могу доживети као симболична опомена на чување есхатолошко-историјске гносеолошке перспективе. „Нека би најскорији догађаји творевине, који пред нашим очима узимају историјски замах, јасно пружили одговор на ово питање, и открили дубоку свезу небо-земних догађаја символа творевине и домостројних прогреса богоначалија", реторски завршава ову своју књигу Предраг Петровић[100].

---

93 Види: Петровић 2018, 147-148.

94 Види: Петровић, 152-153. Као што појаву Витлејемске звезде не треба истраживати у сврху одређивања датума Рођења Христовог, аутор у истом смислу пише и о небеским променама у време Господњег страдања на Крсту, које не треба идентификовати са астрономском појавом помрачења Сунца. Овај догађај био је натприродан најпре зато што четрнаестог дана месечевог циклуса (датум јеврејске пасхе) никада нема помрачења, затим што тама која се тада појавила није била делимична као некада у Египту, већ је обузела читав свет, те најзад, што је тама по свој земљи трајала од шестог до деветог часа, док природно помрачење не би трајало више од пар минута, и то само у области тоталног помрачења. – Види: Петровић 2018. 154-155.

95 Петровић 2018, 164.

96 Исто.

97 Зизиулас1998, 67.

98 Исто, 69.

99 Види: Петровић 2018, 165.

100 Петровић 2018, 167.

Извори

Ἀνδρέας Καισαρείας, Ερμηνεία εἰς τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, PG (= Migne, J. P., Ἑλληνικὴ Πατρολογία –Patrologia Graeca-PG, Paris, 1857. Reprint Ἀθῆναι, 1987.), 106, 273C.

Βασίλειος Μέγας, Ἡ Ἑξαήμερος, PG 29, 125D.

Γρηγόριος Θεολόγος, Λόγος ΚΗ', PG 36.

Μάξιμος Ὁμολογητής, Ζήτησις μετὰ Πύρρου, PG 91.

Литература

Bernardoni, Marco, (2012), „Far–Future Universe: a mutual challenge between Physical Cosmology and Christian Eschatology“, *Disputatio Philosophica*, Vol 14, No. 1, Istituto Universitario Sophia di Loppiano, Firenze, Italia. 125-133.

Collins, Adela, Yarbro, (1996), *Cosmology and Eschatology in Jewish and Cristian Apocalypticism*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln.

Deane-Drummond, Celia, (2008), *Eco-Theology*, Darton, Longman and Todd Ltd., London.

Ларше, Жан-Клод, (2022), *Шта је богословље. Методологија православног богословља у пракси и учењу*, Центар за црквене студије, Ниш.

Nemes, Steven, (2021), „Contemporary Cosmology is Irrelevant to Classical Theistic Christian Eschatology”, *Theology and Science*, Vol. 19, No. 4, Routhledge, Taylor & Francis Group, Abington on Thames, Oxfordshire, UK. 390-405.

Петровић, Предраг, (2018), *Небески симболи божанског домостроја спасења(Есхатолошко-историјски аспекти космолошких догађаја)*, Институт за теолошкаистраживања ПБФ, Отачник, Београд.

Петровић, Предраг, (2019), „Космолошки аспекти богодејстава и Јованова књига Откривења“, Саборност 13 (2019), 59–75.

Петровић, Предраг (2020), „Космолошке промене и установа календара (симболични аспект православне космологије)“, у: *Византијско-словенска читања III, зборник радова са Међународне научне конференције, одржане 23. новембра 2019. године на Универзитету у Нишу*, ур: Бојовић, Драгиша и Кристина Митић, Ниш: Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Међународни центар за православне студије, Ниш, Центар за црквене студије, Ниш, 25–35.

Петровић, Предраг, (2021), „Богословски језик у контексту истинитих исказа“, *Црквене студије* 18 (2012), 73–83.

Polkinghorne, John, (1996), *The Faith of a Physicist (Reflections of a Bottom–Up Thinker)*, Fortress Press, Minneapolis.

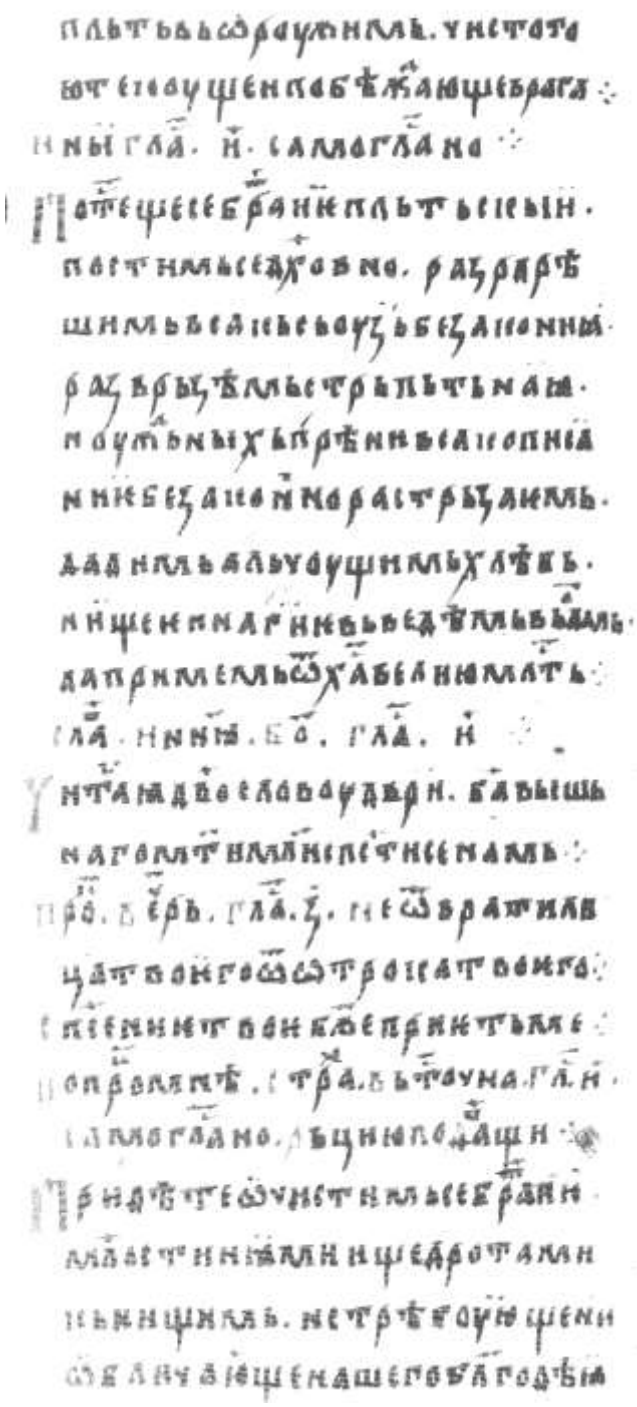
Russell, Robert, John, (2008), *Cosmology—Form Alpha to Omega (The Creative Mutual Interaction of Theology and Science), Collected writings in Theology and Science 1982–2007*, Fortress Press, Minneapolis.

Зизиулас, Јован, (1998),„Књига Откривења и природно окружење”,*Теолошки погледи*, 1–4, 67–73.

Ivica Živković

THE EUCHARISTICAL OR ESCHATOLOGICAL COSMOLOGY BY PREDRAG PETROVIĆ

According to Predrag Petrović, heavenly lights within the Old Testament tradition, besides their „testifying to the majesty of divine works, then to the divisions of time intervals in order to orientate man in everyday life and activity", arealso"polysemic heavenly signs of domestic events of history, divine domestic historical weaves that even the heavenly eye does not pass by as participants in the dramatic events of the end of the subsequent historical form in which the creation exists”. In this sense, he finds and lists several testimonies of biblical texts that mention extraordinary cosmic events at the end of time. In the Holy Scriptures of the New Testament, the nature and character of secretive movements of the heavenly level of existence are witnessed on a clearer, Christological level, within the general Christological symbolism of the Church.



II

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 259-270*

УДК 27-9"95/197"
27-43"97/197"
316.728(34)"95/197"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.15

Огњен Вујовић
Универзитет у Приштини са привременим седиштем
у Косовској Митровици, Правни факултет
e-mail: ogvujovic@yahoo.com

IUS VITAE AC NECIS И ХРИСТОС

Апстракт: *У раду је дефинисано основно подручје сукоба идеологије царског Рима и хришћанства. Зато је у првом делу рада исцртана основна природа римске политичке идеологије, а у другом њен сукоб са Христом. Наравно да је то тема која је погодна за обимна истраживања и наравно да је таквих истраживања било и да ће их бити. Амбиција овог рада се огледа само у томе да се идентификује и да се пође од те базичне тачке сукоба Христа и Рима. Она се тиче најмучније тачке живота, питања пролазности. Ту долазимо до Христовог васкрсења Лазара. Христос је срушио уверење да цар може бити господар живота и смрти. Царство је своју суштину заснивало управо око тога, права живота и смрти (ius vitae ac necis) у рукама императора као патер фамилијаса и првосвештеника римске политичке заједнице.*

Кључне речи: *Христос, император, Pontifex Maximus, васкрсење, ius vitae ac necis.*

Власт императора као извор ритуала политичког система

Стварањем империје десило се реуспостављање извесног облика врховне власти појединца слично периоду када је Римом владао *rex*. У периоду Републике, политичари у Риму, као и у демократској Атини, па и басилеуси у аристократској Спарти, нису сматрани божанством. Император је насупрот томе сматран божанством. То је кључна промена коју је донео Принципат. Она је наступила са Августом. Додуше и Цезар је пре Августа посмртно проглашен божанством. Изгледа да је у паганском свету било неизбежно оправдавати постојање у начелу неограничене моћи у рукама једног човека његовом наводном божанском природом. Требало га је представити као натприродно биће које заслужује натприродну моћ. Наравно, постојала је повољна подлога да таква концепција заживи. Наиме, сами римски родови су већ имали предања да потичу од неког од богова.

Цеазар је, с обзиром да потиче из рода Јулијеваца који су се сматрали потомцима Венере, отишао још даље. Још за његова живота је његова статуа постављена у храму Квирина са натписом *Непобедивом Богу*.

Август је сматран сином Бога па је називан Аугустус, узвишени. Тиберије, за чије власти је разапет Христос, себе је називао сином божанског Августа. Поред тога, император је истовремено био врховни свештеник (*Pontifex Maximus*) римске државе. Ситуација је била различита од императора до императора у погледу мере коју је захтевао поводом упражњавања његовог божанског култа за његовог живота и за његове власти.

Боље је рећи да је његов живот био неодвојив од врховне власти. Након смрти је свакако сваки од њих сврставан у божанство. Август је извршио религијску реформу како би њоме подупро своју политичку реформу. У то време је религија била битан део јавног и приватног живота. Сетимо се само Луперкалија и Баханалија. Била је неизбежан део политичког живота и политичких ритуала.. Август је обнављао старе храмове. Обновио је свештеничке колегије. Имао је за циљ да сада уместо Републике, религија штити самог цара као ново оличење државе. Стварао је култ своје личности као божанства.[1] Зато су у првом плану били ритуали које је требало следити. Август је пред собом имао огромно царство, огромно мноштво. Зато се морао задржати на апстрактним формалностима. Ту није било снаге за дубљи улазак у политичку заједницу. То је једноставно први корак сваке новине. Она долази као формална новина да би тек много касније постала истински део културе.

За живота императора његове статуе су се налазиле у храмовима као статуе божанства. Свештеници су примењивали одређене ритуале које је захтевао такав култ. Одржаване су игре у његово име, приношене жртве. Путем тих ритуала, путем слика и фугура које је о императору формирала државна пропаганда, он је био свеприсутан. У провинцијама су њихови римски управници инсистрали на том култу императора. Наметали су га. Сетимо се само шта је Пилат урадио. Њему је сметао сам помен да неко други сем Римљана у оквиру римских граница може имати цара, који је Божји син. Када је разапео Христа наредио је да се испише да је разапет Исус Христос цар Јудејски.[2] Очигледно је на власт и живот римског императора гледао као на светињу, као на власт каквог божанства. Зато се може претпоставити да он није само разапињао идеју о туђем царству него да је сматрао да разапиње и саму туђу идеју о Божјем сину, сину туђег Бога, па и самог туђег Бога. Како другачије претпоставити него да је тако размишљао један припадник паганског, многобожачког света. Чини се да ово до сада у анализама уопште није узимано као могућност.

Жртвовање и стриктни ритуали

Сви велики подухвати захтевају велике жртве. То је централни део не само религије, него и сваке политичке идеологије. Жртва захтева ритуал. Римска политичка идеологија је била својеврстан амалгам религије и политике. Религија јој је давала велику снагу и ревност.

Од Христа једина жртва коју човек треба да чини је лична жртва. Христов пут је пут без сујете. Све је то супротно идеологији царске сујете.

Августове политичке реформе су насупрот свему томе за средиште имале јачање улоге цара. У смислу религијских ритуала он је такође постао централна фигура као првосвештеник римске политичке породице. Као што је централна фигура патријархалне породице био породични старешина. То је основни правац којим су се кретали сви будући римски цареви. Са Константином је наступила суштинска промена и одсутало се од тог пута.

Римљани су, као и сви пагани Антике, веровали да воља богова управља догађајима. Воља која често може бити резултат некаквог божјег хира. Требало се придржавати стриктних формалности религијских ритуала како би се богови умилостивили да буду на страни оног ко их моли за услугу. Такав начин размишлања је оно што је са своје стране погодовало стварању правничког начина размишљања

1 О Августовој политичкој реформи више вид. Вујовић 2017.
2 О суђењу Христу више вид. Вујовић 2013, 436-443.

Римљана. Зато су и прве њихове правне формалности, од судског поступка, па до уговора, биле врло стриктне, уз употребу правних ритуала апстрактне природе.

Врхунска сврха римске паганске релгије је виђена у просперитету државе. Од доба Августа у просперитету цара као представника државе.

Цицерон говори да се сва религија римског народа састоји из религијских обреда и из ауспиција. Томе додаје и трећи део у виду Сибилиних пророчанстава, или гатања, предзнака и чуда. Цицерон отворено каже како су рекс Ромул својим ауспицијама и рекс Нума установљењем ритуала успоставили темеље државе Римљана, која не би могла постати тако велика без наклоности бесмртних богова.

> *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihique ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum inmortalium tanta esse potuisset.*[3]

Да ли је Цицерон веровао у стварну снагу тих ритуала друго је питање. Очигледно је да је јавно писао да верује. То довољно говори о убеђењу јавног мњења. Оно је врло битно за стабилност државе и за одобрење и слеђење поступака власти. Цицерон је свакако знао да без уверења не може бити државе. Религијска уверења и митови везани за њих су били у самом темељу римске државе. Довољно је подсетити се да је Ромул казнио и жртвовао рођеног брата јер је направио светогрђе. Неовлашћено је прескочио државну међу и тиме увредио државу.

Дакле, већ из оваквог става једног тако значајног политичара какав је несумњиво био Цицерон може се поуздано закључити да је римска религија основни нагласак стављала на ритуале. То је чинила и политика.

Пилат и информације о Христу

Када је реч о сукобу римске политике и религије са хришћанством онда треба поћи од онога што говори Нови Завет. Ту се може идентификовати основна тачка сукоба. Реч је о основној муци живота, о пролазности. Ако император нема моћ и право живота и смрти (*ius vitae ac necis*), онда нема ни апсолутну власт. Онда нема ни првосвештеничку улогу, па ни улогу патер фамилијаса римске политичке заједнице.[4] Да је Рим био свестан такве природе сукоба са хришћанством најбоље говори кључан догађај који се десио пре самог суђења Христу. Реч је о Христовом васкрсењу Лазара.

“41. Тада склонише камен гдје лежаше мртвац. А Исус подиже очи горе, и рече: Оче, благодарим ти што си ме услишио!

42. А ја знадох да ме свагда слушаш; него рекох народа ради који овдје стоји, да вјерују да си ме ти послао.

43. И ово рекавши, викну громким гласом: Лазаре, изиђи напоље!

44. И изиђе умрли увијен по рукама и ногама погребним повојима, и лице му убрусом повезано. Исус им рече: Раздријешите га и пустите нека иде.

---

3 Cicero, *De Natura Deorum, Liber Tertius*, 5, https://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd3.shtml#5, приступ 24.05.2022.

4 О тој улози више вид. Вујовић 2017.

45. Онда многи од Јудејаца који бијаху дошли Марији, видјевши шта учини Исус, повјероваше у њега.

46. Неки пак од њих отидоше фарисејима и казаше им шта учини Исус.

47. Онда првосвештеници и фарисеји сабраше Синедрион, и говораху: Шта да радимо? Овај човјек чини многа знамења.

48. Ако га оставимо тако, сви ће повјеровати у њега, па ће доћи Римљани и узети нам и земљу и народ.

49. А један од њих, по имену Кајафа, који оне године бјеше првосвештеник, рече им: Ви не знате ништа;

50. Нити помишљате да је за нас боље да један човјек умре за народ, а не да сав народ пропадне.

... 53. Од тога, дакле, дана договорише се да га убију".[5]

Овде се види страх од тога што Исус чини чудеса. То јесте страх фарисеја да ће им он својим чудима и све већем броју верника који му прилазе угрозити позиције. Али, никако не треба сметнути са ума да су, као што су фарисејима јавили неки од оних који су били присутни када је Исус чинио чуда, неки људи то исто морали јавити Римљанима.

Римљани су у провинцијама морали имати разрађен начин прикупљана информација. Како је другачије царство могло вековима да се одржи? Да је било тако може се видети из упутстава које је Улпијан давао проконзулима као намесницима у провинцијама. Иако је Улпијан ова упутства давао много након периода у којем је управљао Пилат може се основано претпоставити да је тако било одувек. Наиме, када проконзул дође у провинцију, каже Улпијан, треба да објави едикт у коме ће истаћи предности свога доласка, да је у пријатељству (*familiaritas*) са провинцијалцима. То би требало да охрабри (да потпуно оправда, *et maxime excusantis*) становнике да долазе код њега, да га срећу јавно или приватно, јер сви треба да га дочекају у својој земљи.[6] Ово је у ствари врло суптилно упутство да његова врата треба да остану отворена за све како би прибављао што више информација и како би ситуације и догађаје сагледавао из што бројнијих углова.[7] Једино на тај начин ће успостављати контролу и то је неопходан услов да је и не изгуби. Може се рећи да је тако намесник у провинцији развијао својеврсни себи подређен обавештајни апарат.[8] Треба претпоставити да је Пилат имао своје изворе информација који су били независни од главара свештеничких. Како би другачије владао провинцијом? Не може се владати преко других него само директно.

Свето писмо није заинтересовано за овај аспект деловања римског намесника. То је и разумљиво. Исус Христос и не очекује другачије понашање од једног таквог функционера.

Улпијан саветује управнике провинција да не дозволе насилне поступке и утеривање страха и да не дозволе неправедне добитке или губитке.[9] Они треба да се труде

---

5 Свето Јеванђеље по Јовану 11.

6 D. 1. 16. 4. 3., *Ulpianus libro primo de officio proconsulis, Antequam vero fines provinciae decretae sibi proconsul ingressus sit, edictum debet de adventu suo mittere continens commendationem aliquam sui, si qua ei familiaritas sit cum provincialibus vel coniunctio, et maxime excusantis, ne publice vel privatim occurrant ei: esse enim congruens, ut unusquisque in sua patria eum exciperet,* https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr, 08.06.2022.

7 О природи тих упутстава и империјалном језику римског права више вид. Vujović 2018.

8 Кригер сматра да све до краја Републике, Рим није имао организовану тајну службу, Kriger 2016, 35.

9 D. 1. 18. 6., *Ulpianus libro primo opinionum, pr. Illicitas exactiones et violentia factas, et extortas metu venditiones et cautiones vel sine pretii numeratione prohibeat praeses provinciae. Item ne quis iniquum lucrum aut damnum sentiat, praeses provinciae provideat,* https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr,

да власт не врше на основу погрешних информација.[10] То значи да управници провинција све време треба да граде упориште и у нижим друштвеним слојевима који су увек бројнији. Империја и популизам иду руку под руку.

Однос Пилата (однос римске власти) према Христу

Управник провинције, каже Улпијан, треба да буде религиозно ревностан у спречавању припадника виших класа да угњетавају ниже класе.[11] Видимо да Пилат није тако поступао када је у питању Христос. Напротив, осудио га је на смрт. Што значи да у њему није видео некаквог немоћног припадника неке ниже класе, него опасног противника система. Он је у Христу видео опасну моћ коју је хтео да разапне и да је уништи у корену. Управо је у том смислу био религиозно ревностан. То још једном говори у прилог става да је римској политичкој идеологији сметала Исусова моћ да васкрсава људе. Пилат је, очигледно је, сматрао да народу треба доказати да Христос може да умре као и сваки човек.

Може се рећи да је на Исусове поступке[12] гледао као на кривично дело издаје државе (*maiestatis*). Улпијан иначе каже да је дело издаје државе најближе светогрђу.[13] *Crimen maiestatis* је имао разноврсне облике. Могао га је починити како римски грађанин тако и онај ко то није. Оно је у Принципату проширено на било које дело којим се угрожава безбедност императора или његове породице. Хришћанство је долазило под удар закона као један од облика овог деликта.[14]

Провинцијски управник је морао да будно прати и да сузбија свако узнемиравање јавности.[15] Требало је да се стара да нико не може бити спречен у обављању законитих послова и да нико невин не буде изложен кажњавању.[16] Очигледно је да Пилат није сматрао да је Христово деловање законито и да није сматрао да је Исус невин.

Исусова чуда и брзо ширење хришћанства је оно што је морало уплашити намесника једног наводно божанског имепратора. Њега је морала уплашити нова религија коју носи Божји син који нема ни религијске, ни политичке везе са императором. Не само да није повезан, него је и супротстављен таквом једном идолопоклонству. Хришћанство је било ван хијерархије римског света, јер није било подређено ни фарисејима који су

09.06.2022.

10 D. 1. 18. 6. 1. *Veritas rerum erroribus gestarum non vitiatur: et ideo praeses provinciae id sequatur quod convenit eum ex fide eorum quae probabuntur*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr, 09.06.2022.

11 D. 1. 18. 6. 2. *Ne potentiores viri humiliores iniuriis adficiant neve defensores eorum calumniosis criminibus insectentur innocentes, ad religionem praesidis provinciae pertinent*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr, 09.06.2022.

12 Постоје бројна и значајна дела посвећена процесу суђења Христу. Немогуће их је сва побројати на једном месту. Овде ћемо споменути једно које је објављено код нас и где се читалац може детаљније информисати о самом процесу, вид. Stepanović 2008.

13 D. 48. 4. 1, *Ulpianus libro septimo de officio proconsulis pr. Proximum sacrilegio crimen est, quod maiestatis dicitur*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr, 09.06.2022.

14 Berger 1953, 418.

15 D. 1. 18. 6. 3, *Illicita ministeria sub praetextu adiuvantium militares viros ad concutiendos homines procedentia prohibere et deprehensa coercere praeses provinciae curet, et sub specie tributorum illicitas exactiones fieri prohibeat*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr, 09.06.2022.

16 D. 1. 18. 6. 4, *Neque licita negotiatione aliquos prohiberi neque prohibita exerceri neque innocentibus poenas irrogari ad sollicitudinem suam praeses provinciae revocet*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr, 09.06.2022.

очигледно сарађивали са Римом. Римљани су дакле могли да толеришу учење о Месији све док се он није спустио на Земљу.

"9. Дознаде пак многи народ из Јудеје да је ондје и дођоше не само ради Исуса, него и да виде Лазара кога он подиже из мртвих.

10. А првосвештеници се договорише да и Лазара убију;

11. Јер многи од Јудејаца долажаху због њега и вјероваху у Исуса".[17]

Дакле, главари свештенички су се договорили да убију Исуса и његова чуда. Не може а да се не претпостави да је са овим договорима морао бити упознат и римски намесник. Не само упознат, него да је морао да их одобри. Мало је вероватно да је он само реаговао на дешавања у провинцији. Вероватније је да је настојао да буде њихов активни учесник. За то је у сваком случају имао одговарајуће механизме које власт носи са собом. Римски управник је у својој надлежности у провинцији имао све случајеве који су се у самом Риму разматрали пред префектом града, или пред преторијанским префектом, или конзулима и преторима.[18] То значи да је он у провинцији примењивао и све формалне и фактичке механизме власти које подразумева тако велика надлежност. На крају крајева Пилат је водио сам судски процес против Христа. Као римски намесник је морао приметити да и Грци, а не само Јевреји крећу за Христом, што је целом случају давало на тежини.

Пилатова намера повратка политици

Из упутстава које смо већ навели, које је Улпијан давао проконзулима,[19] видели смо да је управник провинције могао развијати своју извесну доушничку службу. Он је подстицан да формира сталне, непосредне и интензивне контакте са становницима провинције. Ово је био уобичајен начин римског управљања. Познато је да је још Цезар тако поступао. О томе нас извештава у својим Галским ратовима.

У сваком случају стална и од државе плаћена служба гласника који су преносили вести и документа настала је тек под Октавијамом Августом.[20] Он је створио нову државну пошту, *cursus publicus*.[21] Прилично се угледао на Египћане приликом успостављања тајне службе.[22]

Улпијан подвлачи да је управник дужан да гони богохулнике (*sacrilegos*), разбојнике, лопове. Дужан је да их казни према њиховом злочину.[23] Јасно је да су Римљани на богохуљење гледали у контексту својих религијских схватања, а она су била уско везана за политику и политички систем.

"12. Сутрадан многи народ који бјеше дошао на Празник, чувши да Исус долази у Јерусалим,

---

17 Свето Јеванђеље по Јовану 12.

18 D. 1. 18. 10, *Hermogenianus libro secundo iuris epitomarum, Ex omnibus causis, de quibus vel praefectus urbi vel praefectus praetorio itemque consules et praetores ceterique Romae cognoscunt, correctorum et praesidum provinciarum est notion*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr, 09.06.2022.

19 D. 1. 16. 4. 3.

20 Kriger 2016, 45.

21 Kriger 2016, 46.

22 Вид. Kriger 2016, 46.

23 D. 1. 18. 13. pr, *Ulpianus libro septimo de officio proconsulis pr. Congruit bono et gravi praesidi curare, ut pacata atque quieta provincia sit quam regit. Quod non difficile optinebit, si sollicite agat, ut malis hominibus provincia careat eosque conquirat: nam et sacrilegos latrones plagiarios fures conquirere debet et prout quisque deliquerit, in eum animadvertere, receptoresque eorum coercere, sine quibus latro diutius latere non potest*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/, 03. 06. 2022.

13. Узеше гране од палми и изиђоше му у сретање и клицаху: Осана! Благословен који долази у име Господње, цар Израиљев!

14. А Исус нашавши магаре усједе на њега, као што је писано:

15. Не бој се, кћери Сионова, ево цар твој долази сједећи на магарету.

... 17. А свједочаше народ који бјеше с њим када Лазара позва из гроба и подиже га из мртвих.

18. Због тога му и изиђе народ у сретање, јер чу да је он учинио ово знамење.

19. А фарисеји рекоше међу собом: Видите како ништа не помаже. Ето, свијет оде за њим.

20. А бијаху и неки Јелини међу онима који дођоше да се поклоне о Празнику".[24]

Исус Христос је пред очима народа победио смрт. Васкрсење Лазарево је у том смислу морало оставити страшан утисак на римског намесника. Император није могао победити смрт. Није могао било кога да васкрсне. То још није било виђено. Васкрсење Лазарево је рушило римски политички систем јер је рушило фигуре императора као бога. Исус долази у име Господње, као син Божји и цар је Израиљев. Као син Божји господар је живота и смрти. Све је то супротно слици римског императора као патер фамилијаса римске политичке заједнице и његовом врховном праву живота и смрти над њеним члановима. То је наесник могао дефинисати као угрожавање положаја императора што је спадало у кривично дело против саме државе, *crimen laesae maiestatis* и светогрђе.

Управник провинције Јудеја

Praesidis, управник, је општи назив за проконзуле, легате императора и за све људе који управљају провинцијом иако могу бити и сенатори. Поред тога, проконзул је посебан назив.[25] Јудејом су управљали магистрати називани префекти, или прокуратори. Пилат је био прокуратор провинције Јудеје. Званичан назив његовог положаја је био префект провинције. Прокураторе је као службенике империјалне администрације увео Август. Они су с почетка управљали самом имовином императора. Временом су постављани на чело свих грана администарције, чак и оних које нису биле директно повезане са овом имовином. Било је и оних који су обављали остале државне послове. Многи прокуратори су били ослобођеници, али од времена Хадријана то су могли бити само еквестри. Прокуратори су понекада постављани за управнике римских пограничних провинција.[26] Тада су се називали префектима (*praefecti*), као што је био случај са управницима Јудеје.

Као што се може видети, Август је ову службу увео пошавши од познате приватноправне установе. Од Улпијана сазнајемо да је прокуратор онај који туђе послове обавља у складу са налогом власника.[27] Још ако се зна да су се тиме тада бавили и ослобођеници, онда се може рећи да је то било ефикасно средство за успостављање верне и лично зависне управе.

Управник провинције има највећу власт у провинцији од свакога после императора.[28] Онај ко управља провинцијом, каже Прокул, врши све дужности свих

24 Свето Јеванђеље по Јовану 12.

25 D. 1. 18. 1., *Macer libro primo de officio praesidis, Praesidis nomen generale est eoque et proconsules et legati Caesaris et omnes provincias regentes, licet senatores sint, praesides appellantur: proconsulis appellatio specialis est*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/, 03. 06. 2022.

26 Berger, 654.

27 D. 3. 3. 1. pr.

28 D. 1. 18. 4. *Ulpianus libro 39 ad edictum, Praeses provinciae maius imperium in ea provincia habet*

магистрата из Рима.[29] Ко влада провинцијом има право мача (*ius gladii*) и право да пошаље на рад у рудник.[30] Управник провинције има власт над свим људима у провинцији. Ако је реч о кривичним делима има власт и над оним људима који су их починили у провинцији иако нису из ње.[31]

Систем је такав, император од управника захтева верност, па је и Пилат од Јевреја тражио изричите изразе и доказе оданости цару и да се изричито одрекну Исуса као цара. Због тога је и организовао суђење.

„14. А бјеше петак уочи Пасхе, око шестога часа; и он рече Јудејцима: Ево цар ваш!

15. А они повикаше: Узми, узми, распни га! Пилат им рече: Зар цара вашега да разапнем? Одговорише првосвештеници: Немамо цара осим ћесара“.[32]

Потрудио се да на крсту на којем је Исус био разапет постави натпис на којем се каже да је ту разапет цар јудејски.

„19. Пилат пак написа и натпис, па постави на крст; а бјеше написано: Исус Назаређанин цар јудејски.

20. И овај натпис читаше многи Јудејци, јер близу града бјеше мјесто гдје разапеше Исуса; и бјеше написано јеврејски, јелински и римски.

21. А првосвештеници јудејски говораху Пилату: Не пиши: цар јудејски, него да он рече: ја сам цар јудејски.

22. Пилат одговори: Што писах, писах“.[33]

Као што се види, овај натпис није био упућен само Јеврејима. То значи да је Христос имао много следбеника и међу Грцима, као и међу онима који су говорили латинским језиком. Овим чином је Пилат желео да свим поданицима у Јудеји пошаље поруку да Христос не може да победи смрт, да не може да победи заповест императора. Да покаже да је римски цар тај који има неокрњено право живота и смрти.

Пре погубљења Пилат је тражио од Исуса да му потврди да ли себе сматра царем Јудејским. Ово је типичан правнички начин испитивања у суду када се од једне стране тражи јасно и једноставно изношење својих сопствених схватања како би се добила несумњива слика и донела несумњива одлука.

„33. Онда уђе Пилат опет у судницу, па дозва Исуса и рече му: Ти ли си цар јудејски?

34. Одговори му Исус: Говориш ли ти то сам од себе, или ти други казаше о мени?

35. Пилат одговори: Зар сам ја Јудејац? Народ твој и првосвештеници предаше те мени. Шта си учинио?

36. Исус одговори: Царство моје није од овога свијета; кад би било од овога свијета царство моје, слуге моје би се бориле да не будем предан Јудејцима; али царство моје није одавде.

---

omnibus post principem, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/, 3. 06. 2022.

29 D. 1. 18. 12.

30 D. 1. 18. 6. 8. *Qui universas provincias regunt, ius gladii habent et in metallum dandi potestas eis permissa est*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/, 3. 06. 2022.

31 D. 1. 18. 3. *Paulus libro 13 ad Sabinum, Praeses provinciae in suae provinciae homines tantum imperium habet, et hoc dum in provincia est: nam si excesserit, privatus est. Habet interdum imperium et adversus extraneos homines, si quid manu commiserint: nam et in mandatis principum est, ut curet is, qui provinciae praeest, malis hominibus provinciam purgare, nec distinguuntur unde sint*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/, 03. 06. 2022.

32 Свето Јеванђеље по Јовану 19.

33 Свето Јеванђеље по Јовану 19.

37. Тада му рече Пилат: Дакле, ти си цар? Исус одговори: Ти кажеш да сам ја цар. Ја сам за то рођен и за то сам дошао на свијет да свједочим истину. И сваки који је од истине слуша глас мој.

38. Рече му Пилат: Шта је истина? И ово рекавши изиђе опет Јудејцима, и рече им: Ја ниједне кривице не налазим на њему“.[34]

Христос му није јасно потврдио да је цар. Ту је Пилатов начин испитивања остао немоћан. Али, Исус је рекао да сведочи истину и да свако ко је од истине слуша његов глас. Пилат није добио одговор на питање шта је истина. Пошто није могао да му нађе формалну кривицу за формални наставак процеса му је требало одобрење самих Јудејаца. Да би добио пристанак искушавао је Јудејце и њихову оданост Риму па је тражио и добио је одбацивање да је Исус цар Јудејски. Јер, ко би тражио да му туђин убије цара? То доказује да Пилат и главари свештенички све време сарађују око суђења и на самом суђењу. Без те сарадње није могло бити ни пресуде.

„39. А у вас је обичај да вам једнога пустим на Пасху. Хоћете ли, дакле, да вам пустим цара јудејскога?

40. Тада сви опет повикаше говорећи: Не овога, него Вараву! А Варава бјеше разбојник“.[35]

Ако Пилат није налазио кривице код Исуса зашто је онда дао да га ишибају?

„1. Тада, дакле, Пилат узе Исуса и ишиба га.

2. А војници оплетоше вијенац од трња и метнуше му на главу, и, обукоше му пурпурну хаљину,

3. И говораху: Здраво, царе јудејски! И удараху га по образима“.[36]

Римски војници су употребили императорско знамење како би се наругали Христу. Употребили су пурпурну тогу, а на главу су му ставили венац, али од трња. Римски цареви су носили венац, као некакву круну, само не од трња, наравно. Све ово говори да је намеснику стало до тога да се наруга туђој идеји царства и идеји неримског свемоћног Бога. Али, и идеји да може бити истине а да није истина свемоћи римског императора и политичког система.

„4. Пилат пак опет изиђе напоље и рече им: Ево вам га изводим напоље, да знате да на њему не налазим ниједне кривице.

5. А Исус изиђе напоље носећи трнови вијенац и пурпурну хаљину. И рече им Пилат: Ево човјека!“[37]

Вдимо да га изричито назива човеком, а не Богом. Следеће речи које је упутио Христу, који му не одговара на питања, подвлаче оно што је намесника заправо мучило:

„10. Пилат му тад рече: Зар мени не одговараш? Не знаш ли да имам власт да те распнем и власт имам да те пустим?“[38]

Дакле, право живота и смрти. Нико у провинцији сем римског намесника не може да досуди и изврши смртну казну, или да пусти човека на слободу. То је овлашћење које му је дао сам император као божанство, првосвештеник и патер фамилијас римске политичке заједнице.

Свештенички главари су правдали предају Христа римским властима тиме да је боље да страда појединац него цео народ.

---

34 Свето Јеванђеље по Јовану 18.
35 Свето Јеванђеље по Јовану 18.
36 Свето Јеванђеље по Јовану 19.
37 Свето Јеванђеље по Јовану 19.
38 Свето Јеванђеље по Јовану 19.

„14. А Кајафа бјеше онај што даде савјет Јудејцима да је боље да један човјек умре за народ“.[39]

То опет потврђује да је целокупно Исусово деловање врло љутило управо саму римску власт.

Царство је препуштено само себи

Култ императора као оца отаџбине, врховног свештеника и божанства је успешно успоставио и заокружио принцепс Август. Међутим, хришћанство је потиснуло тзв. божанске предзнаке императорске власти. Првосвештеничка функција је у тим условима најжилавије настојала да се очува. Зар није сам цар Константин председавао хришћанским саборима? Многе церемоније везане за сусрет са римским царем, мада у корену паганске, опстале су као део политичког церемонијала. Тако се задржала проскинеза коју је увео Диоклецијан. Император је ословљаван и придевом *вечити*. Дакле, није се императорска сујета грчевито држала само првосвештеничке функције, него и потребе да се буде вечит и тиме неупитан. Асполутна власт има, не само неограничене амбиције према простору, већ и према времену. Сенат је и даље преминулим царевима додељивао титулу *Divus*, а подједанко су били обавезни да је користе и нехришћани и хришћани.

У провинцијама су и даље од стране локалних органа бирани свештеници који су служили царском божанском култу, али је њихова функција све више губила религијски значај и опстајала је као део окошталог политичког церемонијала. Царство је било препуштено само себи. У суштини је остало без религије као потпоре апсолутној власти.

Познате су статуе самог цара Константина и његове породице, али то је био обичај из паганства који је имао своју инерцију. Било је ту и дубоке политичке поруке. Императори се нису хтели одрећи своје улоге оца римске политичке породице. Зато је таква пропаганда наставила да функционише. Не треба на Константина и на императоре након њега гледати као на какве баш добронамерне личности које су задржале церемоније царске сујете јер их светина не би разумела другачије и јер светина другачије не би гледала са одобравањем. Не, они су задржавали све што је могло да се задржи од ознака асполутне власти.

Извори и литература

Нови Завет, Свето Јеванђеље по Јовану.

Corpus iuris Civilis, Digesta, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr

Cicero, *De Natura Deorum, Liber Tertius,* https://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd3.shtml#5

***

Вујовић, Огњен (2017), *Император као отац политичке заједнице – контролом паганских ритуала и њиховим наметањем против хришћанства*, Црквене студије 14. Ниш: Центар за Црквене студије, 233-245.

39 Свето Јеванђеље по Јовану 18.

Вујовић, Огњен (2013), *Инјурија, слобода говора и појава хришћанства*, Зборник радова 1700 година Миланског едикта. Ниш: Универзитет у Нишу, Правни факултет, 435-463.

Berger, Adolf (1953), *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Transactions of the American Philosophical Society 2, doi:10.2307/1005773. Philadelphia: American Philosophical Society.

Kriger, Volfgang (2016), *Istorija tajnih službi, od faraona do NSA*, Beograd: Laguna.

Stepanović, Željko (2008), *Suđenje Isusu*, *pravni apsekti*, Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.

Vujović, Ognjen (2018), *Imperial Language of the Roman Law*, History of Legal Sources- - The Changing Structure of Law. Belgrade: University of Belgrade, Faculty of Law, 175-185.

Ognjen Vujović

IUS VITAE AC NECIS AND CHRIST

The paper defines the basic area of conflict between the ideology of imperial Rome and Christianity. That is why the first part of the paper outlines the basis of the nature of Roman political ideology, and the second part outlines its conflict with Christ. Of course, this is a topic that is suitable for extensive research, and of course there has been and will be such research. The ambition of this work is in identifying the basic point of the conflict between Christ and Rome. It concerns the biggest agony of life, the question of transience. Here we come to Christ's resurrection of Lazarus. Christ broke the belief that a emperor is the master of life and death. The empire based its essence around that, the right of life and death (*ius vitae ac necis*) lies in the hands of the emperor as pater familias and high priest of the Roman political community.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 271-283*

УДК 94“313“
94(37)"284/313"
321.18:929 Диоклецијан
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.16

Борис Фајфрић
Српска православна црквена општина Батровци
Епархија сремска
e-mail: fajfric.orthodox@gmail.com

ЦРКВЕНА ОРГАНИЗАЦИЈА У СИРМИЈУМУ ПРЕ И ТОКОМ ДИОКЛЕЦИЈАНОВОГ ПРОГОНА ДО 313. ГОДИНЕ

Апстракт: *На основу појединих хагиографских извора, као и археолошких споменика, добија се сазнање о организацији Сирмијумске епископије пре и током прогона цара Диоклецијана. Проучавајући поменуте изворе, може се уочити да је поменута епископија била добро развијена, са свим свештеничким чиновима, као и са задовољавајућем бројем верника. С обзиром да је Сирмијум био развијен римски град, било је неопходно да у њему буде основана и црквена заједница, која је такође била добро развијена. Једино што епископија није поседовала је храм, с тога су се верници заједно са својим свештенослужитељима молили по приватним домовима.*

Кључне речи: *Сирмијум, епископија, епископ, презвитер, ђакон, девице, лектор, храм, хришћанство.*

Некадашњи антички град Сирмијум (Сремска Митровица) је био моћан град са развијеном инфраструктуром. Од војног утврђења развио се у један велики римски град, који је поседовао тржницу, пристаниште, трг, хиподром и остало.[1] Оно што га је чинило битним је копнени и речни пут, који су повезивали Западно царство са Источним. На његовом значају је додатно утицало то што су често боравили римски цареви.[2] Вероватно је за његов развитак било пресудно то што је био обезбеђен од напада варвара и што су били осигурани копнени путеви од разбојника, стога су многи у њему видели сигурност. Такође је религијски живот био развијен, у којем су се обожавала различита божанства од грчко – римских до мистериозних религија.[3] Досадашњи археолошки налази сведоче да су у граду били развијени култови *Magna mater, Terra mater,* Пријапа, Силване и Либера.[4] Од религија мистерије били су заступљени култови Елеусински,[5] Атис и

1 О древном Сирмијуму постоји доста литературе на српском језику од историчара и археолога, од којих су најбитнији: Милошевић 2001, Познановић 2003, Mirković 2008 и Jeremić 2016.

2 Због једног текста од Владислава Поповића (Познановић 2003, 41 – 52) прозван је *Царским градом.*

3 Религије мистерије настале су као одговор на недоумице везане за смрт, због чега је грчко – римско становништво било незадовољно старом вером. Мистериозне религије су указивале начин на који да победе страх од смрти, а у које су могли да приступе сви људи, без обзира на друштвени положај. Постојало је неколико мистериозних култова, а најпознаитји су: Озирис и Изис из Египта, Адонис из Сирије, Атис и Кибела из Фригије и Митра из Персије. Једино су у Митрин култ могли да приступе само ратници. Детаљно: Лозе 1986, 153 – 159 и Popović 2007, 361 – 372.

4 Милошевић 2001, 104 – 105.

5 Елеусинске мистерије су настале пре оснивања града Атине и успостављања култа Олимпијских

Кибела,[6] Дионис и Митра.[7] Поред различитих божанстава, у Сирмијуму су највише били заступљени римски богови, посебно Јупитер. Током археолошких ископавања 1988. године пронађен је бенефицијар са каменим натписима исписаним именом овога бога. Такође је пронађено 84 жртвеника, који су већински били посвећени Јупитеру, али се поред њега спомињу Јунона, Минерва, Марс и Фортуна. Ипак, сви жртвеници су били окренути према Јупитеру, тако да се сматра да је светилиште било посвећено њему, а Сирмијум један од главних центара његовог култа.[8] Управо због своје развијености и сигурности, било је логично да у Сирмијум свој пут пронађе и хришћанство.

Као што код многих црквених центара постоје разна предања о апостолском пореклу хришћанске речи, исти је случај и са Сирмијумом. Док код појединих центара постоје писани извори, углавном Свето писмо, већина су плод усменог предања, за која постоје потврде у погледу писаних извора – црквени писци или свети оци – али их већина обилује само народним веровањем. Једно од таквих је везано за Панонију, а то је да је апостол Павле први донео хришћанску реч у Илирик. Истина, помен ове области заиста постоји у Светом писму: *„У сили знакова и чудеса, у сили Духа Божијега; тако да сам од Јерусалима и наоколо све до Илирика испунио јеванђељем Христовим“* (Рим. 15, 19).[9] Према овоме стиху, приметно је да се не говори о проповедању унутар Илирика, него само до његових граница, па се апостол Павле у научним круговима не сматра главним панонским мисионаром.[10]

Поред овог предања, постоји и да су проповедници – који су истовремено и први епископи Сирмијума тј. Панонија – били апостолски ученици Епенет и Андроник, а које спомиње апостол Павле. За Епенета каже: *„Поздравите милог ми Епенета, који је првенац Ахаје у Христу“* (Рим. 16, 5), док за Андроника: *„Поздравите Анроника и Јунију, сроднике моје у сужањству, који су знаменити међу апостолима, који и пре мене повероваше у Христа“* (Рим. 16, 7). Према изложеном се може уочити да апостол обојицу ученика не именује као епископе Панонија. Једино Епенета назива првенцем Ахаје, али то не значи да је епископ тог града, јер исто тако именује неког Стефанина из Ахаје (1. Кор. 16, 15). Придавање обојици ученика епископско достојанство за Панонију је плод предања,[11] према којем је Епенет био ученик апостола Петра, док је Андронк, ученик

богова, док је развитак текао различтио кроз векове, па су често имале утицај на кулутуру. Временом су се прошириле и на римске градове, као и на остале делове Европе. Постоји неколико врста митова о њима, међу којима је највише заступљен мит о Деметру и Персефони. Детаљно: Rajt 2014.

6 Милошевић 2001, 111.

7 Поповић 1939, 70 – 71.

8 Детаљно: Познановић 2003, 193 – 197.

9 У раду се користило издање: *Свето Писмо Новог Завета*, Београд: Свети архијерејски Синод СПЦ 2013.

10 Жак Зелер тврди да се под грчком речи *μεχρι του Ιλλυρικου* подразумева граница Илирика, те да се апостол Павле концетрисао на Медитерански свет, у коме су још увек постојале јеврејске заједнице. По њему су хришћанство у Илирик вероватно донели мисионари који су следили апостола (Зелер 2005, 54 – 55). Нешто слично тврди и Мартин Гудмен, с тим да се под Павловим речима *од Јерусалима до Илирика* мисли на друге хришћане (Goodman 1994, 96). Истог мишљења је и Капитановић (Kapitanović 2003, 99). Јевсевије Поповић доста неодређено поставља могућност да је проповедао у Илирику или до његових граница (Поповић 1995, 183). Једино позитивно ово предање оценује Борис Стојковски, тврдећи да је апостол Павле проповедао у јужном делу Илирика, пошто је то био пут између Ефеса и Коринта, којим се користио да би посетио хришћанску заједницу у Коринту, али да су за такву тврдњу неопходни чврсти аргументи (Стојковски 2011, 55 – 56).

11 Детаљно Стојковски 2012, 17 – 24.

апостола Павла, био Епенетов наследник.[12] Епенет се именује и као епископ Картагине,[13] а Андроник Шпаније.[14] Иако апостол Павле обојицу спомиње у посланици Римљанима, нема речи о њиховом епископату уопште, посебно у Панонији, тако да се предање мора узети са доста резерве. Према Капитановићу, реч је о такмичењу међу илирским црквама у доказивању апостолског порекла, ради добијања извесних повластица.[15] Дакле, на основу предања који немају неке потпоре у писаним изворима, поготов Светог писма, не може се узети за веродостојно.

Поред тзв. апостолског предања, постоји и друго, у којем се говори да су први мисионари заправо били римски војници.[16] Ово предање има смисла, с обзиром да је у 2. веку у римској војсци било хришћана и да су војници били једни од главних мисиноара разних култова.[17] Истог мишљења су Зелер,[18] Ритиг19 и Капитановић,[20] а да су она могућа, сведочи то што је Сирмијум у почетку био војно утврђење,[21] где се често смењивала војска из различитих крајева Царства, па није искључено да се током смена нашао хришћански војник или више њих.

Ипак, без обзира да ли су војници били први мисионари хришћанске речи или не, они нису могли да је прошире, нити да то учине одједном, него је то био дуг процес у који је укључено више фактора. Такође је тешко с тачношћу одредити временски период када је хришћанска реч дошла у Панонију. Зелер,[22] Ритиг[23] и Јарак[24] тврде да је то било у 2. веку, што може да буде тачно, с обзиром да је Сирмијум тада проглашен градом, тзв. *Colonia Flavia Sirmium*.[25] Као сваки римски град у то време, тако је и Сирмијум имао све што је било потребно за његов економски развитак. Првенствено је био осигуран од напада варвара високим бедемима и војском.[26] Пресудно у његовом развитку су одиграли

12 Зелер 2005, 57.
13 Ридигер 2008, 503 – 504.
14 Ридигер 2001, 410 – 411. Зелер сматра да је, приликом преписивања, дошло до грешке у именовању титуле. Тако грчки назив Σπανιας се током преписивања погрешно преписало у Παννονιας (Зелер 2005, 58).
15 Kapitanović 2003, 102.
16 Постоји један инетересантан догађај, у коме су Римљани у време Марка Аурелија 174. године извојевали победу над непријатељем, приписујући победу хришћанском Богу. Наиме, током опсаде непријатеља, римска војска је почела да оскудева у води, претећи да умру од жеђи. Тада су се хришћани почели молити Богу и изненада је наишла киша, која је помогла победи Римљана. У вези овог догађаја постоје две верзије из више углова: хришћанска и многобожачка. Представници прве верзије победу приписују Богу, а чине их Јевсевије Кесаријски (Протић 2003, 127 – 128; Schaff – Wace 1914, 219 - 220), Тертулијан (Reeve - Collier 1889, 18) и Јустин Философ (Мијатов 2002, 55 – 56). С друге стране, многобожачки писци, као што су Дион Касије (Cary 1955, 29 – 33) и писац Historia Augusta – е (Magie 1991, 193) чудесну победу приписују многобожачким боговима.
17 Митрин култ су по Римском царству проширили управо римски војници. С обзиром да је култ из Персије, веома је тешко било да се прихвати у другим деловима Царства – Грчка - док су војници у томе успели. Привлачност овог култа на војнике је била та што се Митра представљао као борац или херој, на чијој страни је светлост, помоћу које растерује таму (Лозе 1986, 158 – 159).
18 Зелер 2005, 53.
19 Ritig 1911, 114.
20 Kapitanović 2003, 101.
21 Познановић 2003, 69
22 Зелер 2005, 66.
23 Ritig 1911, 114.
24 Bratož 1996, 263.
25 Mirković 2008, 33 – 34.
26 Познановић 2003, 123

копнени путеви, који су спајали источни и западни део Царства,[27] као и речни саобраћај са посебним привилегијама.[28] Све је то омогућило и олакшало мисионарима да сигурно проповедају Христову науку.

Проповедник еванђеља је могао да буде било ко од верника – трговци, риболовци, путници и занатлије – који су проповедали искључиво по градским трговима и тржницма, јер су по селима слабије прихватали нову веру. Можда су деловали и харизматици, тј. људи посвећени томе: апостоли, пророци и дидаскали или учитељи, који су проповедали током прва три века. Они су путовали по градовима, често ризикујући своје животе, како би се пренела наука Христова. Нису имали никакву административну или судску власт, нити су били настањени на једном месту. Често су знали да проповедају по мањим местима где је живео мали број хришћана или их није било.[29] У сваком случају, остаје непознаница да ли су хришћанство утврдили харизматици или обични људи, али је сигурно да први трагови црквене организације датирају крајем 3. и почетком 4. века.

Имена мученика који су страдали у време цара Диоклецијана нам потврђују да је почетком 4. века деловала црквена заједница у Сирмијуму. Тачан временски период када је основана је тешко рећи, с обзиром да нема података. Стога многи научници[30] верују да је Сирмијумска епископија организована крајем 3. века, јер почетком 4. наилазимо на епископа Иринеја. Још увек је непознаница да ли је он први епископ Сирмијума или је и пре њега било. Радомир Поповић тврди да је било епископа пре Иринеја, али да се њихова имена не знају,[31] док други само да је први међу потврђеним или познатим.[32] С обзиром да не постоје извори који би потврдили Поповићеву тезу, за сада само можемо да констатујемо да је Иринеј први међу познатим епископима, док се не докаже супротно. Једини епископ пре њега је био Јевсевије, али није био у Сирмијуму, него у Цибалама, те нема никаквих додирних веза са првим градом.[33]

Према оскудним подацима је тешко добити детаљнију слику о личности епископа Иринеја. Ипак, према хагиографским изворима, као што је *Passio Irinei,* може се добити неки податак. Припадао је ожењеном клиру и имао је децу.[34] Током његовог животног периода, у Цркви је било актуелно питање брачног статуса клира, поготово епископа. Мањина је била за безбрачност, те се није наметало као обавезно, него је препуштено слободи избора. У 3. веку је било епископа који су били безбрачни, у браку и оних који су били у другом или трећем браку. Било је случајева код појединих безбрачних епископа да су у кућу доводили жене, познате као духовне сестре или возљубљене, а које су код народа изазивале подозрење, пошто нису биле старије удовице, него младе девице. Тако су у Антиохији свештена лица у своје домове доводили жене, под изговором да то чине из доброчинства.[35]

---

27 Познановић 2003, 196; Милошевић 2001, 74.

28 Милошевић 2001, 86 – 87.

29 Лебедев 2002, 9 – 33; Dreyer 2012, 4; Mitchell - Young 2008, 305 – 311.

30 Поповић 2004, 49; Смирнов – Бркић 2013, 90 – 91; Bubalo - Mitrović – Radić 2010, 18 – 19; Damjanović – Barišić 2014, 500; Ritig 1911, 114;

31 Поповић 2004, 50.

32 Познановић 2003, 259; Шпехар 2014, 27.

33 О њему постоји мало података. Зна се само да је био епископ у Цибалама и да је страдао пре Диоклецијановог прогона, али се не зна за време којег римског цара. Погледати: Ruinart 1859, 435; Pažin – Višaticki 2013, 143.

34 Dolbeau 2000, 213; Musurillo 1972, 297; Ruinart 1859, 433.

35 Јевтић 2005, 68 – 69; Лебедев 2002, 150 – 155; Миловановић 2018, 80; Протић 2003, 209; Schaff – Wace 1914, 315.

Током прогона, Иринејеви родитељи су још увек били живи, док се он са хришћанством упознао у млађим годинама, што он лично признаје.[36] Не зна се када је изабран за епископа, сем да је ову свештеничку службу примио још као млад.[37] На основу предања, родитељи су му били пагани,[38] тако да се Иринеј са Христом упознао преко неког мисионара – свештеника или мирјанина. Што се тиче његовог друштвеног положаја, Поповић верује да је његова породица била имућна и да је припадала аристократији.[39] Прма Иринејевој пасији, тако нешто се не наводи. Но, када се она упореди са мученицом Анастасијом, за коју се проверено зна да је припадала угледној римској породици,[40] може се из тога изнети неки закључак. Наиме, префект Проб, који је испитивао Иринеја41 и Анастасију,[42] не доноси олако пресуду, него на све начине покушава да их наговори да принесу жртву, не би ли их поштедео. То највише чини код Иринеја, док Анастасијин случај пребацује на римског намесника Луција.[43] Ако упоредимо страдање Синерота[44] и Полиона,[45] у чијем суђењу је учествовао исти префект, може се приметити да се њима не посвећује посебно, што нас доводи до тога да је његов однос према Иринеју и Анастасији био другачији од ова два мученика, те се можемо сложити са Поповићем да је епископ припадао високом римском друштву.

Његова дужност као епископа у том периоду, била је да води бригу око богослужења и око паствe, у виду дисциплине и владања. Такође је имао управу над црквеном имовином и финанисјама. Уз то је водио бригу о удовицама, болеснима, сиромашнима, странцима и путницима, као и избеглицама. У време римског епископа Корнелија (251 – 253), римска заједница је хранила око 115 удовица и сиромашних. Епископ је важио за духовног вођу својих верника и као такав је био одговоран за њих, као и за оне који су из неког разлога били приморани да напусте своје родно место. Ипак, поред ових обавеза, једна од битнијих јесте било подучавање Еванђељу, јер је од тога зависио напредак заједнице.[46]

Хришћанска заједница у Сирмијуму је имала и презвитера, по имену Монтан, који је ту и страдао, али је службовао у Сингидунуму.[47] Нејасно је на основу чега је постављен у овај град, нити од којег епископа. Као Иринеј, тако је и Монтан припадао

36 Dolbeau 2000, 214; Musurillo 1972, 297; Ruinart 1859, 433.
37 *Исто*.
38 Alphonsus 1888, 178.
39 Познановић 2003, 260 – 261.
40 Анастасија је било родом из Рима. Отац јој се звао Претест и био је високи римски службеник. Била је удата за Публија, који је био члан Сената (Moretti 2006, 106 – 118).
41 Ruinart 1859, 432.
42 Moretti 2006, 150 – 152.
43 *Исто*, 172.
44 Pažin – Višaticki 2013, 114 – 116; Ruinart 1859, 517 – 518. Синерот је био случајна жртва. Наиме, жена једног високог римског службеника или војника, шетала се вртом у којем је Синерот радио. Он ју је критиковао што је шетала у недолично време, на шта се она пожалила своме мужу, што је и био разлог да се Синерот ухапси и испита од Проба. Током испитивања је префект сазнао да је хришћанин, па је због тога и био погубљен.
45 Ruinart 1859, 435 – 436; Tamas 2012, 27 – 31.
46 Лебедев 2002, 39 – 41; Hamman 1998; 115 – 116; Schaff 1822, 303; Stephenson 1919, 186 - 188. Један од најбољих примера бриге епископа за своју паству је Кипријан Картагински. Током владавине цара Гала, избила је куга у целој империји. У Картагини, где је столовао Кипријан, због страха од болести, становници су своје болесне избацивали на улицу и остављли их да умру. Кипријан је тада позвао све хришћане да се не поведу за својим суграђанима, него да се постарају за болесне, а мртве склоне са улица и пристојно сахране.
47 Ruinart 1859, 435; Tamas 2012, 27.

ожењеном клиру, с тим да се зна име његове жене – Максима. Наводоно су заједно пострадали.[48]

Поред епископске и презвитерске службе, у Сирмијуму је била и ђаконска. Најпознатији ђакон је био Димитрије.[49] Нажалост, о њему се скоро ништа не зна, сем да је страдао после три дана од Иринеја. Постоји предање да је био чувар светих књига.[50] Оно по чему је познат је што су га поједини западни теолози поистоветили са Димитријем Солунским, тј. да је солунски мученик заправо сирмијумски ђакон. Димитрије није био једини ђакон, него се помиње још један по имену Силван, као и Донат, који је службовао у Сингидунуму.[51]

У том периоду дужност ђакона се заснивала углавном у испомоћи епископу – у погледу богослужења, управљању заједницом и сл. Често су важили и за њихове наследнике. Поред епископа, они су били задужени за ток богослужења, подели помоћи сиромашнима и гладнима, па чак су водили евиденицију прихода и расхода. Имали су већа овлашћења од презвитера, као што је то било у Хиспанији. Епископи су више имали поверења у ђаконе, сматрајући их њиховим наследницима. Тако је епископ римски Корнелије предао своме ђакону Стефану управу над црквеним имањем, у случају да умре.[52]

Поред поменута три свештеничка клира који су од битнијих у Цркви, у Сирмијуму су функционисали и они којих данас више нема – девице и лектори. До сада се зна да је деловало осам девица. Једна од њих се звала Василија,[53] док су имена за осталих седам непозната. Иначе је девичанска служба у Цркви доста проблематична, с обзиром да постоји њихово поистовећивање са ђаконисама, јер су често биране за ову службу. Јављају се у 3. веку. Оно што се за сада зна, јесте да су се оне истицале по девичанском и молитвеном животу, због чега су били цењени код народа. Добијале су задужења од надлежног им епископа, која су се искључиво огледала у бризи о болеснима и сиромашнима. Њихово звање није сматрано свештеничко – богослужбеним чином, али су имали предности у односу на обичан народ, искључиво по првенству причешћивања. Иако нису припадали свештеничком клиру, постојала је нека врста назначења, као што је полагање вела. На Истоку су биле веома поштоване и распрострањене, посебно у Картагини, где им је велико поштовање указивао епископ Кипријан.[54]

Сирмијусмска црква је имала и свог егзорцисту Урзицина, с тим да је несигурно да ли је деловао почетком 4. века или после Миланског едикта. Према мартирологијумима, за Сирмијум се не помиње ниједан егзорциста истог имена, него се мученик тог имена наводи за Равену[55] и Илирик.[56] Према једном акту, Урзицин из Илирика је био рођен у Сибенту.[57] Јарак тврди да је реч о Сирмијуму,[58] али је несигурно. Пронађена је камена плоча током археолошких ископавања Сирмијума, на којој се

48 De Rosi – Ludovico 1894, 36.
49 De Rosi – Ludovico 1894, LV, 41.
50 Pažin i Višaticki 2013, 239 – 240.
51 Joanne 1867, 412 – 413.
52 Лебедев 2002, 34 – 49; Stephenson 1919, 188 - 190.
53 De Rosi – Ludovico 1894, LX, 112.
54 Афанасјев 2001, 58; Тоеодору 2009, 166; Фицџералд 2009, 44; Fisher 1900, 62; Schaff 1822, 306. О ђаконисама додатно видети Убипариповић 2015, 36 – 44.
55 Clementis X 1784, 114.
56 Halkin 1861, 310
57 Carnandet 1867a, 159.
58 Bratož 1996, 281.

помиње егзорциста Урзицин и који је имао ћерку Лаурентију.[59] Тешко је одредити у којем је временском периоду деловао овај егзорциста и да ли је мученички пострадао, тако да је ово питање остало нерешено, али се може констатовати да је у Сирмијуму деловао егзорциста по имену Урзицин. Иначе се дужност егзорциста у раној Цркви огледала у исцељењу и истеривању злих духова, а постоје извештаји да су узимали учешће и у Светој тајни крштења.[60]

Сирмијум је вероватно имао и монаха по имену Синерот, што значи да је он први познати монах на овим просторима. Ипак, његово монашко звање је доста упитно. Наиме, према издању Руинарта – *Acta martyrum*, нигде се не спомиње да је он монах, него само пише: *„Apud Sirmiensium civitatem Serenus peregrinus... “*.[61] У издању боландиста, тзв. *Acta Sanctorum,* пише да је монах: *„Apud Sirmiensium civitatem Syrenus peregrinus monachus... “*[62] Његово монашко звање потврђује и Римски мартирологијум: *„ „Apud Sirmium beati Sireni monachi & martyris... “.* [63] Зелер сматра да уместо *monachus* треба да стоји *άσκητι* – аскета, јер се тај назив користио у првим вековима за оне људе који се се одлучили за подвижнички живот, а да је први израз каснијег датума.[64] Стојковски једноставно сматра да је реч о грешци приликом преписивања.[65] Међутим, оно што пасија на почетку ставља до знања, јесте да Синерот није био родом из Сирмијума, него досељеник грчког порекла. Не каже се из које је земље, него се само наводи да је дошао из места где се вршио прогон.[66] Као што је познато, најитезивнији прогон је био у Источном делу царства, углавном Египат и Палестина, што потврђује и Јевсевије, који каже да је тамо велики број хришћана пострадао. Он спомиње и неке људе који су презрели овоземаљски живот, што може да алудира на монахе, јер је монаштво потекло из Египта и Палестине.[67] Да је монашто у египатској пустињи било присутно и у време Синерота, као и пре њега, потврђује нам спис *Historia monachum,* који спомиње неког пустињака Аполонија који је преживео прогон.[68] Такође, један од првих монаха је био Павле Тивејски, који се у пустињи настанио у време прогона Децијa и Валеријана, а на кога се угледао Антоније Велики, један од оснивача пустињског монашког живота.[69] Дакле, по свему судећи постоји вероватноћа да је Синерот заиста био монах, који је у Сирмијум дошао негде из источних земаља – Египат или Палестина, како би се сакрио од прогона.[70]

Вероватноћа поседовања хришћанског храма у Сирмијуму пре и у време Диоклецијановог прогона је тешко са сигурношћу рећи. У сваком случају, за сада нема

59 Milin 1996, 245 – 246.
60 Лебедев 2002, 111- 112.
61 Pažin – Višaticki 2013, 114; Ruinart 1859, 517.
62 Bollandus – Henschenius 1865, 371.
63 Clementis X 1784, 36.
64 Зелер 2005, нап. 51, 105.
65 Стојковски 2012, 45.
66 Pažin – Višaticki 2013, 114; Ruinart 1859, 517.
67 Протић 2003, 224; Schaff – Wace 1914, 329.
68 Migne 1878, 441 – 442.
69 Migne 1883, 17 – 30.
70 Према Руинару, Синерот је дошао из земље где је владао прогон, од којег се склонио. Не наводи да је био монах, нео само вртлар (Ruinart 1859, 517). С друге стране, боландистичко издање исто говори, с тим да се наводи да је монах. Дакле, у свему се поистовећује са претходним аутором, једина је разлика што му се приписује монашко звање (Bollandus – Henschenius 1865, 371). Пажин и Вишатицки само наводе да је у каснијем издању Синеротове пасије додато да је калуђер, али без опширнијег објашњења (Pažin – Višaticki 2013, 104). С друге стране, Наги не одбацује могућност да је он засита био монах и да је у том делу постојало монаштво, само што се називало аскетизмом (Sághy – Schoolman 2018, 97 – 99).

потврде да је тамо постојао храм у коме се Иринеј молио са својим верницима, с обзиром да не постоје докази у виду неких списа или археолошких споменика. У време Диоклецијана и пре њега није било неуобичајно да су хришћани поседовали храмове, јер о томе постоје писана сведочанства.[71] Међутим, по свему судећи Сирмијум га није поседовао, стога можемо закључити да су се хрипшћани окупљали на богослужењима по приватним кућама,[72] познате као *дом* или *domus,*[73] које су у већини случајеве биле куће надлежних епископа или неког од верника.[74]

Ако бисмо на крају све сумирали, можемо закључити да је Сирмијумска епископија била добро развијена, са свим потребним свештеничким чиновима. Дакле, била је међу задовољно организованим епископијама. Није се могла мерити са Римом или Никомедијом. Римска епископија била једна од најорганизованијих, која је поседовала 46 презвитера, седам ђакона, седам ипођакона, 42 аколута,[75] 52 егзорциста, читача, чувара врата и око 1500 удовица и сиромашних. Такође је поседовала зграде и гробља.[76] Никомедија је, такође, имала велики број свештеника, с тим да се не зна тачан број.[77] Оно што је сигурно, јесте да је имао храм.[78] По свему судећи, Сирмијум је била млада епископија у развоју.

Што се тиче броја верника у Сирмијумској епископији, тешко је с прецизношћу одредити. У сваком случају, према писаним сведочанствима, њихов број је био задовољавајућ. Епископ Иринеј се пред смрт молио Богу за цркву у Сирмијуму и да хришћане учврсти у вери.[79] Када се у Полионовој пасији напомиње да је прогон прво започео у Сирмијуму, спомињу се презвитер Монтан и епископ Иринеј као прве жртве, а да је другом мученику било поверено старање над верницима у Сирмијуму.[80] У Анастасијиној пасији се говори о великом броју утамничених хришћана у Сирмијуму.[81]

Поред поменутих мученика, било је оних који су свој живот положили зарад Христа, а да нису припадали клиру, него верујућем народу. Помињу се Квадрат, Теодосије, Емануил, који су страдали заједно са 40 хришћана.[82] Затим у групу мученика припадају Секунд, Агрипин,[83] као и хришћани који су страдали заједно са ђаконом Димитријем: Херакли, Концес, Мари, Фортунат и Донат.[84] Даље су ту Монтанијан,[85] Тимотеј, Александра, Дигнија и Котија.86 Мученици Сабатија, Инокентије и Теодора су страдали заједно са још 30 хришћана.[87] Ту су још Скорупентије и Цециријa,[88] док је у исти

71 Поповић 2014, 107; Migne 1844, 269 – 270.
72 Lanciani 1893, 108
73 Афанасјев 2001, 38
74 Lanciani 1893, 116 – 117
75 Аколути су били помоћници презвитера и ђакона током богослужења. Видети: Carson – Cerrito 2003, 68.
76 Curran 2000, 38 - 41.
77 Протић 2003, 218 - 219; Schaff – Wace 1914, 324 – 325.
78 Поповић 2014, 35; Migne 1844, 217 – 219.
79 Ruinart 1859, 434.
80 Ruinart 1859, 435.
81 Moretti 2006, 148 - 150.
82 Clementis X 1784, 56.
83 De Rosi – Ludovico 1894, LVIII.
84 De Rosi – Ludovico 1894, 41.
85 De Rosi – Ludovico 1894, 59.
86 De Rosi – Ludovico 1894, 61.
87 De Rosi – Ludovico 1894, 86.
88 De Rosi – Ludovico 1894, 88.

дан када је погубљен Синерот, страдало још 72 хришћанина.[89] Дакле, према изложеном је јасно да је Сирмијумска епископија имала завидан број верника, тако да је била веома развијена, те и не треба чуди то што је толики број њих страдало.[90]

После свега озложеног, можемо закључити да је Сирмијумска епископија крајем 3. и почетком 4. велика увелико била активна, док је хришћанство дошло раније. Била је добро организована, са свим јерархијским чиновима – епископ, презвитер и ђакон – као и другима који су временом из Цркве ишчезли – девица, лектор и егзорциста. Такође је имала у то време задовољавајући број чланова, док храм није поседовала.

Извори и литература

Афанасјев, Николај (2001), *Трпеза Господња*, Вршац: Епархија банатска.

Вулић, Никола, „Војводина у римско доба“, Д. Ј. Поповић (1939), *Војводина од најстаријих времена до Велике сеобе,* Нови Сад: Историјско друштво у Новом Саду.

Зелер, Жак (2005). *Почеци хришћанства на Балкану*, Подгорица: ЦИД.

Јеремић, Мирослав – Милошевић, Петар – Мирковић, Мирослава – Поповић, Владислав, „Светилиште бенефицијара у Сирмијуму“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума),* Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 193 – 197.

Лактанције (2014), *О смрти прогонитеља,* Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и консервацију 2014.

Лебедев, Алексеј Петрович (2002), *Свештенство древне Васељенске цркве,* Београд: Zepter Book World.

Лозе, Едуард (1986), *Свет Новог завета,* Београд: Свети архијерејски синод СПЦ.

Миловановић, Сава „Брак и целибат у прва четири века“, *Богословље* 2 (2018), Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 74 – 90.

Милошевић, Петар (2001), *Археологија и историја Сирмијума,* Нови Сад: Матица српска.

Памфил, Јевсевије (2003), *Историја цркве,* Шибеник: Епархија далматинска.

Поповић, Владислав, „Sirmium – град царева и мученика”, Познановић, Душан (2003), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума),* Сремска Митровица: Благо Сирмијума, 41 – 52.

Поповић, Владислав, „Sirmium, Сремска Митровица – римски град (1963)“, Познановић, Душан (2003), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума),* Сремска Митровица: Благо Сирмијума, 59 – 70.

Поповић, Владислав, „Блажени Иринеј, први епископ Сирмијума”, Познановић, Душан (2003), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума),* Сремска Митровица: Благо Сирмијума, 259 – 264.

Поповић, Владислав, „Преглед топографије и градске структуре Сирмијума у доба касног царства“, Познановић, Душан (2003), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума),* Сремска Митровица: Благо Сирмијума, 121 – 146.

89 De Rosi – Ludovico 1894, 24.

90 О додатним мученицима према другим списима, погледати Стојковски 2012, 401 – 413.

Поповић, Владислав и Ochsenschlager, E. „Касноцарски хиподром у Сирмијуму“, Познановић, Душан (2003), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума),* Сремска Митровица: Благо Сирмијума, 157 – 179.

Поповић, Јевсевије (1995), *Општа Црквена историја I,* Нови Сад: Прометеј.

Поповић, Радомир (2004), *Хришћанство на тлу источног Илирика пре досељења Словена,* Београд .

Ридигер, Алексий (ред.) (2001), *Православная енциклопедия II*, Москва: Церковно – научный центр.

Ридигер, Алексий (ред.) (2008), *Православная енциклопедия XVIII*, Москва: Церковно – научный центр.

Самарџић, Глигор, „Римска комуникација Epitauro – Resinum“, *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини* 47/2 (2017), Универзитет у Приштини – Филозофски факултет, 195 – 212.

Стојковски, Борис (2012), *Црквена историја Срема у средњем веку* (докторска дисертација, Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду.

Стојковски, Борис „О апостолском пореклу епископије Сирмијума“, *Споменица историјског архива „Срем“* 10 (2011), Сремска Митровица: Историјски архив „Срем“ , 55 – 64.

Стојковски, Борис „Светитељи без житија. Приноси сирмијској хагиографији”, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 37 (2012), Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 401 – 413

Теодору, Евангелос, „Служба ђакониса у Грчкој православној цркви”, *Religija i tolerancija* 11 (2009), 165 – 185.

Убипариповић, Србољуб, „Улога ђаконис у хришћанском богослужењу”, *Српска теологија у 20. веку 17 (2015)*, 36 – 44.

философ и мученик, Свети Јустин (2002), *Сабрана дела* (прев. Миливој Р. Мијатов), Београд – Ваљево – Србиње: Хришћанска мисао.

Фицџералд, Киријаки Кародијанис (2009) *Ђаконисе у Православној цркви: Позване на светост и служење*, Крагујевац: Каленић 2009.

Bubalo, Đopđe – Mitrović, Katarina – Radić, Radmila (2010), *Jurisdikcija Katoličke crkve u Sremu,* Beograd: Službeni glasnik.

Carnandet, Joanne (ed.) (1867), *Acta Sanctorum Augusti,* Parisiis – Romae: Victorem Palme.

Carnandet, Joanne (ed.) (1867), *Acta Sanctorum Augusti III,* Parisiis – Romae: Victorem Palme.

Carson, Thomas – Cerrito, Joann (ed.) (2003), *New Catholic Encyclopedia 1,* Washington: The Catholic University of America.

Cary, Earnest (ed.) (1955), *Dio's Roman History IX,* London – Cambridge: William Heinmann Ltd. And Harvard University Press.

Curran, John (2000), *Pagan City and Christian Capital,* Oxford: Clarendon Press.

De Rosi, Iohanne – Ouchesne, Ludovico (ed.) (1894), *Acta Sanctorum Novembris II,* Bruxellis: Apud Socios Bollandianos – Societe Belge de Librairie.

de Liguori, Saint Alphonsus (1888), *Victories of the Martyrs,* New York – Cincinnati – Chicago: Benziger Brothers.

Bollandus, Joannes – Henschenius, Godefridus (ed.) (1865), *Acta Sanctorum Februarii Tom. III,* Parisiis – Romae: Victorem Palmé.

Dolbeau, Francois, „Le Dossier Hagiographique D'Irénée, évêque de Sirmium", *Antiquité tardive* 7 (2000), 205 – 214.

Dreyer, Wim, „The amazing growth of the early church", *HTS Theological Studies* 1 (2012), прегледано дана 26. 08. 2022. на: https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/1268/2543.

Fisher, George (1900), *History of the Christian Church*, New York: Charles Scribner's Sons.

Goodman, Martin (1994), *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire,* Oxford: Clarendon Press.

Halkin, Francois (ed.) (1861), *Bibliotheca Hagiographica Graeca II*, Bruxelles: Bruxelles: Société des Bollandistes.

Hamman, A. G. (1998), *Rim i prvi hrišćani : svakodnevni život,* Beograd: Bukur book.

Jarak, Mirja „*Martyres Pannoniae* – The Chrnological Postiton of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution", Bratož, Rajko (1996), *Westillyricum und Nordostitalien in der Spätrömischen Zeit,* Ljubljana: Narodni Muzej, 263 – 289.

Jeremić, Miroslav (2016), *Sirmium – grad na void: razvoj urbanizma i arhitekture od I do VI veka,* Beograd: Arheološki institute.

Kapitanović, Vicko, „Ilirik u odrazu kršćanske književnosti", *Služba Božja: liturgijsko – pastoralna revija* 2 – 4 (2003), 95 – 151.

Lanciani, Rodolfo (1893), *Pagan and Christian Rome,* Boston – New York: Houghton, Mifflin and Company.

Lucii Caecilii Firmiani Lactantii, „De mortibus persecutorum", Migne, J. P. (ed.) (1844), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 7,* Parisiis: Excudebat Vrayet.

Magie, David (1991), *The Scriptores Historie Augustae I*, London – New York: William Heinmann & G. P. Putnam's Son.

Milin, Milena, „An Exorcist on an Epitaph from Sirmium", *Старинар* 47 (1996), Археолошки институт Београд, 245 – 248.

Mirković, Miroslava (2008), *SIRMIUM: istorija rimskog grada od I do kraja VI veka,* Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma.

Musurillo, Herbert (ed.) (1972), *The Acts of the Christian Martyrs,* Oxford: Oxford University Press.

Nagy, Levente, „Ascetic Christianity in Pannonian Martyr Stories?", Sághy, Marianne – Schoolman, Edward (ed.) (2018), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th – 8th centuries),* Budapest: Central European University Press, 97 – 104.

Moretti, Paola Francesca (ed.) (2006), *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo critico, traduzione,* Herder – Roma: Herder Edritice E Libreria.

Ruinart, Theodorici (ed.) (1859), *Acta Martyrum,* Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz.

Pažin, Zoran i Višaticki, Karlo (2013), *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije,* Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

Popović, Anto (2007), *Novozavijetno vrijeme,* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Rajt, Dadli (2014), *Eleusinske misterije,* Beograd: Bukefal E. O. N.

Reeve, Wm. –Collier, Jeremy (ed.) (1889), *The Apology of Tertullian and the Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*), London & Sydney: Griffith Farran Okeden & Welsh Newbery House.

Ritig, Svetozar, „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije", *Bogoslovska smotra* 2/2 (1911), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 113 – 126.

Rufinus Aquileiensis presbyter, „Historia monachum“, Migne, J. P. (ed.) (1878), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 21*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, 387 – 462.

Sancti Eusebii Hieronymi, „Vita S. Pauli Primi Eremitae“, Migne, J. P. (ed.) (1883), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 23*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, 17 – 30.

Schaff, Philip (1893). *History of the Christian Church. Volume I: Apostolic Christianity A. D. 1 – 100*, прегледано дана 27. 04. 2022. на: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff._Philip,_History_Of_Christian_Church_[01]_Apostolic_Christianity_AD_1-100,_EN.pdf.

Schaff, Philip – Wace, Henry (ed.) (1904), *A Select Library of Nicene and Post – nicene Fathers of the Christian Church Volume I. Eusebius: Church History, Life of Constantine the Great and Oration in Praise of Constantine*, New York: Charles Scribner's Sons.

Stephenson, Andrew (1919), *The History of Christianity from the Origin of Christianity to the time of Gregory the Great I*, Boston: The Gorham Press.

Tamas, Hajnalka, „Passio Pollionis (BHL 6869) Introduction, Critical Text and Notes“, *Sacris Erudiri* 51 (2012), 9 – 34

Trombley, Frank „Overview: The Geographical Spread of Christianity“, Mitchell, Margaret M. –Young, Frances M. (ed.) (2008), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press.

Urbani XIII et Clementis X (1784), *Martyrologium Romanum Gregorii XIII*, Venetiis: Typis Francifei ex Nicolao Pezzana.

Boris Fajfrić

CHURCH ORGANIZATION IN SIRMIUM AT THE BEGINNING OF THE 4TH CENTURY BEFORE AND DURING DIOCLETIAN'S PERSECUTION

The former Roman city of Sirmium, today's Sremska Mitrovica, was considered a well - organized city in the Roman Empire, with developed land and river roads, ports, administrative institutions and defense. Due to the settlement of the population from all over the Kingdom, the cults of various deities were transmitted. That is how Christianity came to be, so that at the end of the 3rd and the beginning of the 4th century, the Sirmium bishopric was very active. It had all the necessary clergy – bishops, presbyters, deacons, lectors and virgins – for basic church activities, like worship and teaching. The hierarchy also included members of the community - a people who were in an enviable number. What the church unit in Sirmium did not own is the temple, so Christians were forced to worship in private houses. Due to their development, during the persecution of Emperor Diocletian, a large number of Christians suffered, among them were priests.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 285-299*

УДК 271.2-726.1(560)-67"06/10"
271.2(560)"06/10"
323.1(560)"06/10"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.17

Милош Цветковић
Византолошки институт САНУ
e-mail: milos.cvetkovic@vi.sanu.ac.rs

О „ЕТНИЧКИМ ЕПИСКОПИЈАМА" ЦАРИГРАДСКЕ ЦРКВЕ ОД VII ДО XI ВЕКА*

Апстракт: *Текст је посвећен улози Цариградске цркве у христијанизацији и византинизацији варварских и паганских скупина у Ромејском царству од VII до XI века, са посебним нагласком на улози „етничких епископија", односно црквених катедри унутар Константиопољске патријаршије, које су осниване с циљем покрштавања и интеграције одређених неромејских и нехришћанских скупина у византијско друштво. Истраживање је засновано првенствено на анализи садржаја нотиција Цариградске цркве и аката црквених сабора, затим сигилографске грађе, као и наративних извора.*

Кључне речи: *Цариградска црква, етничке епископије, Другувитија, Смољани, Вагенитија, Маина, Турци Вардариоти, Готија*

Византијски писац Јован Каминијат у свом спису о арабљанском заузећу Солуна 904. године запажа како су Скити (мислећи, заправо, на Бугаре) крштењем постали слични *христоименом народу*, указујући на значај који је христијанизација имала у византијској политици.[1] Покрштавањем варварских скупина изван граница Царства, Цариград је те народе уводио у свој цивилизацијски круг, а они су постепено прихватали културне обрасце и правне тековине Источне римске империје. Када је пак реч о заједницама унутар Византије, према њима је испољен већи степен политичке и војне доминације, но то није увек било довољно за потпуно интегрисање различитих неромејских етноса у византијско друштво. Држава се због тога ослањала на делатност Цркве, чији су инструменти у процесу византинизације варвара имали важну улогу.

Велика сеоба народа у доба касне антике отворила је варварима врата Рима. Источни део Римске империје успео је тада, за разлику од западног, да се избори са варварским најездама, но оне нису прошле без последица ни када је у питању територија на којој се постепено развијала цивилизација означена у историографским круговима византијским именом. Посебно тешку кризу изазвале су најезде Словена и Авара, који су крајем VI и у првим деценијама VII столећа опустошили значајан део Балканског

* Чланак је настао у оквиру рада који је финансирало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 451-03-68/2022-14/ 200171 који је склопљен са Византолошким институтом САНУ. Текст представља проширену верзију саопштења, које је прочитано на Седмој националној конференцији византолога у Београду (22–25. јун 2021), под насловом *Улога Цариградске цркве у укључивању неромејских етничких скупина у Византијску државу и друштво од VII до XI века*.

1 *Caminiates*, 10. Коматина 2014, 288 нап. 268, сматра да је реч о Бугарима, насупрот старијем схватању, према којем су у питању Словени из околине Солуна, *ВИИНЈ*, 268 нап. 6 (Рајковић).

полуострва. Крајем VII века на Балкан долазе и Бугари, који заснивају државну заједницу на североистоку Полуострва. Током VII столећа била је угрожена и источна граница Византије. Цариград је успео да се одупре инвазији Персијанаца током 20-их година али је недуго затим уследио продор Арабљана и губитак поседа у Сирији, Палестини, Египту и другим крајевима.[2]

Константинопољски владајући кругови су већ средином VII столећа отпочели са реокупацијом изгубљених територија низом војних похода, који су за последицу имали постепено ширење граница Византије. Потпуна реокупација балканских земаља заокружена је почетком XI века у доба цара Василија II (976–1025), док су крајњи домети Цариграда у погледу обнове власти на источним границама били скромнији. Изузев делова Јерменије и Сирије, ромејска војска није успевала да се пробије дубље на исток.[3]

Повратком територија, посебно оних на Балкану, Цариград је дошао у додир са различитим словенским племенима, Бугарима, као и са потомцима некадашњих Римљана, који су због словенског досељавања остали одвојени од матице, развивши у столећима изолованог живота одређене особености које су их чиниле унеколико различитим од ромејских сродника. Побројане скупине – које је требало интегрисати или реинтегрисати – имале су засебан историјски развој и друге специфичности, услед чега је држава прилагођавала свој приступ свакој од њих. Запажају се, међутим, извесне сличности у методама које је Цариград примењивао приликом укључивања поменутих заједница у ромејску државу и друштво. Избор метода зависио је понајвише од начина на који су конкретне етничке скупине дошле на византијску територију.

Народе који су силом заузели некадашње ромејске земље требало је силом и потчинити. У таквом случају процес је, по правилу, отпочињао делатношћу централне власти кроз организацију великих војних похода, одлучујућих за поновно успостављање власти. Међутим, услед немогућности непрекидног коришћења великих војних ресурса у реокупираним провинцијама, оружје је у том процесу замењено политичким средствима, због чега је и локална власт добила истакнуту улогу.

С друге стране, потомке римског живља који су због варварских најезди остали одсечени од матице и развијали се у дужем периоду изоловано, било је могуће интегрисати без употребе војне силе. У случају тих скупина, као и код народа који су насељавани у склопу колонизаторских мера широм Царства, процес интеграције су од почетка углавном водили органи локалне управе.[4]

Институционална веза између различитих етничких заједница и византијских власти остваривана је преко племенских старешина којима је ромејска власт додељивала одређена звања и у складу с тим почасна достојанства. Они су на тај начин укључивани у хијерархијски систем ромејских чиновника на чијем се врху налазио цар. Заједнице које су потчињене силом, али и све оне који су своје протодржавне творевине развијале без утицаја Цариграда, византијска власт је организовала у форму аутономних етничких архонтија, са племенским кнежевима – архонтима – на челу. Архонтско звање су носили словенски главари, затим старешине Сермисијана, Маињана на Пелопонезу и Влаха Хеладе – потомака некадашњих становника Римског царства – као и прваци загонетних Вихита и Евидита. У почетку су на челу скупина били архонти племенског порекла, да би се временом усталила пракса именовања Ромеја на те дужности. На другој страни, колонисти који су пресељавани с једног на други крај Царства били су организовани у виду јединица које, углавном, нису имале висок степен самоуправе. Колонисти су, по

2 Острогорски 1959, 99–103, 109–121, 125–133.
3 О крајњим дометима реокупације и организацији власти писала је Krsmanović 2008.
4 Цветковић 2019б, 75 сл.

правилу, били уклапани у постојеће тематске структуре, а једини траг њихове особености могао се пратити кроз назив нижих тематских војно-управних јединица – турми – које су називане етничким именима: турме Мардаита пелопонеске, кефалонијске и никопољске теме, турме Персијанаца (хурамита), турма Бугара на Халкидици, турма Гота, или загонетних Евидита. Архонтије и турме су били најчешћи облици организовања неромејских етничких заједница, посебно на Балкану, али је било и других војно-управних форми, првенствено у Малој Азији, где извори бележе округ са катепаном Мардаита на челу, као и персијску (хурамитску) јединицу предвођену ексусијастом.[5]

Делатност локалних тематских структура није, ипак, увек била довољна за потпуну интеграцију. Византинизација је захтевала не само признавање власти ромејског цара, извршавање војних и пореских обавеза, већ и укључивање тих народа у ромејски цивилизацијски круг. То се могло постићи покрштавањем, прихватањем ромејске културе, правних норми итд. Главну улогу у том послу постепено је од државних органа преузимала Црква. Усаглашену делатност државе и цркве илуструје један одељак из *Тактика* цара Лава VI Мудрог (886–912), у коме аутор пише како је пређашњи цар Василије I (867–886) Словене *погрчио, подредио ромејским архонтима и покрстио*, придобивши их на тај начин да се боре на њиховој страни.[6] Иако се цитирани податак, по свему судећи, односи на Словене у грчком окружењу (Хелада и Пелопонез), оправдано је претпоставити да се на сличан начин поступало и са другим варварским заједницама у Царству.[7]

Историјски извори који употпуњују наша сазнања о христијанизацији и византинизацији неромејских скупина унутар Царства нису бројни. За разлику од мисионарске делатности код Хазара или нпр. у Великој Моравској,[8] када је реч о покрштавању различитих народа у самој Византији, обавештења, похрањена у историјским изворима којима данас располажемо, прилично су штура. Нису сачувани подаци о мисијама и слању учених људи с циљем проповедања хришћанске вере. О покрштавању варвара унутар Царства сведочи тек понеки податак.

Христијанизација је, по правилу, отпочињала крштењем племенских поглавара и друштвене елите. Давање или додавање нових имена хришћанског порекла племенским првацима сликовито указује на тај процес, а посебно су илустративни примери владара бугарске и српске државе, као и припадника тамошњих владајућих лоза.[9] Историографија, међутим, не поседује у довољној мери податке о старешинама вараварских и паганских етнархија у самој Византији, па ни о њиховим именима, услед чега су и домети науке у том погледу посве ограничени. У изворима је забележено свега неколико имена лица која су носила архонтске титуле. Сачувана су, наиме, сведочанства о архонту Велегезита Тихомиру (на печату чији се настанак датира у прву половину VIII века),[10] архонту Велзитије Акамиру (помиње га хроничар Теофан у вези са догађајима с краја VIII века),[11] архонтима Вагинитије/Вагенитије Илариону (на печату израђеном, по претпоставкама истраживача, у IX или X веку)[12] и Теодору (печат из VII–VIII столећа),[13]

5 Цветковић 2019б, 82 сл.
6 *Tactica*, 470.
7 Коматина 2014, 289–290.
8 Коматина 2014, 144–163, 183–196.
9 *ИСН*, 150 сл. (Ћирковић). *ИНБ*, 213 сл. (Гюзелев). С тим у вези треба поменути и случај персијског/хурамитског војсковође Насера, који је по преласку на византијску страну у доба цара Теофила (829–842) прешао у хришћанство и добио ново име – Теофоб, Rekaya 1974, 43f; Grégoire 1934, 186f.
10 Seibt 1999, 28.
11 *Theophanes*, 473–474.
12 *PmbZ* [867–1025], nº 22605.
13 *PmbZ* [641–867], nº 7481*.

као и о Михаилу Карсеру, архонту склавоархонтије (белешка о њему је сачувана у једном од аката архива Ивиронског манастира из XI столећа).[14] За разлику од Тихомира и Акамира, чија имена потенцијало указују на њихово словенско порекло, преостали архонти о којима је реч могли су бити покрштени и хеленизовани Словени, али се, истовремено, међу њима могу наћи и чиновници ромејског порекла. С тим у вези треба поменути и постављење Методија, будућег словенског апостола, на чело једне склавиније/кнежевине/архонтије током прве половине IX века.[15] Сходно реченом, историчарима остаје да улогу Цркве и сам ток христијанизације расветле реконструкцијом институционалних оквира путем којих је тај процес оствариван.[16]

Цариградска црква је своју делатност на том пољу спроводила кроз организовану мрежу епископија, потчињених аутокефалних архиепископија[17] и митрополија, а неке од њих се с тим у вези посебно издвајају – на првом месту, новоформиране епископске катедре чији називи сведоче о специфичном етничком саставу паствe. О тим – назовимо их – *етничким епископијама* податке црпемо понајвише из *Нотиција Константинопољске цркве*, као и из аката црквених сабора, а оне се у поменутим изворима појављују током последњих деценија IX века. Такав је случај са епископијом Другувитије[18] (која се налазила у црквеној провинцији Тесалије, са митрополитским седиштем у Солуну), а њен назив говори о повезаности са словенским Другувитима у солунској регији; у истој провинцији ће се нешто касније појавити и епископија Сагуданија,[19] која се би се, можда, могла довести у везу са словенским племеном Сагудата; крајем IX столећа бележимо постојање и епископије Смолена[20] – односно словенских Смољана (у провинцији Македоније са митрополијом Филипи); за племе Словена Вајунита у то доба, дакле у другој половини IX века, везује се пак делатност епископа Вагенитије[21]; коначно, извори бележе и епископије несловенских заједница, попут црквене катедре Маине на Пелопонезу, која је остваривала надлежност над тамошњим *Хеленима*,[22] а почетком наредног X столећа и епископију

14 *Actes d'Iviron II*, nº 35, p. 104.

15 *Vita Methodii*, 153. Cf. Tachiaos 1993–1994, 46–61.

16 На овом месту су по страни остављени главари етнархија које су већ биле хришћанске, те нису покрштаване, попут архонта Сермисијана, затим заповедника влашке јединице у Хелади, или старешина Мардаита (у Малој Азији и на Балкану). Изузети су и прваци загонетних Вихита и Евидита, будући да се о њиховом етничком и верском пореклу услед недостатка изворних сведочанстава не може пуно тога рећи. За више детаља о старешинама етничких архонтија, вид. Цветковић 2019б, 85–86.

17 Аутокефалне архиепископије о којима је реч представљају заправо некадашње епископске столице које су уздигнуте на архиепископски ранг али без суфрагана, при чему су њихови поглавари и даље били подређени васељенском патријарху у Цариграду. О тој категорији недавно су писали Blanchet,Vetochnikov 2021, 55–57.

18 Δρουγουβίτεια/Δουργουβίτεια, *Notitiae*, nos 7[299], 9[185], 10[218], 13[228, 824, 827] (Καμπανία, Κάστριον ἤτοι). Познат је, такође, и Петар, епископ Другувитије, који је учествовао на тзв. Фотијевом сабору 879/880. године, Mansi 1772, XVII, 376.

19 Σαγουδάνεια ἤτοι Πέτρα, *Notitiae*, nº 13[828]. О потенцијалној вези са словенским Сагудатима, Живковић 2002, 252.

20 Σμόλαινα/ενα, *Notitiae*, nos 7[618], 9[492], 10[582], 13[632].

21 Епископија није забележена у *Нотицијама Цариградске цркве*. О њеном постојању сведочи учешће вагенитијског епископа Стефана на поменутом Фотијевом сабору 879/880. године, Mansi 1772, XVII, 376. Будући да о њој нема других података, оправдано је претпоставити да је речена црквена катедра била ефемерног карактера, и да је после извесног времена уступила јурисдикцију над тамошњим Словенима некој од суседних епископија, Коматина 2014, 289 нап. 275.

22 Маињани су, како пише Константин VII Порфирогенит у 50. глави *Списа о управљању царством*, потицали од старих Римљана, али су због паганске религије којој су били одани до Василијевог

Турака (Мађара) Вардариота[23].

У оквиру те категорије треба издвојити једну групу епископија чији називи имају, такође, етимолошку основу словенског порекла. Иако се њихова имена не могу довести у непосредну везу са познатим племенима у Грчкој и Македонији, она ипак указују на словенско порекло становништва настањеног у тим епархијама.[24] Такав је случај са епископијама Језера[25] у митрополији Ларисе провинције Хеладе, Лиотице (или Љутице)[26], затим Великије[27] и Вукува[28] у Филипопољској митрополији провинције Тракије, као и још једне Великије али у митрополији Филипа провинције Македоније[29].

Већина побројаних катедри се налазила на територији црквених провинција које су до почетка иконоборачке кризе припадале Риму, а од 732. године су постепено прелазиле у надлежност цариградских патријараха.[30] Као такве оне нису пописиване у старијим нотицијама Цариградске цркве, због чега није могуће са сигурношћу одговорити на питање да ли су епископије о којима је реч постојале и пре последњих деценија IX века,

---

времена (867–886), називани Хеленима, *DAI*, c. 50, p. 236. Њихово име потиче од назива пелопонеског утврђења Μαΐνη. Може се претпоставити да је маињанска заједница уобличена након доласка Словена крајем VI и почетком VII столећа, када су остали изоловани од остатка Царства. Изворна сведочанства о епископу Маине, који је био један од суфрагана Коринтске митрополије Пелопонеза, постоје у Дарузесовим нотицијама Цариградске цркве: Μαΐνη, *Notitiae*, n°s 7^{495}; 9^{378}; 10^{448}; 13^{444}; 21^{122} (у нотицији 21 као део Монемвасијске митрополије Пелопонеза). На основу података са печата позната су, такође, и имена двојице тамошњих епископа: Михаила (крај XI века) и Теодосија (XI/XII век), Laurent 1963, n°s 583, 584.

23 Βαρδαριῶται Τοῦρκοι су заправо скупина Мађара – односно Турака, како су називани у савременим византијским списима – која је након учешћа у једном походу угарских великаша јужно од Дунава у доба Арпада (895–907) остала трајно настањена на тлу Ромејског Царства, у области Повардарја, Цветковић 2019а, 20сл. У процесу њихове христијанизације важно место је имала вардариотска епископска катедра, која је установљена почетком X века. Податке о њој пружају *Нотиције Цариградске цркве*, *Notitiae*, n°s 7^{308}, 10^{228}, 13^{832}, 21^{103}. Виталијен Лоран претпоставља да се печати Антонија, синкела и проедра Туркије (XI век), као и Теофилакта, епископа Турака (прва половина XI века), могу довести у везу са Вардариотима, Laurent 1963, n°s 472, 473. Cf. Laurent 1943, 147–158. У другој повељи цара Василија II (976–1025) Охридској архиепископији (мај 1020) Вардариоти се помињу као део паствe аутокефалне црквене катедре у Охриду (Gelzer 1893, 46), као и у доба архиепископа Теофилакта Охридског, о чему посредно сведочи садржај појединих његових писама (*Theophylactus*, n° 88 p. 461, n° 118 p. 549, n° 126, p. 569, n° 127, p. 571sq). Почетком X столећа, као и у доба цара Јована I Цимискија (969–976), вардариотски епископ је био потчињен солунском митрополиту (*Notitiae*, n°s 7^{308}, 10^{228}), што је, с обзиром на садржај нотиције 13, био случај и крајем XI века (*Notitiae*, n° 13^{832}), али и у столећима након тога. Вардариотски архијереј је забележен као један од суфрагана солунског митрополита и у доба латинске владавине почетком XIII столећа, Janin 1930, 449. У светогорским архивима је сачуван потпис епископа Вардара Јована, с краја XIII века, *Actes de Chilandar*, n° 4 B, p. 110, n° 5 C, p. 116; *Actes de Iviron III*, n° 67, p. 137 (1295 г.). У питању је био старешина катедре вероватно идентичне са вардариотском архијерејском столицом. Вардариотски старешина је био потчињен солунској митрополији и након пада Царства – о чему сведочи нотиција 21, сачињена у доба османске власти, *Notitiae*, n° 21^{103}. Епископија је тада била позната под именом Πολεαινίνης καὶ Βαρδαριωτῶν. Опширније о статусу Вардариота у византијској државној и црквеној организацији вид. Цветковић 2019а, 19–38.

24 Уп. Коматина 2014, 288–289. Живковић 2002, 251–253.

25 Ἐζερός, *Notitiae*, n°s 7^{569}, 9^{440}, 10^{519}, 13^{568}.

26 Λυουτίτζα/Λιοτίτζα, *Notitiae*, n°s 7^{586}, 9^{457}, 10^{544}, 13^{594}. Као митрополија Λυτίτζης/Λιτίτζης, Notitiae, n°s 17^{132}, 18^{153}, 19^{134}.

27 Βελίκεια, *Notitiae*, n°s 7^{593}, 9^{464}, 10^{551}, 13^{601}

28 Βούκουβα, *Notitiae*, n°s 7^{594}, 9^{465}, 10^{552}, 13^{602}

29 Βελίκεια, *Notitiae*, n°s 7^{616}, 9^{490}, 10^{580}, 13^{630}.

30 Коматина 2014, 289.

када их *Нотиције* први пут бележе. О њима, међутим, нису забележена старија сведочанства у другим византијским изворима, као ни у изворима условно речено западне провенијенције. С тим у вези треба истаћи и чињеницу да је током претходних столећа процес христијанизације текао по правилу из постојећих црквених средишта, чији су архијереји своју јурисдикцију постепено ширили на суседна подручја насељена варварима (такав је, на пример, био случај са Велегезитима, Стримонцима или Ринхинима)[31], или су пак у Цариградској цркви обнављане и осниване нове катедре, само без формалних етничких обележја, нпр. аутокефална архиепископија, а онда и митрополија у Патрасу, о чијој улози у христијанизацији пелопонеских Словена је не тако давно писао Предраг Коматина.[32] Пример Патраске митрополије указује на то да су крајем VIII и почетком IX столећа осниване нове црквене катедре у циљу христијанизације одређених варварских скупина, у конкретном случају словенских племена Милинга и Језерита, али то још увек нису биле засебне етничке епископије какве се касније појављују у областима које су насељавали Другувити, Вајунити, Смољани и друга племена. Речено упућује на закључак да принцип конституисања засебних етничких епископија за неромејска племена ипак није примењиван пре друге половине IX века.

Поставља се, следствено томе, питање шта је утицало на то да државни и црквени врх у Цариграду у то доба установе једну до тада непознату праксу у оквирима Константинопољске патријаршије. Одговор на посредан начин пружају *Тактике* Лава VI, из којих сазнајемо да је било племена чији су припадници примили свету тајну крштења, али су и даље чували склоност ка старим слободама.[33] Нека од тих племена су наставила са непријатељским држањем према Ромејима, што је свеукупно било показатељ неуспешности дотадашње политике Цариграда у византинизацији. Такав је случај био са Милинзима и Језеритима на Пелопонезу, али и са словенским племенима из околине Солуна, који устају против ромејске власти и током прве половине IX века.[34] Препознавши значај који специфична црквена организација може имати у пацификовању неромеја, владајући политички и духовни кругови у Цариграду отпочињу у другој половини IX столећа са конституисањем етничких епископија. Њихова основна функција је била да послуже као институционални оквир путем којег би се поменуте скупине интегрисале у ромејски црквени али и државни и друштвени поредак. То се дешава недуго након завршетка више од једног столећа дуге иконоборачке кризе и коначне победе православља, која је омогућила унутрашњу консолидацију Царства, како на политичком

31 У ту групу могуће је, поред осталих, сврстати и Сермисијане (Σερμησιάνοι). Реч је о потомцима Ромеја које је словенски вођа Хакон, приликом пљачкашког похода по Илирику и Тракији у другој деценији VII столећа, заробио и повео са собом у Панонију. Заробљени Ромеји и њихови потомци су током вишедеценијског боравка у аварској земљи, и поред мешања са Бугарима, Аварима и другим народима, очували своју веру и језик, формирајући једну посебну етничку скупину. После 60 година боравка северно од Саве, око 680. године, предвођени извесним Кувером, они долазе на Балкан и настањују се у околини Солуна, у подручје тзв. Керамисијског поља (Κεραμήσιος κάμπος), *Les plus anciens recueils*, 227f. Занимљиво је, у вези с тим, мишљење археолога Владислава Поповића, који је досељавање Сермисијана на Керамисијско поље, односно у околину Битоља (Пелагонију), довео у везу са деловањем тамошње епископије у Стобију. Црквена катедра у Стобију је, сматрао је Поповић, вероватно представљала духовно средиште Ромеја повратника, који су, како састављач *Чуда Светог Димитрија* пише, и поред вишедеценијског боравка у аварској земљи, остали привржени својој вери, Поповић 1986, 119. Епископи поменуте стобијске епархије учествовали су у раду црквених сабора у Цариграду 681. и 692. године, Mansi 1765, XI, 673, 993. Детаљније о Сермисијанима, вид. Цветковић 2017б, 33–43

32 Коматина 2009, 27–52.

33 *Tactica*, 470.

34 Живковић 2002, 121 сл, 244 сл.

тако и на духовном плану, па је већ средином IX века отпочела широка мисионарска делатност усмерена према различитим нехришћанским народима ван али и унутар граница Византије.[35] Своју засебну етничку црквену столицу током последњих деценија IX столећа добијају и Бугари, с тим што су њихова војно-политичка снага, као и специфичан положај између Цариграда и Рима, утицали на то да бугарска етничка црква добије аутокефалију. Она се због тога разликује од поменутих етничких катедри унутар Византије и Константинопољске цркве, но, њен случај ипак потврђује тезу о успостављању и ширењу праксе конституисања црквених столица са неромејским етничким обележјима крајем IX века. Питање бугарске цркве посебно је значајно због тога што је она уздигнута на патријаршијски ранг одлуком царског сената, донетом по заповести цара Романа I Лакапина (919–944). У доба Македонске династије, царске интервенције у равни црквене јурисдикције нису представљале реткост. Поменута одлука о унапређењу статуса бугарске цркве, као и њено укидање у доба цара Јована I Цимискија (969–976), донете су без учешћа црквених чинилаца.[36] Можемо стога претпоставити да је и конституисање етничких епископија предствљало акт на чије су доношење у значајној мери утицали цариградски политички кругови предвођени, вероватно, Василијем I (867–886), у доба чије владавине су „етничке епископије" први пут забележене у изворима.

Етничке епископије се углавном формирају на подручјима на којима су постојале и етничке архонтије,[37] о чему сведоче примери Другувитије (и Сагуданије/Сагудатије),[38] Вагенитије,[39] Смољана/Смолена,[40] Маине[41] и Вардариота,[42] што недвосмислено указује на синхронизовану делатност државе и цркве. Црквена

35 Коматина 2014.

36 Гюзелев 1999, 99–103. Уп. Тарнанидис 2019, 27–28; Nikolov 2021, 139–157; Hannick 2021, 121–137.

37 О феномену етничких архонтија: Цветковић 2017а (необјављена докторска дисертација), 190 сл; Цветковић 2019б, 82–90.

38 Дрогувити и Сагудати су настанили подручје западно од Солуна у правцу Верије, *Caminiates*, 8. Поменута словенска племена су учествовала у опсади Солуна око 615. године, потом и у опсади 70-их година истог столећа, *Les plus anciens recueils*, 175, 214. Сведочанство о словенској архонтији теме Солун забележио је Константин Порфирогенит у *Књизи о церемонијама*. Цар пише како су представници Словена поменуте солунске архонтије (Σκλάβοι Θεσσαλονίκης ἀρχοντίας) били део посланства које је боравило код цара Михаила III (842–867), *De cerimoniis*, 219.

39 Вајунити се помињу у опсади Солуна око 615. године, *Les plus anciens recueils*, 175. У науци је одавно прихваћено да је појам Вагенитија изведен од назива вајунитског племена, Коматина 2016, 94. О вајунитским архонтима, вид. нап. 12 и 13 у овом раду.

40 Најстарије сведочанство о Смољанима представља натпис из Филипа, настао у доба бугарског кана Пресијана (836–852), који је послао војску на њих, Бешевлиев *1992*, 141. Живели су, вероватно, на подручју северозападно од Драме, Живковић 2002, 246. Иако нема непосредних података о архонтији Смољана, на њено постојање указује чињеница да се у XI столећу јавља тема са њиховим етничким именом, а истовремено постоји и смољанска етничка епископија. С обзиром на праксу забележену код других словенских племена, попут Вајунита и Велегезита, који су првобитно били организовани у виду архонтија, које су пак временом трансформисане у теме, а истовременио су функционисале и епископије са њиховим етничким именима, може се претпоставити да је такав случај био и са Смољанима, Цветковић 2019б, 89–90.

41 У оквиру посебне војно-управне јединице у ромејском тематском систему, са архонтом на челу, функционисала је и заједница пелопонеских Маињана, *DAI*, c. 50, p. 236. Вид. нап. 22 у овом чланку. Укључивање Маињана у ромејски систем отпочело је након обнове византијске власти на Пелопонезу крајем VIII и почетком IX века. Тих година је вероватно установљена пракса да им архонта шаље локални стратег. Уз то, постојала је и обавеза плаћања данка (пактона) у износу од 400 номизми, слично као и код словенских племена на Пелопонезу – Милинга и Језарита, *DAI*, c. 50, p. 232, 234, 236.

42 О вардариотском округу, Цветковић 2019а, 19–38. Вид. нап. 23 у овом тексту.

политика је, дакле, несумњиво следила државну у погледу византинизације Словена и других неромејских племена на тлу Царства. Укључивање варварских скупина у византијску државу одвијало се, иначе, столећима, а посебан замах је добило са ширењем тематске организације. У доба Василија I пак начињени су значајни кораци у христијанизацији, а истовремено се појављују и прве етничке епископије на тлу Балкана. То је уједно и период када у највећој мери престају побуне неромејских племена против централне власти, и отпочиње завршна фаза у пацификацији варвара унутар Царства. Међусобну повезаност предочених чињеница је, чини се, немогуће превидети, а о синхронизованој делатности државе и цркве у даљем процесу интеграције неромејских народа говори и даља еволуција административног статуса етничких архонтија, с једне стране, и готово паралелан развој етничких епископија у територијално-управном устројству Цариградске цркве, на другој страни.

Архонтије, наиме, почев од друге половине X, а посебно током XI и XII века, бивају трансформисане у провинције, односно теме, губећи дотадашња аутономна својства, која су, као специфичне институционалне форме, имале у тематској организацији. Прва међу њима трансформисана је Другувитија, чији је стратег забележен у *Ескоријалском тактикону* (971–975).[43] Током XI века у ранг теме је уздигнут и округ Смољана, о чему сведочи акт смоленског стратега и анаграфевса Јована Катафлорона из 1079. године.[44] У *Спису о подели Ромејског царства* из 1204. забележена је Вагенетија[45] (проистекла из архонтије словенских Вајунита). *Повеља цара Алексија III Млечанима* из 1198. године, као и поменути *Спис о подели Царства*, потврђују пак трансформацију административног ранга Вардариотског округа.[46]

Након XI века, дакле, приближно у исто време када долази до постепеног укидања етничких архонтија, из извора нестају и етничке епископије које су постојале на истим подручјима. Епископије Другувитије, Смољана/Смолена и Маине функционишу од краја IX до XI века, што је био случај и са епископским столицама Језера, Вукува, као и две Великије – македонске и тракијске. Сагуданија се пак јавља само током XI столећа, након чега јој се губи траг у изворима, док о постојању вагенитијске епископије сведочи, такође, само један помен тамошњег епископа, и то, у овом случају, из друге половине IX века, односно 879/880. године.[47]

---

43 *Les listes de préséance*, 267.

44 *Actes de Lavra*, nº 39, p. 223. Тема Смољана помиње се и у *Типику Григорија Пакуријана* из 1083. године, Lemerle 1977, 155f.

45 *Partitio terrarum*, 220. У документу *Refutatio Marini Geni* из 1205. године, помиње се као провинција али и као катепаникион, Tafel – Thomas 1856, 570. Катепаникиони су временом постали основне територијално-управне јединице провинцијске организације у Царству, наследивши на одређени начин улогу тема, Максимовић 1972, 43 сл. Вагенитија је означена као тема и у списима охридског архиепискиопа Димитрија Хоматина, *Chomatenus*, nºs 37, p. 136; nº 44, p. 161; nº 95, p. 318; nº 104, p. 339, 340; nº 133, p. 406.

46 Округ о којем је реч може се довести у везу са провинцијом/темом Вардара (Provintia Vardarii), *Partitio terrarum*, 221, 277. Подаци похрањени у писмима охридског архиепископа Теофилакта говоре да је око 1100. године (војну) команду над Вардариотима или регионом Вардара преузео Константин Дука, *Theophylactus*, nº 88 p. 461, nº 118 p. 549, nº 127, p. 571, p. 575. Cf. Mullett 1997, 94, 129–130, 187, 204, 210. О процесу уздизања етничких архонтија на ранг тема, вид. Цветковић 2019б, 75–96.

47 Изузетке представљају епископија Маине, која се поново помиње након пада Цариграда под османску власт, и то као део Монемвасијске митрополије Пелопонеза (*Notitiae*, nº 21[122]), затим Љутица, која се појављаује у нотицијама 17, 18 и 19 (XIV век), али у рангу митрополије (*Notitiae*, nºs 17[132], 18[153], 19[134]), док вардариотског архијереја извори бележе до краја XIII века, као и након пада Царства, вид. нап. 23 у овом раду. Маињанска и вардариотска катедра се појављаују изнова у доба

Ако се има у виду чињеница да су архонтије представљале прелазни институционални облик управе, оформљен с циљем постепеног укључивања варавара у византијски административни систем, и да је њихова трансформација у провинције означила завршетак главне фазе у том процесу, може се претпоставити да су сличну улогу имале и етничке епископије на подручју под јурисдикцијом Цариградске цркве. Њиховим конституисањем отпочела је завршна фаза у христијанизацији и византнизацији неромејских и паганских скупина у Царству, која је у највећој мери, барем када је реч Грчкој, Македонији и Тракији, где су деловале етничке епископије, окончана током XI столећа, услед чега у највећој мери нестаје потреба за функционисањем засебних етничких црквених столица.

*

На крају, требало би додати да је унутар Константинопољске патријаршије функционисала и у много чему специфична, на етничким принципима заснована, црквена организација на Криму, са готском катедром. Готи су током ceобе, крећући се са севера Европе, населили делове Крима и ту опстали столећима. Развој општих војно-политичких прилика на Кримском полуострву утицао је и на положај њихове заједнице. Током VIII и IX столећа, након повлачења Византије, они су признавали власт Хазара. Хазарску доминацију сменила је пак током X века превласт Руса, да би у другој половини истог столећа најзаначајнији политички фактор на полуострву поново постали Ромеји, па Готи још једном мењају врховног господара.[48] Тада се оснива и турма Готија унутар ромејског тематског система.[49] Када је реч о црквеној организацији међу њима, извори сведоче о готском епископу у VIII веку, са седиштем у Дори, који је вероватно био део Грузијске цркве.[50] Због побуне Гота против Хазара црквена организације је страдала а епископија

османске владавине, дакле у доба када Византијско царство више не постоји, због чега се не може говорити о њиховој обновљеној улози у процесу христијанизације и византинизације. Када је пак реч о митрополији Љутице, она такође, по свему судећи, није имала специфичан положај нити улогу у Константинопољској патријаршији у време када се изнова појављује (XIV век).

48 Ромејску власт на Криму утврдио је цар Јустинијан I (527–565), иако је и пре његове епохе Византија била у одређеној мери присутна у тој области. Велика криза која је потресла Царство у VII столећу одразила се, међутим, на тамошњу ромејску власт, која је током VIII и прве половине IX века била сведена на симболично присуство у Херсону, Vasiliev 1936.

49 Печат царског спатарија Лава, турмарха Готије, сведочи о постојању посебне, на етничком принципу засноване, војно-управне јединице унутар тематске организације на Криму, кроз коју су тамошњи Готи били интегрисани у ромејски војно-административни систем. Печат, по свему судећи, потиче из друге половине X века, прецизније, из периода након 970/971. године, када је цар Јован I Цимискије (969–976), победивши Русе и Печенеге, омогућио јачање ромејског утицаја на Криму, Alekséenko 1996, 271–275.

50 Епископ Готије се не помиње у најстаријим нотицијама Цариградске цркве. Из *Житија Св. Јована Готског* сазнајемо пак да је на иконоборачком сабору 754. дотадашњи готски епископ био постављен на положај митрополита Хераклеје Тракијске, услед чега је столица у Готији остала упражњена. Тамошње становништво је због тога желело да њихов земљак епископ Јован буде нови архијереј. После Јовановог повратка из Јерусалима, где је боравио три године, он одлази на рукоположење у Ивирију, након чега преузима епископски трон у Готији, *La Vie de Jean de Gothie,* 79. Као разлог за чин рукоположења готског епископа у Ивирији, у старијој литератури се истиче како су Готи желели да њиховог епископа рукоположи православни архијереј, какав је био Ивирски. Међутим, проблем са таквим становиштем представља чињеница да су православни архијереји били и они у – за Готе – много ближим центрима, попут Херсона, Боспора и Никопсије, вид. Коматина 2014, 306 нап. 366. Из извора сазнајемо још и да је на црквеном сабору 787. године учестовао

се више не помиње у изворима. Са јачањем византијске власти у IX веку отпочиње и обнова тамошње црквене организцаије. Средином истог столећа је оформљена митрополија Готије, замишљена као велика дијецеза која је требало да обухвати већи број варварских скупина на Криму, јужној Русији и Закавказју, али као таква није није дуго опстала.[51] Убрзо престаје да постоји а од ње остају само две епископије (Готија и Фули), које су добиле аутокефални статус унутар Константинопољске цркве.

Цариград се трудио да на Криму синхронизује делатност војно-управних и црквених органа власти. Тако су три града у којима су столовали стратези – Херсон, Боспор и Сугдеја – били уједно и седишта Константинопољу потчињених аутокефалних архиепископа.[52] Када се говори о укључивању Гота у војно-управно и црквено уређење, ситуација је била нешто другачија. Готска војно-управна јединица је имала статус турме, дакле нижи ранг у односу на остале ромејске јединице на Криму. Готска црквена јединица је, с друге стране, више пута мењала свој административни ранг од VIII до X столећа – прво је била епископија, затим митрополија, а онда и аутокефална архипепископија потчињена цариградском црквеном престолу, чиме је њен ранг изједначен с другим црквеним катедрама Константинопољске цркве на Кримском полуострву. У погледу војно-управног уређења, Готски округ, међутим, никада није изједначен са другим ромејским јединицама на Криму.[53]

Извори

Бешевлиев, Веселин (1992): *Първо-български надписи*. София: Българска академия на *науките*, Археологически институт и музей.

ВИИНЈ = Острогорски, Георгије [ур.] (1955): *Византијски извори за историју народа Југославије I*. Београд: Византолошки институт САНУ.

Actes d'Iviron II = Lefort, Jacques et all. [edd.] (1990): *Actes d'Iviron II. Du milieu du XI^è siècle à 1204*. Archives de l'Athos XVI. Paris: *Académie des inscriptions et Belles-Lettres – Académie d'Athènes*.

Actes d'Iviron III = Lefort, Jacques et all. [edd.] (1994): *Actes d'Iviron III. De 1204 à 1328*. Archives de l'Athos XVIII. Paris: *Académie des inscriptions et Belles-Lettres – Académie d'Athènes*.

Actes de Chilandar = Živojinović, Mirjana et all. [edd.] (1998): *Actes de Chilandar I. Des origines à 1319*. Archives de l'Athos XX. Paris: *Académie des inscriptions et Belles-Lettres – Académie d'Athènes*.

Actes de Lavra = Lemerle, Paul et all. [edd.] (1970): *Actes de Lavra I. Des origines à 1204*. Archives de l'Athos V. Paris: *Académie des inscriptions et Belles-Lettres – Académie d'Athènes*.

Alekséenko, Nikolay A. (1996): *Un tourmarque de Gothie sur un sceau inédit de Cherson*. Revue des études byzantines 54. Paris: Institut français d'études byzantines, 271–275.

Кирило, заступник Никите, епископа Готије, cf. Mansi 1766, XII, 994, 1095, 1154; Mansi 1767, XIII, 137, 365, 384; Darrouzès 1975, 62 (26 A, 30 B, 39 D, 38 E, 36 F).

51 Γοτθία, *Notitiae*, n° $3^{42, 611, 777}$. О готској митрополији, вид. Коматина 2014, 303 сл.

52 Коматина 2014, 304 сл.

53 Γοτθία, *Notitiae*, n°s 7^{97}, 8^{113}, 11^{132} 12^{128}, 14^{113}, 15^{159}, 16^{117}; потом у рангу митрополије: 17^{86}, 18^{86}, 19^{93}, 20^{46}, 21^{70}. Descriptio orbis Romani, 60. Сачувана су и три печата која су припадала архиепископима Готије, Laurent 1963, n°s 859–861: Јована (почетак XI), Јована (X–XI) и Кесара (XI–XII).

Caminiates = Böhlig, Gertrudis [ed.] (1973): *Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae 4. Berlin – New York: Apud Walter de Gruyter et socios.

Chomatenus = Prinzing, Günter [ed.] (2002): *Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae 38. Berlin – New York: Walter de Gruyter.

DAI = Moravcsik, Gyula – *Jenkins, Romilly James Heald* [edd.] (1967): *Constantinus Porphyrogenitus, De Administrando Imperio, vol. I.* – New, Revised Edition. Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1. Washington, D. C: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies.

Darrouzès, Jean (1975): *Listes épiscopales du concile de Nicée (787)*. Revue des études byzantines 33. Paris: Institut français d'études byzantines, 5–76.

De cerimoniis = Dagron, Gilbert – Fluisn, Bernard [edd.] (2020): *Constantini Porphyrogeniti, Liber de cerimoniis*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae 52. Paris: Association des Amis du *Centre* d'*Histoire et Civilisation de Byzance*.

Descriptio orbis Romani = Gelzer, Henricus [ed.] (1890): *Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani*. *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Leipzig.

Gelzer, Heinrich (1893): *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche II*. Byzantinische Zeitschrift 2. Leipzig, 22–72.

La Vie de Jean de Gothie = Auzépy, Marie-France (2006): *La Vie de Jean de Gothie (BHG 891)*. Zuckerman, Constantin (ed.), La Crimée entre Byzance et le khaganat Khazar. Paris: *Collège de France*- CNRS – *Centre de recherche* d'*Histoire et Civilisation de Byzance*, 69–85.

Laurent, Vitalien (1963): *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin V/1*. Paris: *Institut français* d'*études byzantines.*

Lemerle, Paul (1977): *Le typikon de Grégoire Pakourianos (décembre 1083)*. Cinq études sur le XIe siècle byzantin. Paris: *Centre national de la recherche scientifique*, 113–191.

Les listes de préséance byzantines = Oikonomidès, Nicolas [ed.] (1972): *Les listes de préséance byzantines des IX^{è} et X^{è} siècles*. Paris: *Centre national de la recherche scientifique*.

Les plus anciens recueils = Lemerle, Paul [ed.] (1979): *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans I. Le texte*. Paris: *Centre national de la recherche scientifique*.

Mansi, Johannes Dominicus [ed.] (1765, 1766, 1767, 1772): *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio XI, XII, XIII, XVII*. Florentia.

Notitiae = Darrouzès, Jean [ed.] (1981): *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*. Paris: *Centre national de la recherche scientifique, Institut français* d'*études byzantines*.

Partitio terrarum = Carile, Antonio [ed.] (1965): *Partitio terrarum Imperii Romanie*. Studi Veneziani 7. Firenze: Istituto di storia della società e dello Stato veneziano; Istituto "Venezia e l'oriente"; Fondazione "Giorgio Cini", 125–305.

Seibt, Werner (1999): *Siegel als Quelle für Slawenarchonten in Griechenland*. Nicolas Oikonomides (ed.), Studies in Byzantine Sigillography 6. Washington, D. C: *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, 27–36.

Tactica = Dennis, George [ed.] (2010): *Leonis VI Tactica*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae 49. Washington, D. C: *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*.

Tafel, Gottlieb Lucas Friedrich – Thomas, Georg Martin [edd.] (1856): *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig I.* Wien: *Kaiserlich-königlichen Hof*- und Staatsdruckerei.

Theophanes = de Boor, Carl *[ed.] (1883)*: *Theophanis Chronographia I.* Lipsiae: B.G. Teubnneri.

Theophylactus = Gautier, Paul [ed.] (1986): *Theophylacti Achridensis Epistulae*. Corpus Fontium Historiae Byzantinae 16/2, Thessalonique: Association de recherches byzantines.

Vita Methodii = Grivec, Fran – Tomšič, Fran [edd.] (1960): *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes*. Radovi Staroslavenskog instituta, knj. IV. Zagreb: Staroslavenski institut.

Литература

Гюзелев, Васил (1999): *Бележки върху йерархическия статус на Българската църква и нейния върховен предстояетл през първия век от покръстването 865–971*. Религия и църква в България, София: Гутенберг, 98–107.

Живковић, Тибор (2002): *Јужни Словени под византијском влашћу (600–1025)*. Београд: Историјски институт – Ј. П. „Службени гласник".

ИНБ = Ангелов, Димитър [пр.] (1981): *История на България II*, София: Българска академия на науките.

ИСН = Ћирковић, Сима [ур.] (1981): *Историја српског народа I*, Београд: Српска књижевна задруга.

Коматина, Предраг (2009): *Оснивање Патраске и Атинске митрополије и Словени на Пелопонезу*. Зборник радова Византолошког института 46. Београд: Византолошки институт САНУ, 27–52.

Коматина, Предраг (2014): *Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I*. Београд: Византолошки институт САНУ.

Коматина, Предраг (2016): *Област Вагенитија и епископија Св. Климента*. Зборник радова Византолошког института 53. Београд: Византолошки институт САНУ, 83–100.

Максимовић, Љубомир (1972): *Византијска провинцијска управа у доба Палеолога*. Београд: Византолошки институт САНУ.

Острогорски, Георгије (1959): *Историја Византије*, Београд: Српска књижевна задруга.

Поповић, Владимир (1986): *Куврат, Кувер и Аспарух*. Старинар 37. Београд: Археолошки институт, 103–133.

Тарнанидис, Јоанис (2019): *Појам и канонски положај установе аутокефалије у оквиру организације и управе Источне православне цркве*. Максимовић, Љубомир – Пириватрић, Срђан (ур.), Краљевство и архиепископија у српским и поморским земљама Немањића. Београд: Српска академија наука и уметности – Српски комитет за византологију, 23–29.

Цветковић, Милош (2017а): *Ниже јединице тематског уређења у Византији (9–11. век)* – необјављена докторска дисертација. Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Цветковић, Милош (2017б): *Сермисијани – Преци појединих влашких скупина? Прилог проучавању порекла влашких заједница на југу Балканског полуострва*. Симеонова, Лилияна – Тасева, Лора (пр.), Средновековните Балкани като световен кръстопът: контакти и обмен, Studia Balcanica 32. София: Институт за балканистика с Център по тракология, Българска академия на науките – Издателска къща „Тендрил", 33–43.

Цветковић, Милош (2019а): *Једна претпоставка о пореклу и административном положају Вардариота у Византији*. Зборник радова Византолошког института 56. Београд: Византолошки институт САНУ, 19–38.

Цветковић, Милош (2019б): *Принципи интеграције неромејских етничких скупина у тематски систем на Балкану*. Ракоција, Миша (ур.), Ниш и Византија XVII. Ниш: Град Ниш – Универзитет у Нишу – Православна Епархија нишка – Нишки културни центар, 75–96.

Blanchet, Marie-Hélène – Vetochnikov, Konstantinos (2021): *Les usages et les significations du terme « autocéphale » (αὐτοκέφαλος) à Byzance*. Blanchet Marie-Hélène, Gabriel Frédéric, Tatarenko Laurent (eds), Autocéphalies. L`exercice de l`independence dans les Églises slaves orientales (IXe-XXIe siècle). Roma: Publications de l'École française de Rome, 47–64.

Grégoire, Henri (1934): *Manuel et Théophobe ou la concurrence de deux monastères*. Byzantion 9. Leuven, 183–204.

Hannick, Christian (2021): *Les cheminements de l'Église bulgare vers une émancipation et une autocéphalie face au patriarcat de Constantinople avant la période ottoman*. Blanchet Marie-Hélène, Gabriel Frédéric, Tatarenko Laurent (eds), Autocéphalies. L`exercice de l`independence dans les Églises slaves orientales (IXe-XXIe siècle). Roma: Publications de l'École française de Rome, 121–137.

Janin, Raymond (1930): *Les Turc Vardariotes*. Échos d'Orient 29. Paris: Institut français d'études byzantines, 437–449.

Krsmanović, Bojana (2008): *The Byzantine Province in Change. On the Threshold Between the 10th and 11th Century*. Belgrade – Athens: The Institute for Byzantine Studies of the SASA – The Institute for Byzantine Studies in Athens.

Laurent, Vitalien (1943): *L'évêque des Turcs et le proèdre de Turquie*. Académie Roumaine, Bulletin de la Section historique 23/2. Bucarest: Académie Roumaine, 147–158.

Mullett, Margaret (1997): *Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop*, Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham.

Nikolov, Angel (2021): *The Bulgarian Church in the 9th-10th century*. Blanchet Marie-Hélène, Gabriel Frédéric, Tatarenko Laurent (eds), Autocéphalies. L`exercice de l`independence dans les Églises slaves orientales (IXe-XXIe siècle). Roma: Publications de l'École française de Rome, 139–157.

PmbZ [641–867] = Lilie, R.-J. et all. [edd.] (1999–2002): *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit [641–867]*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.

PmbZ [867–1025] = Lilie, R.-J. et all. [edd.] (2013): *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit [867–1025]*. Berlin – Boston: de Gruyter.

Rekaya, Mohamed (1974): *Mise au point sur Théophobe et l'alliance de Bâbek avec Théophile (833/34–839/40)*. Byzantion 44/1. Leuven, 43–67.

Tachiaos, Anthony-Emil N. (1993–1994): *Some Controversial Points Relating to the Life and Activity of Cyril and Methodius*. Tachiaos, Anthony-Emil N. (ed.), Cyrillomethodianum17–18. Thessalonique: Association hellénique d'études slaves, 41–71.

Vasiliev, Alexander A. (1936): *The Goths in th*e Crimea. Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America.

Miloš Cvetković

ON THE "ETHNIC BISHOPRICS" OF THE CHURCH OF CONSTANTINOPLE FROM THE 7TH TO THE 11TH CENTURIES

Christianization had a prominent place in Byzantine policy. By converting barbarian groups that lived outside of the Empire's borders, Constantinople brought those peoples into its civilizational circle, and they gradually accepted the cultural models and judicial traditions of the Eastern Roman Empire. As for the communities within its own borders, Byzantium tended to manifest a higher degree of political and military domination, but that was not always enough to completely integrate various non-Rhomaic ethnic groups (ethnoi) into the Byzantine society. Hence, the state relied on the activities of the Church, whose instruments in the process of Byzantinizing barbarians played an important role.

In that field, the Church of Constantinople acted through an organized network of bishoprics, autocephalous archbishoprics, and metropolitanates, some of which are particularly notable in this regard: first of all, the newly formed episcopal sees whose names testify to the distinctive ethnic composition of their flocks. The most informative sources about them are *Notitiae Episcopatuum* of the Church of Constantinople and the documents of ecclesiastical councils. In those sources, they appear in the last decades of the 9th century. The bishoprics in question are *Drougoubiteia*, *Smolaina*, *Bagenitia*, and *Mainē*, as well as *Bardariōtai Tourkoi* (of the Hungarians) and *Sagoudaneia*, which appear slightly later.

In the preceding centuries, the Christianization process was generally launched from existing ecclesiastical centers, whose primates gradually expanded their jurisdiction to include neighboring areas. Alternately, cathedrae could be restored or founded in the Church of Constantinople, but they had no formal ethnic qualifiers, such as the autocephalous archbishopric (and later metropolitanate) in Patras.

Aware of the importance that a particular system of church organization could have in pacifying the non-Byzantine population, the ruling political and ecclesiastical circles in Constantinople began establishing ethnic bishoprics in the second half of the 9th century. That took place shortly after the end of the century-long Iconoclastic Controversy and the final triumph of Orthodoxy, which allowed the Empire to consolidate itself on the inside both on the political and religious level, and already in the mid-9th century, it launched a sweeping missionary campaign that targeted various non-Christian peoples within or beyond its borders.

Ethnic bishoprics were mostly formed in areas where there were ethnic *archontiai*. The synchronized activity of the church and state in the subsequent process of integrating non-Rhomaic peoples is also evidenced by the evolution of the administrative status of ethnic *archontiai*, on the one hand, and the almost parallel development of ethnic bishoprics in the territorial-administrative system of the Church of Constantinople, on the other hand. More specifically, from the second half of the 10th and especially in the 11th and 12th centuries, the *archontiai* transformed into provinces, i.e., themes, losing the hallmarks of autonomy that they, as distinctive institutional forms, had had in the theme system.

After the 11th century, more or less concurrently with the gradual dissolution of ethnic *archontiai*, the ethnic bishoprics that once existed in the same areas disappear from the sources.

Given that the *archontiai* represented a transitional institutional form of governance, established with the aim of gradually integrating barbarians into the Byzantine administrative system, and that their transformation into provinces marked the end of the main stage in that process, it can be assumed that the ethnic bishoprics in the territory under the jurisdiction of the Church of Constantinople had a similar role. Their establishment marked the beginning of the last stage in the Christianization and Byzantinization of non-Rhomaic and pagan groups in the

Empire, which was mostly – at least in Greece, Macedonia, and Thrace, where the ethnic bishoprics were active – completed in the 11th century, consequently removing the need for separate ethnic sees.

Finally, it should be noted that, within the Patriarchate of Constantinople, also functioned the church organization in Crimea with a Gothic cathedra – a church unusual in many aspects and based on ethnic principles. It started as a bishopric and then became a metropolitanate (envisaged as a big diocese intended to include a larger number of barbarian groups in Crimea, southern Russia, and Transcaucasia), and finally an autocephalous archbishopric, equalizing its status with other ecclesiastical sees of the Church of Constantinople on the Crimean Peninsula.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 301-313*

УДК 321.17/.18(485.02):929 Лав V Јерменин
929
94(495.02)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.18

Срђан Брајковић
Београд - Србија
e-mail: herulijan2002@gmail.com

ЛАВ V ЈЕРМЕНИН (813-820) КАО НОВИ САУЛ И СЕНАХЕРИБ - СТАРОЗАВЕТНИ МОДЕЛИ ВИЗАНТИЈСКОГ ИКОНОБОРАЧКОГ ЦАРА

Апстракт: *У раду анализирамо византијске наративне изворе IX и X века који се према нашем мишљењу на алегоричан начин изражавају и преко старозаветних модела употпуњују историјску слику о иконоборачком цару Лаву V Јерменину (813-820). Цар је поређен са старозаветним владарима, углавном како би му се приписале негативне карактеристике које је посредно делио са јудејским вођом Саулом и асирским властодржцем Сенахерибом. Старозаветни модели који су коришћени имали су за циљ да оправдају царево убиство у завери, као заслужену казну за владара јеретика. Такође понудићемо различите интерпретације у којима мислимо да је на суптилан начин дошло до поређења Лава V са Саулом и Сенахерибом с јасном намером да се ублажи насилно уклањање с власти централне личности царства.*

Кључне речи: *цар, иконоборство,старозаветни модели, наративни извори, хагиографија, завера, Лав V, Саул, Сенахериб.*

Византијски писци IX и X века користили су у својим историографским делима различите старозаветне мотиве како би на алегоричан начин упоредили иконоборачке цареве са одређеним владарима из библијске прошлости. Сличност између византијског и старозаветног владара указивала би о каквој личности је реч и да ли је политика коју води исправна или није. На тај начин литерарна интерпретација византијског владара била би типолошка, јер су писци повезивали своју садашњост са Старим заветом.[1] Фигуре из старозаветне историје *бацале би своју дугу сенку* на историју која је блиска византијском писцу и тако би се потпуно реализовале у самом тексту.[2] Прављењем негативних парадигми најчешће између иконоборачких царева и старозаветних владара у иконофилским текстовима се имплицитно критиковала власт, али и уверавали истомишљеници да су на правој страни и да им је загарантовано ослобођење.[3] Као негативни старозаветни модели с којима су поређени иконоборачки цареви коришћене су личности попут Ахава или Фараона које можемо пронаћи у *Хронографији* Теофана Исповедника.[4] Наравно, постојали су и позитивни модели које ређе виђамо и оличени су у одређеним јудејским вођама.[5] У византијским текстовима иконофили су тако градили одређене литерарне моделе којима су владавину иконоборачког цара као цара јеретика обележавали печатом старозаветног

1 Rapp 2010, 179.
2 Исто, 180.
3 Исто, 188.
4 Theoph. 1883, 410 (15), 423 (4), 439 (16); cf. Rapp 2010, 187.
5 Rapp 2010, 176. Позитивни модели владара за вођство и кроткост најчешће су били Давид или Мојсије.

владара. Наша примарна намера је да прикажемо како је обликован старозаветни модел Лава V у византијским наративним изворима IX и X века, и како се развијала слика о византијском цару као новом Саулу и Сенахерибу.[6] Цар Лав V Јерменин (813-820) је поред Константина V (741-775) приказиван са највише библијских мотива који су га у већини случајева описивали као негативну владарску личност.

Један од ретких описа Лава V који одудара од каснијих приказа и осликава његово успешно војничко умеће можемо пронаћи у Теофановој *Хронографији*. Лав V био је суочен са нападом бугарске војске која је упала на византијску територију. Бугарски кан Крум успео је да дође до Цариграда и започне опсаду коју је Теофан алегорично приказао у старозаветном маниру. Према Теофановом опису бугарски кан попримио је улогу асирског цара Сенахериба, док је, насупрот њему, Лав V приказан посредно као јудејски владар Језекија у одбрани Цариграда као новог Јерусалима.[7] Приказом Лава V као Језекије, Теофан је индиректно давао легитимитет његовој владавини. Теофан је чак и директан када пише о Лавовим почецима, јер га описује као најлегитимнијег (ἐννομώτατος) ромејског цара како би нагласио да је он војсковођа кога су на царски положај довели рат и омиљеност у народу, али и умеће прилагођавања уз помоћ којег је понео и другу улогу цара кога је изабрао Бог.[8] Међутим, опис којим је Теофан позитивно окарактерисао Лава V као легитимног владара, потпуно је преокренуо Георгије Монах креирањем другачијег старозаветног модела.

Георгије Монах не види на исти начин као Теофан лик и дело цара Лава V, на шта је засигурно утицала поново успостављена иконоборачка политика након 815. године.[9] Поређење које је Георгије Монах сматрао прикладним за Лава V било је са Саулом, што је и начинио одмах на почетку свог излагања о царевој владавини.[10] Паралеле ту не престају, него се настављају, јер се за Лава V везују мотиви: изгубио божанску благодет (τῆς θείας χάριτος γυμνωθεὶς), обузет злодухом (πονηρῷ πνεύματι παραδοθεὶς), дигао оружје на свог доброчинитеља Давида (κατὰ τοῦ εὐεργέτου Δαυὶδ ἐξωπλίσθη) и побио свештенике (τὰς τῶν ἱερέων εἰργάσατο μιαιφονίας).[11] Георгије Монах овим мотивима алудира на одређене сцене из

6 Сенахериб је модерна (али и латинска) транслитерација коју користимо у раду. У грчким текстовима можемо се сусрести са мало другачијим ословљавањем асирског владара, као Санахаривос (Σαναχάριβος) или Сенахирим (Σεν(ν)αχηριμ). Verheyden 2014, 391; Elayi 2018, 12.

7 Theoph. 1883, 503. Мотив кана Крума као асирског цара Сенахериба срећемо у Хроници Симеона Логотета, али за разлику од Теофана, он је претходно метафорично приказао Лава V као *вука у јагњећој кожи*. Sym. Mag. 2006, 210 (4), (Ps.-Symeon 1838, 604 (2-3)). Пример који користи Симеон Логотет није био стран ни његовим савременицима, као и писцима из ранијих епоха (IV век) који су га смештали у различит контекст. Теофанов Настављач Лава V приказује као *звер у јагњећој кожи*. (Th. Cont. 2015, I 8 (7)). Григорије Назијански користи израз *вук у јагњећој кожи* када описује дволичног свештеника. (PG (37) 1862, 1240 (162); Hofer 2013, 109). Свети Амброзије Милански назива јудејског владара Саула *вуком*, што нам омогућава да још боље разумемо паралелу коју је много касније искористио Симеон Логотет када је за Лава V употребио сличан израз. (PL (14) 1845, 692 (XII, 57); Ambrose 2003, 274; Gomola 2018,142).

8 Theoph. 1883, 502 (24); cf. Дагрон 2001, 28, 95. За разлику од Теофана, Игњатије Ђакон у *Житију патријарха Нићифора* говори о знамењима која су наговештавала да Лав V ступа на престо као нелегитимни владар. Игњатије је сцену царевог крунисања испунио библијским мотивима спомињући трње и чичке (Пост., 3:18; Ос., 10:8; Јевр., 6:8) које је патријарх Нићифор осетио док је полагао круну на владареву главу. Тиме је хагиограф на суптилан начин приказао да је Лав V дошао на власт уз божије неслагање као безбожник. V. Nikeph. 1880, 164 (12-19), (Talbot 1998,73); cf. Alexander 1958, 77-78; Marjanović 2018, 60-61.

9 Brubaker&Haldon 2011, 372-385.

10 μετὰ γὰρ δύο χρόνους ἀποστατήσας πρὸς τὴν ἀσέβειαν ὥσπερ καὶ Σαοὺλ ἐξώκειλεν. Georg. Mon. 1904, 777 (3-5), cf. Сенина 2014, 113.

11 Georg. Mon. 1904, 777 (6-8), cf. Сенина 2014, 114. Аутор житија Ефстратија од Агавроса искористио је занимљиву паралелу која толико и не одудара од раније наведених примера, јер цара

прве књиге пророка Самуила, како би јасније утемељио модел Лава V као новог Саула, који је због иконоборачке политике изгубио легитимитет да влада као богоизабрани цар.[12] Утицај на текст Георгија Монаха при поређењу Лава V са Саулом, могуће да је имало *Житије патријарха Нићифора*, чији је аутор Игњатије Ђакон.[13] Приликом навођења Нићифорових талената, у житију Игњатије спомиње како је патријарх имао дара за музику и како је свирао одређени жичани инструмент.[14] Приликом осликавања патријарховог умећа, хагиограф индиректно алудира како је исте склоности поседовао Давид који је музиком умиривао Саулову лудост.[15] Затим следи пасус који говори о одређеном владару са којим је Нићифор дошао у сукоб- καὶ τὸν ὠμότατον τύραννον τῷ τῆς κακοδοξίας καταγχόμενον πνεύματι καὶ ἀμεταμέλητα κατὰ τῆς Χριστοῦ οἰκονομίας ἐμπαροινήσαντα, ᾠκειώσατο [lege: οὐκ ἰάσατο] μέν, τῆς δὲ τούτου λύμης τὸ ποίμνιον διεσώσατο.[16] Баш због помињања Саула у претходном пасусу, можемо рећи да је дивљи тиранин у овом случају цар Лав V, којег патријарх Нићифор није успео да исцели од његове јереси, али је зато према житију успео да сачува вернике од ње као добар пастир.[17] Игњатије Ђакон је главни лик житија, Нићифора поистоветио са Давидом и ставио у корелацију са Лавом V као новим Саулом. Модел Лава V као новог Саула пренео се и на X век када га Јосиф Генесије назива сином Киша (Киса).[18] У библијским текстовима Киш (Кис) је био познат као Саулов отац.[19] Генесије је оваквом конструкцијом унео новину, јер до сада име Сауловог оца није употребљавано као пример, али је на својствен начин наставио модел који је утемељен у IX веку.

Други старозаветни модел Лава V Георгије Монах обликује при описивању царевог породичног порекла. Лав V је описан као *полуварварин двоструког порекла* (διφυὴς μὲν τὸ γένος καὶ μιξοβάρβαρος), *промењиве и подле нарави и нестабилне воље* (πολυειδὴς δὲ τὸν τρόπον καὶ ἀνελεύθερος καὶ τὴν γνώμην ἀστάθερος), *потекао из јерменске земље одакле кажу да је све зловољно и гнусно* (ἐκ τῆς ᾽Αρμενίων ὡρμᾶτο γῆς, ὅθεν εἰπεῖν τὸ δύστροπον καὶ κακόηθες).[20] Тако је изгледа и настао надимак *Јерменин*, који је цар носио не само као одредницу порекла већ и обележје које је имало пежоративан карактер.[21] Георгије Монах

задржава у сличном старозаветном моделу. Лав V је упоређен са Доиком Идумејцем (као нови Доик-τοῦ νέου Δωὴκ), главним сточаром Саула, који је био умешан у убиства свештеника судећи према првој књизи пророка Самуила (1. Сам., 21-22). V. Eustratii 1897, 368 (25).

12 1. Сам., 18:8-11, 19:9-11, 22:9-19.

13 Занимљиво да су Георгије Монах и Игњатије Ђакон припадали литерарном кругу патријарха Методија, што нам може указати да су одређени топоси које употребљавају при опису иконоборачких царева слични. Такође, може се приметити и одређена повезаност између писаца Методијевог миљеа, тако да није искључено да су једни од других позајмљивали делове текста како би састављали своје радове. Afinogenov 1999, 445; Domínguez 2021, 59, 100, 119-120, 134-135, 266.

14 V. Nikeph. 1880, 150 (6-7), (Talbot 1998, 54); cf. Alexander 1958, 57.

15 V. Nikeph. 1880, 150 (8).

16 Исто, 150 (8-11).

17 Никитинъ 1895, 16. Пол Александар тврди како је Игњатије Ђакон у овом случају мислио на Константина V или Лава IV, са чим се не бих сложио, јер ми тумачење П. Никитина, да је у питању Лав V Јерменин, делује уверљивије. Alexander 1958, 57.

18 Genesios 1978, I 22 (16).

19 1. Дн., 12:1 (*А ово су који дођоше к Давиду у Сиклаг док се још кријаше од Саула, сина Кисова, и бијаху међу јунацима помажући у рату.*); 1. Сам., 9:1-3 (1. *А бјеше један човјек од племена Венијаминова, којему име бјеше Кис, син Авила, сина Серора, сина Вехората, сина Афије, сина једнога човјека од племена Венијаминова, храбар јунак. 2. Он имаше сина по имену Саула, који бјеше млад и лијеп да не бјеше љепшега од њега међу синовима Израиљевијем, а главом бјеше виши од свега народа. 3. А Кису, оцу Саулову, неста магарица, па рече Кис Саулу, сину својему: Узми са собом једнога момка, па устани и иди те тражи магарице.*).

20 Georg. Mon. 1904, 780 (20-22, 23-24)-781 (1), cf. Сенина 2014, 119.

21 О Јерменима је владало уврежено негативно мишљење, види: (Krumbacher 1897, 366 (33-42);

такође додаје како је цар имао порекло и од асирског рода, одакле се извукао најгори додатак, од оних који су проглашени кривима за проливање очинске крви (εἴπερ ἐκ τῆς Ἀσσυρίων φυλῆς κακίστην παραφυάδα ἐκδῦναι, ἐξ ὧν τὸ πατρῷον ἐπεφήμιζεν αἷμα).[22] У истом тону Георгије Монах објашњава како је Лав V водио порекло од деце Сенахериба (Сенахирима) који је некада владао Асирцима и од сопствене породице задобио смртну рану.[23] Георгије Монах алудира на убиство асирског владара у завери, где су његова два сина после суровог чина побегла у јерменску земљу.[24] Поново се срећемо са мотивом цара Сенахериба, али за разлику од Теофанове алузије, сада је Лав V у улози потомка асирског владара. Потом Георгије Монах алегорично продубљује причу о царевим библијским коренима, јер каже како је из: *оче-убилачког семена окрутно сачуваног за наш род, израстао човеко-убилачки плод који је не знам зашто, одређен као ужасна казна за Ромеје*.[25] Иако изгледа да Георгије Монах приказује Лава V као потомка асирског цара, мислимо да се ипак у тексту обликује старозаветни модел по којем се типолошки византијски цар представља као нови Сенахериб. У исто време, Лав V је наводни потомак, али и антитип асирског цара. Причу о пореклу Лава V преузели су највероватније од Георгија Монаха Јосиф Генесије и Теофанов Настављач.[26] Сличност византијског и асирског цара креирана је по библијском моделу, где су оба владара представљена као оруђе којим се кажњава одређени народ.

У контексту Лава V Ромеји би сносили последице кажњавања, док су у античким примерима то становници Јудеје и Вавилона које је тлачио Сенахериб. Према Исајији, Сенахериб је попримио улогу Јахвеовог оружја за кажњавање Јудеје, док је у вавилонским изворима исту улогу имао и пред Вавилоном, али као оруђе Мардука.[27] У исто време на контрадикторан начин, Сенахериб је извршитељ божанске казне, као и објекат божанске осуде.[28] Ту улогу има и Лав V као казна за Ромеје на шта нам експлицитно указује Георгије Монах, а затим и предмет осуде због вођења иконоборачке политике. Ако бисмо ову паралелу још више продубили, име асирског цара интерпретирано на грчком језику као *Σαναχάριβος*, повезано је са хебрејском речи *ḥrb* која значи *уништење*, што се може довести

Сенина 2014, 120). Јерменско порекло Лава V покушао је да одгонетне Н. Адонц који је довео у везу византијског цара са јерменском династијом Арцрунида. (Adontz 1965, 37-46.) За разлику од њега Х. С. Кодонер говори како је инсистирање на јерменском пореклу у византијским изворима више водило у правцу да се царева репутација оцрни и он сам као личност прикаже у пежоративном маниру. По његовом мишљењу извори нам не дозвољавају да јасно потврдимо нити да одбацимо чињеницу да је Лав V рођен у Јерменији. (Codoñer 1995, 13; Codoñer 2004, 365-367; Codoñer 2014, 84-85).

22 Georg. Mon. 1904, 781 (4-6). (У *Житију Никите Медикијског* можемо пронаћи како је аутор Лава III Исавријца назвао Асирцем, којег је Лав V имитирао у свему. V. Nicetae Medicii 1866, 31 (25).; cf. Сенина 2015, 287).

23 Georg. Mon. 1904, 781 (6-8). *κατῆχθαι γὰρ ἐκ τῶν Σεναχειρὶμ παίδων, ὃς δὴ τῶν Ἀσσυρίων ἦρξέ ποτε καὶ ὑπὸ τῶν φύντων καιρίαν τὴν πληγὴν ἐδέδεκτο*.

24 Мотив завере биће анализиран у наредним пасусима.

25 Georg. Mon. 1904, 781 (12-15). *τούτου δὴ τοῦ πατροφόνου σπόρου κατὰ τὴν ἡμετέραν γενεὰν πικρῶς τηρηθεὶς καὶ παραβλαστήσας ἀνδροκτόνος καρπὸς οὐκ οἶδ' ὅθεν 'Ρωμαίων τοῦτο κατακριθέντων τὸ δεινὸν ἐκεκλήρωτο*.

26 Genesios 1978, I 8, 24 (39-43); Th. Cont. 2015, I 1. Јосиф Генесије Лава V назива Јерменином и Асирцем без објашњења у 8. поглављу, док на самом крају царевог животописа говори о његовом двоструком пореклу, што на неки начин делује збуњујуће. Теофанов Настављач педантније и сажетије износи причу о Лавовом асирско-јерменском пореклу на почетку свога поглавља.

27 Ис., 10, 5-6 (*5.Тешко Асиру, шиби гњева мојега, ако и јест палица у руци његовој моја јарост. 6. На народ лицемјерни послаћу га, и заповједићу му за народ на који се гњевим, да плијени и отима, и да га изгази као блато на улицама*.); cf. Cogan 2009, 167-168; Elayi 2018, 150.

28 Elayi 2018, 150.

у везу и са Лавом V који је у суштини означаван као *уништитељ икона*.[29] Сличност Лава V и Сенахериба ту не престаје, јер су оба владара описивана метафорично као *лавови*.[30] Наравно, контекст је био другачији, јер је асирски владар описиван као лав што би алудирало на његову храброст и ратничке врлине, док су византијски текстови имали на уму сасвим супротно, јер су хтели Лава V да окарактеришу као *дивљу звер*.[31]

Код византијских писаца IX и X века преплићу се два старозаветна модела која у зависности од ситуације, приказују Лава V као новог Саула или новог Сенахериба. Поглавље о Лаву V од самог почетка код Јосифа Генесија, као и у одређеној мери код Теофановог Настављача испуњено је разним пророчанствима.[32] Пророчанства су постављена тако да кроз понављање у наративу нагласе њихов судбоносан карактер кроз одређена знамења и упозорења. Прво пророчанство филомилијског монаха само нас уводи у причу о наслеђивану престола, и да ће после Лава V владати Михаило II Аморијац.[33] За наследника није одређен неко од Лавових синова, него један од његових блиских пријатеља. Као и у случају Саула којег није наследио нико од његових потомака, него богоизабрани Давид. Од Михаила Аморијца се прећутно прави модел новог Давида, јер је успео да испуни очекивања наводних пророчанстава, али уз помоћ завереника. Наравно у изворима нема директног поређење између Михаила и Давида, али се имплицитно кроз модел Лава V као новог Саула могу наслутити паралеле. Мотив завере приближнији је приказу Лава V као новог Сенахериба због одређених паралела које на то указују и о којима ће бити речи. Пре завереничких радњи, Михаило Аморијац је прво стављен под присмотру, а онда ухапшен, јер се сумњало да је био спреман да изврши преврат на челу царства.[34] Мотив љубоморе и зависти Лава V према другима, а посебно према Михаилу Аморијцу, који срећемо код Георгија Монаха, алудира на сцену обрачуна између Саула и Давида.[35] Оно што додатно асоцира на познату библијску сцену јесте начин на који је Лав V првобитно хтео да казни Михаила. Према речима Георгија Монаха цар је желео да пробурази (διελθεῖν) Михаила, што нас поново наводи на модел Саула који је хтео копљем да прободе (πατάξαι τὸ δόρυ) Давида.[36] Други аутори наводе како је Лав V одредио да Михаила баце у пећ царског купатила.[37] Оваква казна подсећа на сличан поступак једног вавилонског владара који се исто јавља као паралела Лаву V, и чије мотиве срећемо више у хагиографским делима.[38] Ипак казну Михаила Аморијца зауставила је царица Теодосија, јер је цар требало да покаже

29 Georg. Mon. 1904, 787 (6-8); Gen. 1978, I 13 (30-32), 14 (60-61), 22 (16); Th. Cont. 2015, I 17 (1-2), 23 (12). Међутим и поред слике Лава V као иконоборачког цара, не могу се конкретно изнети садржајни докази који демонстрирају његово уништавање икона, док се описи који приказују такве активности због своје уопштености морају посматрати са дозом скептицизма (Brubaker&Haldon 2011, 382). Elayi 2018, 12.

30 Georg. Mon. 1904, 780 (4), 781 (21-22), 783 (9), 787 (6); Genesios 1978, I 18 (1); Th. Cont. 2015, 6 (50); Elayi, 2018, 20, 47.

31 Georg. Mon. 1904, 780 (9-10), 783 (10), 787 (6); Genesios 1978, I 18 (3), 24 (42); Th. Cont. 2015, I 8 (7), 22 (7, 9), 25 (31); Frahm 2014, 209.

32 Genesios 1978, I 4, 6, 13; Th. Cont. 2015, I, 2, 11, 15, 16.

33 Genesios 1978, I 6 (6-36); Th. Cont. 2015, I 2; cf. Codoñer 1995, 25-27; Codoñer 2004, 371-374.

34 Georg. Mon. 1904, 788 (5-6); Genesios 1978, I 17; Th. Cont. 2015, I 21.

35 Georg. Mon. 1904, 788 (4-5); cf. Afinogenov 2001, 330-332; Афиногенов 2003, 204, 205, 215; Афиногенов 2004, 26, 28, 39.

36 1. Сам., 19:10 (*И Саул шћаше Давида копљем приковати за зид, али се он измаче Саулу, те копље удари у зид, а Давид побјеже и избави се ону ноћ.*); Georg. Mon. 1904, 788 (12).

37 Genesios 1978, I 17 (76-79); Th. Cont. 2015, I 21 (29-30).

38 Ради се о цару Навуходоносору II којег помиње књига пророка Данила, јер је кажњенике хтео да баци у ватрену пећницу. (Дан., 3:1-30.). *Житије Давида, Симеона и Георгија* наводи истог вавилонског цара као претка Лава V који је од њега потекао и који га је опонашао. (Gheyn 1899, 228, (Talbot 1998, 180)).

милост на дан уочи Божића.[39] Казна није извршена, али је због тога цар направио опаску, како је царица Теодосија спасила његову душу, али да га није спасила страдања које му неминовно долази и чији ће она бити сведок као и њихова деца.[40] Баш као што је Давида спасила жена (Михала), и у овом случају имамо женски лик оличен у царици Теодосији која припомаже да се казна над Михаилом не изврши.[41] Наводне пророчке речи цара Лава V говоре у прилог томе да је литерарно царев лик обликован по моделу Саула који је и сам предвиђао.[42] Низ пророчанстава која износе Јосиф Генесије и Теофанов Настављач, веома су слична и имају циљ да својим понављањем наведу како је убиство цара јеретика била неминовност, судбински записана.[43] Такође, пророчанства додатно истичу литерарно обликовање модела Лава V као новог Саула.

Јосиф Генесије:

1. ἦν γὰρ αὐτῷ ἔκ τινος συμβολικῆς βίβλου ὁ ἀναιρέσιμος χρόνος μεμυημένος, αἰνιγματιζούσης μεταξὺ τοῦ τε χ καὶ φ τῶν στοιχείων τὴν κατακλεῖδα λέοντος θηρὸς ξίφει διαπερονηθεῖσαν, ἤτοι(μεταξὺ) Χριστοῦ τῆς γεννήσεως καὶ τῶν Φώτων αὐτὸν ἀναιρεθῆναι τὸν θηριότροπον Λέοντα.[44]

Теофанов Настављач:

1. ὁ δὲ χρησμὸς ἦν Σιβυλλιακός, ἔν τινι βίβλῳ εἰς τὴν βασιλικὴν βιβλιοθήκην ἐναποκείμενος οὐ χρησμοὺς μόνον ἁπλῶς ἀλλὰ καὶ μορφὰς καὶ σχήματα ἐχούσῃ τῶν γενησομένων βασιλέων διὰ χρωμάτων. ἦν οὖν Λέων θηρίον μεμορφωμένον χῖ στοιχεῖον κεχαραγμένον ἔχων ἀπὸ τῆς ῥάχεως μέχρι τῆς γαστρὸς αὐτοῦ. τούτου κατόπιν ἀνήρ τις ἐπιθέων δόρατι καιρίαν ἐδίδου πληγὴν τῷ θηρίῳ διὰ τοῦ χῖ.[45]

Јосиф Генесије:

2. ἑωράκει γοῦν πρὸ μικροῦ τὸν πατριάρχην Ταράσιον δυσφημοῦντα μετὰ παρρησίας τῆς κακίας αὐτοῦ τὰ ἐπίχειρα, πρός τινά τε Μιχαὴλ αὐστηρῶς παρακελευόμενον ἀναλῶσαι αὐτόν, ὃς τῷ προστάττοντι εὐπειθήσας γε ἔπληξεν ἡμιθανῆ τε κρημνίσας κατέλιπεν.[46]

Теофанов Настављач:

2. ἐφάνη γὰρ αὐτῇ κατὰ τὸν ἐν Βλαχέρναις θεῖον ναὸν προσφοιτώσῃ ἀεὶ κόρη τις ὑπὸ πολλῶν λευχειμόνων περιστοιχιζομένη καὶ ὁ ναὸς αἵματος ἅπας πλήρης. ταύτην οὖν τὴν κόρην εἰπεῖν τινι τῶν παρεστώτων, χύτραν ἐπιπληρώσαντα αἵματος ἐπιδοῦναι τῇ μητρὶ τοῦ Λέοντος πιεῖν. αὐτῆς δὲ πολυετῆ χρείαν | προβαλλομένης, δι' ἧς μήτε κρεῶν μήτε τινὸς ἐναίμων γεύσασθαι καὶ διὰ τοῦτο μήτε ταύτης χρῄζειν τῆς χύτρας, "καὶ πῶς", ἀντέφησεν ἡ κόρη μετὰ θυμοῦ, "ὁ σὸς υἱὸς οὐ παύεται ἐμὲ πολλῶν αἱμάτων πληρῶν, καὶ τούτῳ τὸν ἐμὸν υἱὸν | παροργίζων τε καὶ θεόν;"[47]

Јосиф Генесије:

3. ὡσαύτως δὲ καὶ ἐκ τοῦ ῥηθέντος αὐτῷ διὰ τοῦ πατρικίου Βαρδανίου παρὰ τοῦ ἐν τῷ Φιλομηλίῳ μονάζοντος, ἔκ τε τῆς μεταμφιάσεως καὶ ἐπιβάσεως τῶν ἐσθήτων.[48]

Теофанов Настављач:

3. Καί τις δὲ ὄψις ἄλλη νυκτερινὴ ἐδειμάτου τοῦτον οὐκ ἔλαττον· αὐτοῦ γὰρ Ταρασίου τοῦ ἀοιδίμου πατριάρχου πάλαι τὸν βίον μετηλλαχότος Μιχαήλ τινα ἐξ ὀνόματος διακοῦσαι ἐπιπηδήσαντα προτρεπομένου ἐπιπλῆξαί τε καιρίαν καὶ κατὰ κρημνοῦ ὠθῆσαι ἄβυσσον ἔχοντος.[49]

39 Genesios 1978, I 18; Th. Cont. 2015, I 21 (32-36).

40 Genesios 1978, I 18 (91-94); Th. Cont. 2015, I 21 (39-42).

41 1. Сам., 19:11–17.

42 1. Сам., 10:10-13, 19:24.

43 Визије и снове је детаљно анализирао Х. С. Кодонер упоредивши исказе Јосифа Генесија и Теофановог Настављача. Codoñer 1995, 159-168.

44 Genesios 1978, I 18 (94-3). О књизи која износи предвиђање пада с власти цара Лава V говори се сажето у *Житију Евтимија Сардског*. (V. Euthymii 1987, 13 (248-251)).

45 Th. Cont. 2015, I 22 (4-9).

46 Genesios 1978, I 18 (4-8).

47 Th. Cont. 2015, I 23 (3-11).

48 Genesios 1978, I 18 (9-11).

49 Th. Cont. 2015, I 24 (1-5). Одмах после овог прорчанства Теофанов Настављач укратко додаје- Πρὸς τούτοις καὶ τὸ τοῦ μοναχοῦ τοῦ κατὰ τὸ Φιλομήλιον, ἀλλὰ καὶ ἡ τῆς ἐσθῆτος θᾶττον μεταμφίασις. Исто, I 24 (6-7).

Пророчанства на различите начине говоре о записаном страдању Лава V, пребацујући му да је то због тога, јер је водио јеретичку верску политику, што се посебно може видети у визијама где се појављује патријарх Тарасије као и мистериозна млада жена у белој хаљини-Богородица.[50] Визија у којој је најочитије да се Лав V индиректно пореди са Саулом везује се за патријарха Тарасија у царевом сну.[51] Као што се Саулу обратио пророк Самуило и обзнанио му да ће страдати, тако и Лаву V у сну Тарасије као истакнута духовна личност симболично саопштава исто.[52] У царевом сну Михаило Аморијац је извршитељ патријархове наредбе којом је уклонио Лава V. Пророк Самуило је у визији саопштио Саулу да је његов наследник Давид.[53] На индиректан начин поново се срећемо са паралелом где се Михаило пореди са Давидом, што би још једном потврдило да је Лав V означен као нови Саул. Мотив страха такође је уско везан за пророчанства у случају Лава V као и у случају Саула. Византијски цар је због визија био веома узнемирен, као што је и Саул када је чуо пророчке речи Самуила.[54] Тиме се заокружује једна наративна целина где је кроз визије и бојазан од њих обликован модел византијског цара као старозаветног владара.

Након пророчанстава долазимо до завере у коју је према одређеним изворима био умешан Михаило Аморијац.[55] Царево убиство могуће је тумачити и кроз модел Саула, као и кроз модел Сенахериба. Ако се руководимо само мотивом завере, она нас наводи на то да Лава V посматрамо као новог Сенахериба. Карактеристике које воде у правцу овог старозаветног модела, су оружје-мач, као и место догађаја-храм.[56]

---

50 У табели сан под редним бројем 2. Јосифа Генсија, а визија 2. и сан 3. код Теофановог Настављача. Визија о Богородици коју само можемо пронаћи код Теофановог Настављача креирана је као симболична опомена иконоборачком владару и на сликовит начин приказује царев губитак наклоности заштитнице Града. Сан где се појављује патријарх, Генесије и Настављач преузели су из *Житија патријарха Тарасија* чији је аутор Игњатије Ђакон (V. Tarasii 1998, 163-164, 204-205). Хагиографска конструкција пренета је у историографију, где света фигура прети грешном владару да промени своје јеретичко мишљење. Сама природа наратива о сновима који користе изузетно евокативно искуство увек их чини врло ефикасним фокусним тачкама у нарацији. Calofonos 2014, 95-96, 119; Magdalino 2014, 126-127.

51 У табели сан под редним бројем 2. Јосифа Генесија, а под бројем 3. код Теофановог Настављача. Сан Лава V има одређену сличност са једним од снова из Хронике Јована Малале (VI век) у којем се описује трагична судбина цара Јулијана Апостате. Malalae 2000, XIII, 25 (50-59); cf. Scott 2018, 188.

52 1. Сам., 28.

53 1. Сам., 28:17 (*Господ је учинио како је казао преко мене; јер је Господ истргао царство из твоје руке и дао га ближњему твојему Давиду*).

54 1. Сам., 28:20 (*А Саул уједанпут паде на земљу колико је дуг, јер се врло уплаши од ријечи Самуиловијех, и не бјеше снаге у њему, јер не бјеше ништа јео цео дан и сву ноћ*); Genesios 1978, I 18 (8); Th. Cont. 2015, I 22 (1), 23 (1), 24 (7).

55 Afinogenov 2001, 329-338; Афиногенов 2003, 203-205, 212-215, 217, 221-222; Афиногенов 2004, 26-28, 36-39, 41, 46; Codoñer 2014, 67-69.

56 Теодор Студит као савременик Лава V Јерменина усредсређен је такође на мотиве *мача* (ξίφος) и *храма* (ναὸς) када описује страдање цара. Мада се у изјавама Теодора Студита као и патријарха Нићифора може срести и мотив *олтара* (θυσιαστήριον) који је цар оскрнавио и због тога није могао на светом месту да буде спасен. Тиме се царево убиство које је покушано да се оправда, сматрало за својеврстан чин жртве, јер као што каже Теодор Студит у једном од својих писама ученику Навкратију: *Онај који је пустошио божанске храмове требало је да угледа мачеве исукане против њега у храму Господњем (ἔδει τὸν τοὺς θείους ναοὺς ἐρημώσαντα ἐν ναῷ Κυρίου ἰδεῖν τὰ κατ' αὐτοῦ ξίφη γυμνούμενα)*. (Theod. Stud. 1992, 417 (25-27)). Theod. Stud. 1992, (ed. 203, 398, 402-403), I 58 (19-20), II 417 (25-28), 424 (12-17); Nicephori 1997, 2 (27-33). cf. Афиногенов 2003, 207; Афиногенов 2004, 30; Magdalino&Nelson 2010, 11.

Према старозаветним списима асирски владар Сенахериб је страдао у завери, коју су организовали његови синови. Док је владар у храму исказивао поштовање према свом богу заштитнику Несераху (Нисроку), убијен је изненада мачем. Убице су након страшног чина побегле на територију Арарата.[57]

Георгије Монах када је реч о Лавовом убиству не говори или прећуткује да је реч о завери, већ истиче да је цар страдао због божијег суда и мача страже којим је с правом исечен на комаде усред светог храма.[58] Без обзира што се завера директно не спомиње, она је очигледна, јер су одређена лица извршила смакнуће цара. Фокус је због тога пребачен на заслужену казну која је стигла цара Лава V преко божјег суда. Таква интерпретација такође доводи у везу Лава V с асирским владарем Сенахерибом за чије страдање се везује тумачење да је реч о праведном кажњавању исказом божанске моћи.[59] То се савршено укапа у наратив Георгија Монаха који је преко модела Лава V као новог Сенахериба указао да је реч о заслуженој казни за јеретичког и безбожног цара због спровођења иконоборачке политике. Георгије Монах је активно од почетка његовог наратива чији су кључни делови већ представљени, креирао симболичну везу између византијског и асирског владара, од приче о пореклу све до страдања у храму, чиме је утемељио слику о Лаву V као новом Сенахерибу.

За разлику од исказа Георгија Монаха, у списима Јосифа Генесија и Теофановог Настављача можемо приметити да је на делу била завера против цара.[60] Завереници су се маскирани у свештенике, с мачевима испод одежде, сакрили у цркву[61] где су чекали цара да се појави на јутарњој литургији.[62] Неспретно су се одали, јер су прво напали једног од свештеника који им је личио на цара.[63] Настало је комешање и борба у цркви где је цар опкољен са свих страна задобио ударац мачем који је по њега био кобан.[64]

Борба Лава V против више нападача алудира да је реч о паралели са Саулом. Цар је опкољен са свих страна, баш као што је Саул био у последњем часу када су га окружили филистејски војници.[65] Оно што додатно указује да се ради о мотиву који Лава V ставља у

57 2. Цар., 19:37 (*И кад се клањаше у дому Нисрока, бога својега, Адрамелех и Сарасар, синови његови, убише га мачем, а сами побјегоше у земљу Араратску, и на његово се мјесто зацари Есарадон син његов*); Ис., 37:38 (*И кад се клањаше у дому Нисрока, бога својега, Адрамелех и Сарасар, синови његови, убише га мачем, а сами побјегоше у земљу Араратску, и на његово се мјесто зацари Есарадон, син његов*); cf. Holm 2014, 310; Ulmer 2014, 382; Elayi 2018, 146.

58 ἀλλά γε θείᾳ ψήφῳ καὶ δορυφόρων ξίφει κρεουργηθεὶς αὐτὸς ἐνδίκως μέσον τοῦ θείου ναοῦ…Georg. Mon. 1904, 788 (12-14); cf. Сенина 2014, 131.

59 Verheyden 2014, 416.

60 Оба аутора говоре о *плану* (βουλὴν) напада на цара који су завереници смислили. Може се приметити и различита терминологија коју су византијски писци користили при ознаци учесника у завери, Теофанов Настављач је конкретнији и користи прецизнији израз *завереници* (οἱ συνωμόται), док Генесијев термин (οἱ στασιῶται) означава више *побуњенике* или *присталице одређене фракције*. Међутим, без обзира на различит приступ термину који је означавао учеснике у завери, намера да се цар Лав V насилно уклони с власти је била јасна. Genesios 1978, I 20 (45-52); Th. Cont. 2015, I 25 (8-9).

61 Локација где се одиграло убиство разликује се: црква светог Стефана Првомученика унутар дворске просторије Дафне, наведена је у *Житију Давида, Симеона и Георгија*, док се као друга локација наводи Фароски храм Богородице у *Житију патријарха Игњатија*. PG (105) 1862, (493 A-B), (V. Ignatii 2013, 6 (5)); Gheyn 1899, 230, (Talbot 1998, 183-284); Codoñer 1995, 169; Brubaker&Haldon 2011, 385; Сенина 2014, 131.

62 Genesios 1978, I 20 (45-49, 51-54); Th. Cont. 2015, I 25 (12-15).

63 Genesios 1978, I 20 (57-60); Th. Cont. 2015, I 25 (19-22).

64 Genesios 1978, I 20 (71-79); Th. Cont. 2015, I 25 (26-39); cf. Codoñer 2014, 65-72.

65 1. Сам., 31. У безизлазној ситуацији Лав V је као што то експлицитно каже Теофанов Настављач-*уморан и нападнут са свих страна као звер (ἀλλ' ἔκαμεν πάντοθεν ὡς θηρίον βαλλόμενος)*. Th. Cont. 2015, I 25 (31).

улогу новог Саула је сукоб са џином. Нападач је описан као особа гигантског раста[66], што може да алудира на Голијата, који је првобитно требало да се бори против Саула као представника Израела.[67] У овој верзији приче нови Саул оличен у Лаву V није успео да савлада Голијата који је приказан као његов џелат. Као што је поента старозаветне приче о Голијату неподобност Саула да влада, тако је и овај сликовити приказ страдања Лава V имао за циљ да покаже исто. Преко модела Лава V као новог Саула византијски писци су указивали на цареву нелегитимност да влада. Цар је изневерио нови Израел (Цркву) иконоборачком политиком и због тога му је намењено да страда од завереничке руке.[68] Као што смо већ поменули страдање од оштрице мача унутар храма везано је за модел цара као новог Сенахериба, али и потенцијална игра речи и иронија коју срећемо код византијских, као и код библијских писаца. Један од убица Сенахериба се према старозаветним списима звао Шерезер (Сарасар), што је у преводу значило *боже спаси цара*.[69] Иронично асирски владар је страдао од руке некога чије име означава спасење. Убица који је окарактерисан као џин у тексту Теофановог Настављача потиче наводно из породице Крамвонита (Κραμβωνιτῶν).[70] Цар је пре напада од џина затражио милост с обзиром да су били унутар храма, али је добио одричан одговор у форми да- није време за заклетве, него за убијање (ἀλλ’ ὅ γε “οὐχ ὅρκων”, εἰπών, “ἀλλὰ φόνων καιρός”).[71] Име Крамвонит могуће да је изведено од грчке речи за купус- κράμβη.[72] Ту долазимо до потенцијалне ироније, јер су у античким временима грчки писци користили у својим списима комичне примере током заклетви, међу којима је и купус, како би избегли помињање богова.[73] Теофанов Настављач је вероватно знао за ову литерарну конструкцију и симболичним ликом је на ироничан начин приказао убиство цара јеретика. Ипак морамо признати да је на делу била сурова игра речима, јер се радило о византијском цару који је страдао на тлу светог храма.

Примери у византијским текстовима наводе нас на закључак да потврдимо нашу тезу у којој је византијски цар антитип асирског и јудејског владара. Од инсистирања на царевом асирском пореклу, све до страдања у храму можемо видети обликовање модела Лава V као новог Сенахериба. Модел Саула провлачи нам се као осуда цареве верске политике и приказ његове личности као нестабилне, љубоморне и преко пророчанстава трагичне. Уз помоћ модела, царева владавина је окарактерисана као нелегитимна. Убиство Лава V које је почињено у хришћанском храму ублажено је судбинским предвиђањима, као заслужена казна за цара јеретика, иако је представљала опасан преседан у византијској историји. Јединствен пример где је извршено смакнуће византијског цара на тлу једне светиње. Старозаветни модели су заокружили причу о Лаву V, тиме што су утиснути у целокупан период цареве владавине, како би оправдали његов нагли пад.

---

66 *ὑπερμεγέθη ἄνδρα, ᾧ τὸ ἓν καὶ ἥμισυ κατὰ τὸ γιγάντειον προσωνομάζετο μέγεθος* (Genesios 1978, I 20 (73-74)); *εὐμεγέθη καὶ γιγαντιαῖον* (Th. Cont. 2015, I 25 (32)).

67 1. Сам., 17.

68 Игњатије Ђакон чак прави алегоричну паралелу како се Лав V према цркви (новом Израелу), између осталог, показао као окрутнији од Сенахериба (τοῦ Σενναχηρεὶμ ὠμότερον). V. Nikeph. 1880, 162 (28-29), (Talbot 1998, 71) cf. Codoñer 2014, 84.

69 Holm 2014, 312; Elayi 2018, 148.

70 Th. Cont. 2015, I 25 (34).

71 Th. Cont. 2015, I 25 (34-35); Генесије је искористио конструкцију: ἐνόρκως αὐτῷ μηκέτι βιώσεσθαι. Genesios 1978, I 20 (76-77).

72 Codoñer 2014, 69.

73 Sommerstein, 2014,128-129.

Извори

Ambrose (2003): *Seven Exegetical Works*, trans. M. McHugh, The Fathers of the Church 65. Washington: Catholic University of America Press.

V. Eustratii (1897): Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐστρατίου, ἡγουμένου τῆς μονῆς τῶν Αὐγάρου, ed. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, vol. IV (St. Petersburg, 1897) 367-400.

V. Euthymii, episcopi Sardensis (1987): J. Gouillard, La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode, *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines 10*, 1-101.

V. Ignatii (2013): *Nicetas David, The life of Patriarch Ignatius*, ed. by A. Smithies, J. M. Duffy, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 51. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

V. Nikeph. (1880): Vita Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani, in: *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, ed. by C. de Boor, Lipsiae.

V. Nicetae Medicii (1866): *Acta Sanctorum Aprilis*, ed. I. Carnandet, Tomus I. Parisiis/Romae: Victorem Palme, Appendix XVIII-XXVII.

V. Tarasii (1998) : *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon* (BHG 1698), ed. and engl. trans. S. Efthymiadis, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 4. Aldershot/Brookfield: Ashgate.

Genesios = Ioseph Genesios (1978): *Iosephi Genesii regum libri quattuor*, rec. A. Lesmüller-Werner et H. Thurn, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 14. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Georg. Mon. = Georgios Monachos (1904): *Georgii Monachi Chronicon*, ed. C. de Boor, vol. II. Lipsiae: B.G. Teubner.

Gheyn, Van den Joseph (1899): Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo, *Analecta Bollandiana 18*, 209-259.

Krumbacher, Karl (1897): *Kasia*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse 1, München.

Malalae= Ioannis Malalae (2000): *Chronographia*, ed. J. Thurn, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 35. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Nicephori, Patriarchae Constantinopolitani (1997): *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, ed. by J. M. Featherstone, Corpus Christianorum Series Graeca 33. Turnhout: Brepols/Leuven University Press.

PG 37, 105 (1862): *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, ed. by Jacques Paul Migne, Tomus XXXVII, CV. Paris.

PL 14 (1845): *Patrologiae cursus completus, Series latina*, ed. by Jacques Paul Migne, Tomus XIV. Paris.

Ps.-Symeon (1838): Symeonis Magistri ac Logothetae Annales a Leone Armenio ad Nicephoram Phocam, in: *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, ed. by I. Bekkerus. Bonnae: Impensis E. Weberi, 603-760.

Sym. Mag.= Symeon Magistros (2006): *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, ed. by S. Wahlgren, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 44.1 Berlin/New York: Walter De Gruyter.

Theod. Stud.= Theodorus Studita (1992): *Theodori Studitae Epistulae*, rec. G. Fatouros, Corpus Fontium Historiae Byzantinae vol. 31/2. Berolini/Novi Eboraci: Walter De Gruyter.

Th. Cont.= Theophanes Continuatus (2015): *Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur Libri I-IV*, ed. by Michael Featherstone and Juan Signes-Codoner, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 53. Boston/Berlin: Walter de Gruyter.

Theoph.= Theophanis (1883): *Theophanis Cronographia*, ed. by C.de Boor, vol I. Lipsiae: B.G. Teubner.

Литература

Adontz, Nicholas (1965): Sur l'origine de Léon V, empereur de Byzance, In: *Études Arméno-byzantines*, Livraria Bertrand, Lisbonne, 37- 46.

Alexander, Paul Julius (1958): *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxford: Clarendon Press.

Афиногенов, Дмитрий Е. (1999): The Date of Georgios Monachos reconsidered, *Byzantinische Zeitschrift 92*, 437-447.

(2001): The Conspiracy of Michael Traulos and the. Assassination of Leo V: History and Fiction, *Dumbarton Oaks 55*, 329-338.

(2003): Что погубило императора Льва Армянина? (история и мифы), *Мир Александра Каждана. К 80-летию со дня рождения* / Отв. ред. А. А. Чекалова, Санкт-Петербург, 194-222.

(2004): *Повесть о прощении императора Феофила и Торжество Православия*. Москва: Индрик.

Brubaker, Leslie, Haldon, John (2011): *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850: a History*., Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Verheyden, Joseph (2014): The Devil in Person, The Devil in Disguise: Looking for King Sennacherib in Early Christian Literature, in: *Sennacherib at the Gates of Jerusalem Story, History and Historiography*, ed. by Isaac Kalimi and Seth Richardson, Culture and history of the ancient Near East, vol. 71. Leiden/Boston: Brill, 389-431.

Gomola, Aleksander (2018): *Conceptual Blending in Early Christian Discourse: A Cognitive Linguistic Analysisi of Pastoral Metaphors in Patristic Literature*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Дагрон, Жилбер (2001): *Цар и првосвештеник: студија о византијском цезаропапизму*, прев. Владан Тријић. Београд: Clio.

Domínguez, Óscar P. (2021): *Literary Circles in Byzantine Iconoclasm: Patrons, Politics and Saints*. United Kingdom; New York, N, USA: Cambridge University Press, Cambridge.

Elayi, Josette (2018): *Sennacherib, King of Assyria*, Archeology and biblical studies 24. Atlanta: SBL Press.

Magdalino, Paul and Nelson, Robert S. (2010): *The Old Testament in Byzantium*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Magdalino, Paul (2014): The Historiography of Dreaming in Medieval Byzantium, in: C. Angelide and G.T. Calofonos, *Dreaming in Byzantium and beyond*. Farnham/Burlington VT: Ashgate, 125-144.

Marjanović, Dragoljub (2018): *Creating Memories in Late 8th-century Byzantium: The Short History of Nikephoros of Constantinople*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Никитинъ, Пётр В. (1895): О нѣкоторыхъ греческихъ текстахъ житій святыхъ, в: *Записки Императорской Академіи наукъ по Историко-филологическому отдѣленію*, Томъ I, No. 1, С. Петербургъ, 1-67.

Rapp, Claudia (2010): Old Testament Models for Emperors in Early Byzantium, in: *The Old Testament in Byzantium*, ed. Paul Magdalino and Robert S. Nelson. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Сенина, Татьяна А. (монахиня Кассия) (2014): *Лев Преступник: царствование императора Льва V Армянина в византийских хрониках IX века Феофан Исповедник, Неизвестный хронист, Георгий Амартол*. Санкт-Петербург: Алетейя.

(2015): *Жития византийских святых эпохи иконоборчества*, Том I, Издательский проект Квадривиум. Санкт-Петербург: Алетейя.

Sommerstein, Alan H. and Torrance, Isabelle C. (2014): *Oaths and swearing in ancient Greece*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Scott, Robert (2018): Dreams and Imaginative Memory in Select Byzantine Chronicles, in: Neil Brownen, Eva Anagnostou-Laoutides, *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*, Byzantina Australiensia 24. Leiden/Boston: Brill, 183-207.

Talbot, Alice-Mary (1998): *Byzantine Defenders of Images, Eight Saint's Lives in English Translation*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Ulmer, Rivka (2014): Sennacherib in Midrashic and Related Literature: Inscribing History in Midrash, in: *Sennacherib at the Gates of Jerusalem Story, History and Historiography*, ed. by Isaac Kalimi and Seth Richardson, Culture and history of the ancient Near East, vol. 71. Leiden/Boston: Brill, 347-387.

Frahm, Eckart (2014): Family Matters: Psychohistorical Reflections on Sennacherib and His Times, in: *Sennacherib at the Gates of Jerusalem Story, History and Historiography*, ed. by Isaac Kalimi and Seth Richardson, Culture and history of the ancient Near East, vol. 71. Leiden/Boston: Brill, 163-222.

Hofer, Andrew (2013): *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, Oxford Early Christian Studies. Oxford: Oxford University Press.

Holm, Tawny L. (2014): Memories of Sennacherib in Aramaic Tradition, in: *Sennacherib at the Gates of Jerusalem Story, History and Historiography*, ed. by Isaac Kalimi and Seth Richardson, Culture and history of the ancient Near East, vol. 71. Leiden/Boston: Brill, 295-323.

Codoñer, Juan Signes (1995): *El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus: análisis y comentario de los tres primeros libros de la crónica*, Classical and Byzantine monographs 33. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

(2004): Nuevas consideraciones sobre el emperador León el Armenio, *Habis 25*, 357-376.

(2014): *The Emperor Theophilos and the East, 829-842: Court and Frontier in Byzantium during the Last Phase of Iconoclasm*, Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 13. Farnham/Burlington, VT: Ashgate.

Cogan, Mordechai (2009): Sennacherib and the Angry Gods of Babylon and Israel, *Israel Exploration Journal 59*, no. 2, 164-174.

Calofonos, George T. (2014): Dream Narratives in the Continuation of Theophanes, in: Christine Angelide and George T. Calofonos, *Dreaming in Byzantium and beyond*, Farnham/Burlington VT: Ashgate, 95-123.

Srđan Brajković

LEO V THE ARMENIAN (813-820) AS THE NEW SAUL AND SENNACHERIB- OLD TESTAMENT MODELS OF THE BYZANTINE ICONOCLAST EMPEROR

In this paper, we analyze the Byzantine narrative sources of the 9th and 10th century which, in our opinion, in an allegorical form complete the historical picture of the iconoclast emperor Leo V the Armenian (813-820) through Old Testament models. The emperor was compared to the Old Testament rulers, mainly to attribute to him the negative characteristics he indirectly shared with the Judean king Saul and the Assyrian emperor Sennacherib. The adopted Old Testament models were aimed at justifying the emperor's murder in a conspiracy, as a deserved punishment for a heretical ruler. In addition, we will offer various interpretations in which we think that Leo V was subtly compared to Saul and Sennacherib with a clear intention in order to mitigate the violent removal of the leading figure of the empire from power.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 315-323*
УДК 271.2(497.11)"1219"
94(497.11)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.19

Γεώργιος Νεκτάριος Λόης
Επίκουρος Καθηγητής
Πανεπιστήμιο Singidunum Βελιγραδίου
Καθηγητής Σύμβουλος Ε.Α.Π.
e-mail: gnlois@singidunum.ac.rs

ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ - ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΑ˙ ΑΡΩΓΟΣ ΤΟΥ ΑΥΤΟΚΕΦΑΛΟΥ ΤΗΣ ΣΕΡΒΙΚΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ (1219).[1]

Περίληψη: *Η πολιτιστική και η εκκλησιαστική – πολιτική διπλωματία λειτουργεί υποβοηθητικά και πολλές φορές ουσιαστικά στα γεωπολιτικά. Η επιτυχία στην Νίκαια το 1219 - η απόκτηση του αυτοκεφάλου - για την Σερβική Εκκλησία οφείλεται στην εξαιρετική εκκλησιαστική – πολιτική διπλωματία του αγίου Σάββα αλλά και στις ανάγκες των Βυζαντινών της Νίκαιας και του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως που εβρίσκονταν εκεί λόγω των Σταυροφοριών. Η Κωνσταντινούπολη ευρίσκετο υπό την κυριαρχία των Λατίνων (1204) και η βασιλεύουσα είχε μεταφερθεί προσωρινά στη Νίκαια. Ο δεσπότης της Ηπείρου είχε αποσχιστικές τάσεις και εποφθαλμιούσε τον θρόνο. Έτσι, οι Βυζαντινοί ήθελαν έναν επιπλέον ορθόδοξο σύμμαχο, αφενός, κατά των Λατίνων και, αφετέρου, κατά του ισχυρού ανταγωνισμού από την πλευρά της Ηπείρου. Την περίοδο αυτή η εκκλησιαστική δικαιοδοσία της Σερβίας ανήκε στην Αρχιεπισκοπή Αχρίδος. Άρα, με το να δοθεί το αυτοκέφαλο καθεστώς στην Εκκλησίας της Σερβίας, αποδυναμώνετο η Αρχιεπισκοπή Αχρίδος, η οποία ανήκε διοικητικά στην Ήπειρο. Η συμβολή όμως του αγίου Σάββα αλλά και του πατέρα του, βασιλέα Στέφανου Νεμάνια (αγίου Συμεών του Μυροβλύτη) στη Σερβία είναι εξόχως σημαντική τόσο στην γεωπολιτική όσο και στην γεωεκκλησιαστική ανεξαρτησία της Σερβίας, καθώς και στην πλήρη αποδοχή της πολιτιστικής παράδοσης του Βυζαντίου.*

Λέξεις κλειδιά: *Πολιτιστική διπλωματία, Εκκλησιαστική διπλωματία, Αυτοκέφαλο, Σερβική Ορθόδοξη Εκκλησία, Άγιος Σάββας, Στέφανος Νεμάνια.*

Τόσο η ελληνική όσο και η ξένη βιβλιογραφία επεριέχουν ψήγματα μόνο αναλύσεων σχετικά με τον ρόλο και τη σημασία που μπορούν να έχουν οι πολιτιστικές σχέσεις και η πολιτιστική διπλωματία. Το εν λόγω έλλειμμα συμβαίνει, διότι υποτιμώνται έννοιες και καταστάσεις όπως των πολιτιστικών συγκρούσεων, των πολιτιστικών σχέσεων, του πολιτιστικού ιμπεριαλισμού και της πολιτιστικής διπλωματίας στο διεθνές σύστημα.[2] Στην χώρα μας, για παράδειγμα, δεν έχει πραγματοποιηθεί μια συστηματική απόπειρα προώθησης της μελέτης και έρευνας των πολιτιστικών σχέσεων και της σημασίας της πολιτιστικής διπλωματίας στο διεθνές σύστημα. Ελάχιστοι είναι οι επιστήμονες που έχουν ασχοληθεί με το ζήτημα, μεταξύ των οποίων ο Αθανάσιος Αγγελόπουλος και ο Χρήστος Γιανναράς.

1 Εισήγηση στο 3ο Διεθνές Συνέδριο Θρησκευτικής Διπλωματίας του Ινστιτούτου Εξωτερικών Υποθέσεων και του ΕΚΠΑ, 11-13 Ιανουαρίου 2022
2 Βλ. Βασιλειάδης – Μπουτσιούκη (2015)

Πολιτιστική διπλωματία μπορούμε να ονομάσουμε τη χρήση των επιτευγμάτων ενός λαού, τις ιδιαιτερότητες ενός συγκεκριμένου πολιτισμού, στην άσκηση της πολιτικής των διεθνών σχέσεων. Η UNESKO στην εννοιολογική προσέγγιση του Πολιτισμού, όπως αυτή υιοθετήθηκε παγκοσμίως στην 43η Διεθνή Συνδιάσκεψη για την Παιδεία και τον Πολιτισμό, από τις 14 έως 19 Σεπτεμβρίου του 1992 στη Γενεύη αναφέρει: «Πολιτισμός είναι ολόκληρο το πλέγμα των πνευματικών, υλικών, διανοητικών και συναισθηματικών χαρακτηριστικών που διακρίνουν μια κοινωνία ή κοινωνική ομάδα και αποτελούν τα στοιχεία της πολιτισμικής ταυτότητάς της».[3] Σε αυτά περιλαμβάνονται: ο τρόπος βίος, οι παραδόσεις, οι αντιλήψεις, οι τέχνες, τα γράμματα και το σύστημα των θεμελιωδών Δικαιωμάτων του Ανθρώπου σε διαχρονική πορεία. Ιδιαίτερη θέση θεωρείται ότι κατέχει ο ρόλος της Θρησκείας σε κάθε κοινωνία. Ο καθηγητής διεθνών σχέσεων Ηλίας Κουσκουβέλης εκτιμά πως ο πολιτισμός μπορεί να λειτουργήσει ως εργαλείο στην άσκηση της εξωτερικής πολιτικής.[4]

Έτσι, ευσυνόπτως θα μπορούσαμε ένα αναφέρουμε ότι πολιτιστική διπλωματία σημαίνει άσκηση διπλωματίας μέσω του πολιτισμού. Στο σημείο λοιπόν αυτό έρχεται μία από τις προτάσεις, ιδιαίτερα σημαντική, αυτή της Ορθόδοξης παράδοσης, της ελληνορθόδοξης συνεισφοράς στον υπόλοιπο Χριστιανικό κόσμο, η οποία και μας ενώνει με το ένδοξο παρελθόν. Είναι αυτή που σέβεται και τιμά την πολιτιστική κληρονομία μας. Ενώνει το χθες με το σήμερα και έχει προτάσεις για το μέλλον. Κανένας άλλος θεσμός δεν συνεχίζει στο νεοελληνικό κράτος να τηρεί σταθερά τις αξίες του ελληνισμού και των προγόνων μας.

Οι Σέρβοι, λοιπόν, επηρεασμένοι από την πολιτιστική διπλωματία του Βυζαντίου και με μοχλό την εκκλησιαστική - πολιτική διπλωματία κατορθώνουν αρχικά να τους δοθεί από τον Βυζαντινό Αυτοκράτορα η μονή Χιλανδαρίου στο Άγιον Όρος[5] και στην συνέχεια να αποκτήσουν το καθεστώς του Αυτοκεφάλου για την Εκκλησία τους.[6]

Οι Σέρβοι, όπως και όλοι οι Σλάβοι, ήσαν πολυθεϊστές. Σχετικά με τον εκχριστιανισμό των Σέρβων, όπως άλλωστε και όλων των υπολοίπων νοτίων Σλάβων, υπάρχει μια σημαντική ιδιαιτερότητα, την οποία οφείλουμε να τονίσουμε. Αρκετοί Σλάβοι βρέθηκαν εξαρχής σε ορισμένες περιοχές που διαβίωναν χριστιανοί και διοικούντο χριστιανικά. Άρα, μέσα σε ένα ήδη εκχριστιανισμένο πολιτιστικό περιβάλλον, και κυρίως αυτοί που εγκαταστάθηκαν νοτιότερα στη Χερσόνησο του Αίμου. Τα ανωτέρω κατ' αναλογίαν διαπιστώνουμε και στην Προς Ρωμαίους επιστολή του αποστόλου Παύλου (58 μ.Χ.), όπου μας λέγει: *«ἀπό Ἱερουσαλήμ καί κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τό εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ»*,[7] ο δε μαθητής του Τίτος έφτασε μέχρι τη Δαλματία.[8] Έτσι, αφενός ο ήπιος χαρακτήρας τους και αφετέρου η δεκτικότητά τους βοήθησε τόσο στην προσαρμογή τους, όσο και μέσα σε ένα σύντομο χρονικό διάστημα να αποτελέσουν μία νέα ομάδα της πολιτισμένης τότε κοινωνίας της Χερσονήσου του Αίμου. Οι πολιτιστικές διπλωματικές αποστολές του Βυζαντίου, τις οποίες γνωρίζουμε και αναφέρονται στις πηγές, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι λειτούργησαν συμπληρωματικά του χριστιανικού έργου που ήδη είχε αρχίσει να πραγματοποιείται από τη φυσική ροή των πραγμάτων στην εκχριστιανισμένη Χερσόνησο του Αίμου.

Οι όποιες δυσκολίες εμφανίστηκαν και εμπόδισαν την άμεση εξέλιξη του εκχριστιανισμού των Σλάβων, οφείλοντο κυρίως στον τρόπο και στη λατρευτική γλώσσα που ανέλαβε να επιβάλει η Δυτική Εκκλησία. Στο δόγμα της «Τριγλωσσίας». Σύμφωνα με τις πηγές, η απόπειρα εκχριστιανισμού, η οποία εστέφθη από επιτυχία, έγινε την περίοδο του αυτοκράτορα

3 Βασιλειάδης – Μπουτσιούκη (2015), 14
4 Βλ. Κουσκουβέλης (2009)
5 Αγγελόπουλος (1968), 122-129
6 Σχετικά με την Ιστορία της Σερβικής Ορθοδόξου Εκκλησίας βλ. Λόης (2017), 351-643
7 Ρωμ. ιε΄ 19.
8 Β΄ Τιμ. δ΄, 10.

Βασιλείου Α΄ του Μακεδόνος (867-886), περί τα 879.[9]

Ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος επισημαίνει[10] ότι οι Σέρβοι έστειλαν εκπροσώπους τους στον Βυζαντινό αυτοκράτορα Βασίλειο Α΄ τον Μακεδόνα και ζήτησαν, αφενός, να βαπτισθούν όλοι οι αβάπτιστοι Σέρβοι και, αφετέρου, να επανέλθουν και πάλι στο διοικητικό σύστημα της αυτοκρατορίας. Το μόνο που ζήτησαν από τον αυτοκράτορα είναι να επιλέγουν οι ίδιοι τους ηγεμόνες τους. Ο αυτοκράτορας συμφώνησε και οργάνωσε μία νέα ιεραποστολή, η οποία αυτήν τη φορά εστέφθη από επιτυχία. Την περίοδο λοιπόν αυτή κατά την οποία Σέρβος ζουπάνος ήταν ο Βουδίμηρος (862-891), θεωρείται ότι έγινε και η βάπτιση των Σέρβων υπό την πολιτιστική επίδραση του Βυζαντίου. Η ολοκληρωτική όμως είσοδος των Σέρβων στο χριστιανισμό και η επιτυχία αυτού του έργου οφείλεται στους δύο Έλληνες αδελφούς από τη Θεσσαλονίκη, αγίους Κύριλλο και Μεθόδιο[11] και κυρίως των μαθητών τους (το έτος 863 έφτασαν στην Μοραβία).

Η εκκλησιαστική δικαιοδοσία στις σερβικές χώρες έως την περίοδο του αγίου Σάββα ήταν αρκετά περίπλοκη. Στην περιοχή υπήρχε μία διαρκής σύγκρουση της πολιτιστικής, εκκλησιαστικής και πολιτικής διπλωματίας μεταξύ Κωνσταντινούπολης – Ρώμης. Το Ανατολικό Ιλλυρικό ανήκε από το 732-733, με διάταγμα του αυτοκράτορα Λέοντος Γ΄΄Ίσαυρου, στην δικαιοδοσία του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, ενώ το Δυτικό Ιλλυρικό ανήκε στην δικαιοδοσία του Πάπα της Ρώμης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η Ρώμη και ο Πάπας παραιτήθηκαν από τα απωλεσθέντα δικαιώματα επί του Ανατολικού Ιλλυρικού. Έτσι, κάθε φορά που έβρισκαν ευκαιρία προσπαθούσαν να επεκτείνουν τη δικαιοδοσία τους, μέσα στα όρια της δικαιοδοσίας της Κωνσταντινούπολης. Έτσι, λοιπόν οι Σέρβοι που ήταν στο Ιλλυρικό βρέθηκαν μέσα σε δύο διαφορετικά κέντρα, μέσα σε δύο διαφορετικούς πολιτισμούς και δύο διαφορετικούς κόσμους βίωσης του Χριστιανισμού.

Οι Σέρβοι βρέθηκαν χωρισμένοι στη δικαιοδοσία τεσσάρων εκκλησιαστικών κέντρων. Οι αρχιεπισκοπές Σπαλάτου (Σπλίτ) και Αντιβάρεως (Μπάρ Μαυροβουνίου) ήταν υπό την εξάρτηση της Ρώμης, ενώ οι αρχιεπισκοπές Δυρραχίου[12] και Αχρίδας[13] ανήκαν στο Οικουμενικό Πατριαρχείο. Ιστορικά οι πρώτες αρχιεπισκοπές ήταν του Σπαλάτου και του Δυρραχίου, από τον 9ο αιώνα, ενώ της Αντιβάρεως (1089) και της Αχρίδας ιδρύονται τον 11ο αιώνα. Έτσι, οι Σέρβοι βρέθηκαν πολιτικά και εκκλησιαστικά να οδηγούνται σε πλήρη διαίρεση, σε μία κατάσταση στην οποία τα πολιτικά και τα εκκλησιαστικά κέντρα επηρέαζαν όχι μόνο την ανεξαρτησία τους, αλλά και τη συνοχή τους. Το έτος 989, όταν ο Βούλγαρος βασιλιάς Σαμουήλ κατέλαβε τις σερβικές χώρες, υπήγαγε εξ ολοκλήρου τη Σερβική Εκκλησία στην Αχρίδα. Στην πορεία η εκκλησιαστική δικαιοδοσία της Αχρίδας ηπλώνετο σε τόσο διευρυμένη έκταση, αρκεί να σκεφθούμε ότι συμπεριελάμβανε την επισκοπή Βελιγραδίου και την επισκοπή της πόλης Σρέμσκα Μιτρόβιτσα (Σίρμιο), στα βόρεια διαμερίσματα της σημερινής Σερβίας,

---

9 Слијепчевић (1962), књ. I., 34.

10 «Ἐπί δέ Βασιλείου, τοῦ φιλοχρίστου βασιλέως, ἀπέστειλαν ἀποκρισιαρίους, ἐξαιτούμενοι καί παρακαλοῦντες αὐτόν τούς ἐξ αὐτῶν ἀβαπτίστους βαπτισθῆναι καί εἶναι, ὡς το ἐξ ἀρχῆς, ὑποτεταγμένους τῆ βασιλεία τῶν Ρωμαίων, ὧντινων εἰσακούσας ὁ μακάριος ἐκεῖνος καί ἀοίδιμος βασιλεύς, ἐξαπέστειλεν βασιλικόν μετά καί ἱερέων, καί ἐβάπτισεν αὐτούς πάντας τούς τῶν προρρηθέντων ἐθνῶν ἀβαπτίστους τυγχάνοντας, καί μετά τό βαπτισθῆναι αὐτούς, τότε προεβάλετο εἰς αὐτούς ἄρχοντας, οὓς ἐκεῖνοι ἤθελον καί προέκρινον, ἀπό τῆς γενεᾶς, ἧς ἐκεῖνοι ἠγάπων καί ἔστεργον. Καί ἔκτοτε μέχρι τοῦ νῦν ἐκ τῶν αὐτῶν γενεῶν γίνονται ἄρχοντες εἰς αὐτούς, καί οὐκ ἐξ ἑτέρας». Bekker (1840), κεφ. 32.

11 Σχετικά με τον βίο και την δράση των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου βλ. Ταχιάος (1992), Grivec – Tomsić (1960), Dvormić (1960), Ταχιάος (1986), Νιχωρίτης (2013), Νιχωρίτης (2003).

12 Το Δυρράχιο είναι το σημερινό Δούρεση (Durres) της Αλβανίας, η αρχαία πόλη Επίδαμνος, όπου τον 9ο αιώνα ιδρύθηκε η αρχιεπισκοπή.

13 Σχετικά με το Σερβικό Κράτος και την Αρχιεπισκοπή Αχρίδας τον 12ο αιώνα, βλ. Калић (2007), 197-208.

δηλαδή κάτι περισσότερο από 700 χιλιόμετρα βορειότερα.

Η ιστορία της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας άρχεται με τον βίο και τη δράση του αγίου Σάββα. Για την Σερβική Εκκλησία είναι ο κορυφαίος άγιος αλλά και πολιτικός διπλωμάτης, διότι αυτός ελάμβανε μέρος σε όλες σχεδόν τις πολιτικές διπλωματικές συναντήσεις εκπροσωπώντας την Σερβία με φίλους και εχθρούς, απ' όλες τις πλευρές, με τους Ούγγρους, τους Βούλγαρους, τους Λατίνους και βεβαίως την Νίκαια. Είναι ο πρίγκιπας που εγκατέλειψε τα εγκόσμια για να αφιερωθεί στον Θεό και τον μοναχισμό. Ο άγιος Σάββας,[14] κατά κόσμον Ράστκο, ήταν ο νεότερος από τούς τρείς υιούς του μεγάλου Σέρβου ζουπάνου Στέφανου Νεμάνια και της Άννας. Παραμένει άγνωστο το ακριβές έτος γεννήσεώς του, αλλά οι περισσότεροι μελετητές συγκλίνουν στο έτος 1169 ή 1175. Η συμβολή του πατρός του, βασιλέα Στέφανου Νεμάνια (αγίου Συμεών του Μυροβλύτη) στη Σερβία είναι εξόχως σημαντική στην γεωπολιτική και γεωεκκλησιαστική ανεξαρτησία της Σερβίας καθώς και στην πλήρη αποδοχή της πολιτιστικής παράδοσης του Βυζαντίου. Στα στοιχεία της πολιτισμικής ταυτότητας και παράδοσης ήταν ο βυζαντινός τρόπος ζωής και διοίκησης, οι παραδόσεις, οι αντιλήψεις, οι τέχνες, τα γράμματα και βεβαίως η Ορθοδοξία. Παράδειγμα, η καλλιέργεια των γραμμάτων στους Σέρβους που εκκινεί από τον Κύριλλο και τον Μεθόδιο, οι μονές που αναλαμβάνουν ρόλο αντιγραφικών και μεταφραστικών κέντρων, από τα ελληνικά στα τότε σερβικά, μονίμως με την θέληση του ηγεμόνα. Έτσι, τα πρώτα λογοτεχνικά έργα της σερβικής γραμματείας, επηρεασμένα από το βυζαντινό πνεύμα, είναι του 10ου – 12ου αιώνα. Τον 13ο αιώνα, έγινε η απαρχή του εξελληνισμού της σερβικής Αυλής και της κρατικής διοίκησης. Πολλαπλασιάσθηκε η ελλοβυζαντινή επιρροή στην κοινωνική και οικονομική διάρθρωση της χώρας, αλλά και στη ναοδομία και στη Θεία Λειτουργία κατά το Αγιορείτικο Τυπικό. Η οικοδομική δραστηριότητα των Σέρβων ηγεμόνων έφερε στη Σερβία τους διαπρεπέστερους Έλληνες τεχνίτες του Βυζαντίου, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί η λεγόμενη Σερβο-Βυζαντινή Σχολή. Η πολιτιστική ταυτότητα των Σέρβων έρχεται εγγύτερα προς το Βυζάντιο. Ο αρχιεπίσκοπος Δανιήλ Β΄ (1324-1337), δημιούργησε την περίφημη «Σχολή του Πεκίου»,[15] από Έλληνες και ελληνομαθείς Σέρβους, με σκοπό τις μεταφράσεις και διορθώσεις, από τα ελληνικά στα σερβικά, διαφόρων εκκλησιαστικών κειμένων και λειτουργικών βιβλίων.[16] Η σερβική Λογοτεχνία βρέθηκε υπό την επίδραση της Εκκλησίας και της Βυζαντινής πολιτιστικής πνευματικότητας. Επίσης, η Εκκλησία ήταν ο βασικός φορέας του νομοθετικού τρόπου σκέψεως στην Σερβία και οι Σέρβοι υιοθέτησαν πολλές βυζαντινές συνήθειες.

Ολίγον μεταγενέστερα, το έτος 1349, έχουμε την συγγραφή του νομικού Κώδικα (*Zakonik*), «του αυτοκράτορα Στεφάνου Δουσάν».[17] Ο Κώδικας αυτός αποτελεί το σπουδαιότερο νομικό κείμενο της μεσαιωνικής Σερβίας. Ο νομικός κώδικας του Δουσάν, διεκήρυττε την ισότητα των Σέρβων και Ελλήνων[18] και ο ίδιος όρισε αμφότερες τη σερβική και την ελληνική ως επίσημες γλώσσες της αυτοκρατορίας του. Στην τεχνοτροπία της ζωγραφικής έχουμε την βυζαντινή ελληνική παράδοση. Ενδεικτικό παράδειγμα ελληνοβυζαντινό-σερβικής πολιτιστικής συμβίωσης, συνεργασίας και συμφωνιών είναι η περιοχή των Σερρών. Οι πηγές μάς πληροφορούν ότι μετά τον θάνατο του Δουσάν (1355) την εξουσία ανέλαβε η γυναίκα του Ελένη για μία δεκαετία (1355-1365) και στην συνέχεια ο Ιωάννης Ούγκλεσης (1365-1371).[19] Η

14 Σχετικά με τον άγιο Σαββα, βλ. Дометијан (1938), Теодосије (1924), Теодосије (1860), Милићевић (1913), *Станојевић (1935)*, Гавриловић (1900), Вучковић (1902), Свети Сава (1977), Велимировић (2011), Αγγελόπουλος (1967), Благојевић (1989).

15 Λόης (2008), 53

16 Слијепчевић (1962), књ. I., 158.

17 Βλ. Новаковић (1870), Зборник (1951), Бубало (2013)

18 Donald (1972), 254

19 Λόης (2014), 173-181

σχέση και η συνεργασία μεταξύ Ελλήνων και Σέρβων είναι αγαστή. Από το 1348 μέχρι και το 1375 οι μητροπολίτες Σερρών είναι όλοι Σέρβοι. Ο ίδιος ο Ιωάννης Ούγκλεσης έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την πολιτιστική ταυτότητα του Αγίου Όρους.[20] Είναι μία περίοδος γενικότερης ακμής πολλών αγιορείτικων μονών. Εδώ πρέπει να τονίσουμε ότι ιδιαίτερη σημασία έχουν οι δωρεές του Ούγκλεση κατά την τελευταία επίσκεψη στο Άγιον Όρος, πιθανόν ως μία τελευταία απόπειρα μέσω της εκκλησιαστικής – πολιτικής διπλωματίας να συνάψει συμφωνία με τους Βυζαντινούς και να διεγείρει μία ορθόδοξη πανστρατιά κατά των Οθωμανών.

Και για να επιστρέψουμε στον ιδρυτή της δυναστείας των Νεμάνια, τον Στέφανο, πρέπει να τονίσουμε ότι σ' αυτόν οφείλεται η δημιουργία του πρώτου ενιαίου και ενωμένου κράτους μέσω της εγκαθιδρύσεως της μοναρχίας καθώς και η ανακήρυξη της Ορθοδοξίας ως επίσημης θρησκείας της Σερβίας. Σε όλο τον βίο του ηγωνίσθη για την ενότητα του λαού του και της χώρας του.

Ο Στέφανος Νεμάνια, το έτος 1196, παρεχώρησε τον θρόνο στον υιό του Στέφανο τον Πρωτόστεπτο και μετέβη στην μονή Στουντένιτσας[21], όπου έλαβε το μοναχικό σχήμα με το όνομα Συμεών. Το ίδιο διάστημα (1196) και η σύζυγός του Άννα απεσύρθη σε γυναικεία μονή, λαμβάνοντας το όνομα Αναστασία. Δύο έτη αργότερα ο μοναχός πλέον Συμεών εγκατέλειψε τη Στουντένιτσα, με προορισμό την μονή Βατοπεδίου του Αγίου Όρους. Εκεί από κοινού με τον υιό του το Σάββα άρχισαν να επεξεργάζονται τον τρόπο ανέγερσης μιας ξεχωριστής μονής, η οποία θα αποτελούσε ένα κέντρο που θα συνένωνε όλους τους Σέρβους μοναχούς του Αγίου Όρους. Έτσι, ο Σάββας, μέσω της εκκλησιαστικής – πολιτικής διπλωματίας και του συγγενικού θάρρους,[22] επεσκέφθη περί το 1198, στην Κωνσταντινούπολη, τον αυτοκράτορα Αλέξιο Γ΄ όπου του εδόθη με χρυσόβουλο η άδεια να ανακαινίσει, με τον χαρακτηρισμό ως «σταυροπηγιακή»,[23] μια ερειπωμένη μονή του αγίου Συμεών του Θεοδόχου, η οποία ονομάστη Χιλανδάρι από το όνομα του παλαιότερου κτήτορα, Χελανδάριου. Βεβαίως, στην απόφαση παραχώρησης της μονής, δεν πρέπει να παραλείψουμε την προσωπικότητα και την μεγάλη πνευματική εμβέλεια που είχαν στο Άγιον Όρος οι δύο αιτούντες. Τέλη του έτους 1199 τα έργα για την ανοικοδόμηση της μονής ολοκληρώθηκαν και ο αριθμός των πρώτων Σέρβων μοναχών που συγκεντρώθηκαν εκεί έφτασε τους δέκα πέντε (15).[24] Τον 13ο αιώνα η μονή Χιλιανδαρίου ήταν το σπουδαιότερο λογοτεχνικό και πνευματικό κέντρο της Σερβίας.

Για τις ανάγκες των εκεί μοναχών, ο άγιος Σάββας συνέταξε, το έτος 1199, το τυπικό του Χιλανδαρίου, το οποίο βασίστηκε στο τυπικό της μονής της Ευεργέτιδος Κωνσταντινουπόλεως, με την οποία ο Σάββας διατηρούσε δεσμούς. Το τυπικό αυτό ισχύει ακόμα και σήμερα. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι ο άγιος Σάββας βασίζεται στο τυπικό μίας μονής από την Κωνσταντινούπολη και όχι από κάπου αλλού. Θεωρώ ότι ήταν και αυτό μία πράξη εκκλησιαστικής – πολιτικής διπλωματίας για να δείξει προς τους Βυζαντινούς έμπρακτα τον σεβασμό του προς την Βασιλεύουσα και το Οικουμενικό Πατριαρχείο.

Υπό την καθοδήγηση λοιπόν του αγίου Σάββα και το βλέμμα στραμμένο στην πολιτιστική παράδοση του Βυζαντίου, η μονή Χιλανδαρίου καλλιέργησε και εκκόλαψε τον

---

20 Ο Ούγκλεσης ανακαίνισε την μονή Σίμωνος Πέτρας και ενδιεφέρθη προσωπικά για την ανάπτυξη των μονών Βατοπεδίου, Μεγίστης Λαύρας, Κουτλουμουσίου και Χιλανδαρίου, προσφέροντας εξαιρετικές δωρεές. Јиречек, књ. I, 247.

21 Η Στουντένιτσα είναι η πρώτη μονή που ανοικοδομήθηκε στην Σερβία από τον Στέφανο Νεμάνια περί το έτος 1183. Σχετικά, βλ. Λόης (Φεβ. 2009).

22 Ο αδελφός του αγίου Σάββα, Στέφανος ο Πρωτόστεπτος, ηγεμόνας της Σερβίας είχε νυμφευθεί την Ευδοκία, κόρη του αυτοκράτορα Αλέξιου Γ΄ Αγγέλου (1195-1203). Ласкарис (1926), 7-37.

23 Λόης 2017, 364-365. Σταυροπηγιακή, «μηδενί ὑποκειμένην, μήτε αὐτῶ τῶ Πρώτο τοῦ Ὄρους… μήτε τῶ καθηγουμένω τῆς μονῆς Βατοπεδίου» (Χρυσόβουλο, Αλεξίου Γ΄ - 1198). Δηλαδή υπαγόμενη απ' ευθείας στον αυτοκράτορα και ανεξάρτητη από τον Πρώτο ή οποιαδήποτε άλλη μονή.

24 Αγγελόπουλος (1968), 122-129.

πυρήνα της σερβικής ιεροσύνης και του μοναχισμού. Χωρίς αυτόν τον πυρήνα δεν θα ήταν εφικτή και η ίδια η επιτυχία του αγίου Σάββα στην Νίκαια, το έτος 1219, όταν κατόρθωσε να αποκτήσει για τη Σερβική Εκκλησία την ανεξαρτησία. Γι' αυτό, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι το Χιλανδάρι αποτελεί τη βάση της ανεξαρτησίας της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, τη βάση από την οποία η Σερβική Εκκλησία έγινε αυτοκέφαλη.[25]

Την περίοδο αυτή η Σερβία υφίστατο έντονη πίεση τόσο από τούς Λατίνους στο νότο, μετά την Τέταρτη Σταυροφορία (1204-1261), όσο και από τη ρωμαιοκαθολική Ουγγαρία στο βορρά. Μάλιστα το έτος 1217 ο αδελφός του αγίου Σάββα, Στέφανος ο Πρωτόστεπτος εδέχθη το βασιλικό χρίσμα από τον Πάπα της Ρώμης, Ονώριο Γ΄.[26] Το ίδιο έτος ο Σάββας εγκατέλειψε την Σερβία και επέστρεψε στο Χιλανδάρι. Σχετικά με τον λόγο που ανάγκασε τον άγιο Σάββα να φύγει οι απόψεις των ερευνητών διίστανται. Ορισμένοι πιστεύουν ότι ήταν μία διπλωματική κίνηση σε ένδειξη διαμαρτυρίας προς τον αδελφό του που στράφηκε προς τον Πάπα και την Ρώμη για να στεφθεί βασιλεύς και άλλοι πιστεύουν ότι ήταν καθαρά προσωπική απόφαση, η οποία δεν είχε καμία σχέση με τον αδελφό του. Πιστεύω ότι η αλήθεια πρέπει να ευρίσκεται κάπου στην μέση και σίγουρα για την αποφυγή του εκλατινισμού των Σέρβων, οι οποίοι, όπως αναφέρει και ο καθ. Αθ. Αγγελόπουλος, «*εταλαντεύοντο μεταξύ Ορθοδοξίας και Λατινισμού*».[27]

Το έτος 1219, ο αρχιμανδρίτης Σάββας, πεπεισμένος πλέον για την πνευματική ωρίμανση του λαού του αλλά και για την καταλληλότητα πολιτικά της χρονικής στιγμής ταξίδεψε στην Νίκαια, με σκοπό να ζητήσει την ανεξαρτησία της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Εκεί κατόρθωσε να πείσει τον αυτοκράτορα Θεόδωρο Α΄ Λάσκαρη (1204-1222) και τον πατριάρχη Μανουήλ Α' Σαραντηνό-Χαριτόπουλο (1215-1222) ότι η Αρχιεπισκοπή Αχρίδας δεν ήταν σε θέση περαιτέρω να ασχοληθεί με το ιεραποστολικό έργο στις σερβικές περιοχές, οι οποίες υπήγοντο στην αρμοδιότητά της. Ο αυτοκράτορας και ο πατριάρχης δέχθηκαν την πρόταση του Σάββα, διότι εξυπηρετούσε και τους ίδιους. Με τη χειροτονία αρχιεπισκόπου στην Σερβική Εκκλησία θα αποκτούσαν έναν φίλα προσκείμενο λαό, με πολιτιστική αναφορά στο Βυζάντιο, εναντίον του κράτους των Λατίνων και του δεσπότη της Ηπείρου. Βεβαίως δεν πρέπει χάριν της πολιτικής αυτής ευκαιρίας να εγγράφουμε σε δεύτερη θέση τα εκκλησιαστικά κίνητρα ούτε και την σπουδαία πνευματική προσωπικότητα του Σάββα, ο οποίος μετέβη να ζητήσει την ανεξαρτησία της Εκκλησίας του.[28]

Έτσι, υπό τα προβλήματα πού αντιμετώπιζε η βυζαντινή αυτοκρατορία μετά την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης από τους Λατίνους, το έτος 1204, τη μεταφορά της πρωτεύουσας στη Νίκαια και τις αποσχιστικές τάσεις του δεσπότη της Ηπείρου, Θεόδωρου Α΄ Αγγέλου, οι Σέρβοι πέτυχαν μέσω της εκκλησιαστικής – πολιτικής διπλωματίας προσφέροντας την πολύτιμη συμμαχία τους να λάβουν ως αντάλλαγμα την εκκλησιαστική ανεξαρτησία τους. Όμως και ο αυτοκράτορας Θεόδωρος Λάσκαρης ενίσχυε κατ' αυτόν τον τρόπο την θέση του έναντι των αποσχιστικών τάσεων του δεσπότη της Ηπείρου Θεόδωρου Αγγέλου, ο οποίος αμφισβητούσε την κανονικότητα της μετακίνησης του Πατριαρχείου, χρησιμοποιώντας το ιδιαίτερο κύρος στη Χερσόνησο του Αίμου του αρχιεπισκόπου Αχρίδας Δημήτριου Χωματιανού για την αποδέσμευση από το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Έτσι, το έτος 1219, ανήμερα της Κοιμήσεως της Θεοτόκου, ο Σάββας χειροτονήθηκε στην Νίκαια πρώτος Αρχιεπίσκοπος Σερβίας, με τον τίτλο «Αρχιεπίσκοπος Πάσης Σερβικής και Παραθαλασσίας Χώρας».[29]

---

25 Σχετικά με την μονή Χιλανδαρίου, βλ. Бурковић (1925), Јовановић (приредио 1997), Живојиновић (1998).

26 Андрић (2012), 84.

27 Αγγελόπουλος (1967a), 16.

28 Σχετικά με το αυτοκέφαλο της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, βλ. Радојчић (1938), 3-60. Ταρνανίδης (2006), 102-114.

29 Дометијан (1938), 114-116.

Ολοκληρώνοντας να αναφέρουμε ότι οι Σέρβοι, οι οποίοι είχαν χωριστό δικό τους κράτος, πέρα από την εκκλησιαστική – πολιτική διπλωματία την οποία χρησιμοποίησαν την κατάλληλη στιγμή, είχαν το δικαίωμα, βάσει της ιεροκανονικής αρχής του ιερού Φωτίου, η οποία ορίζει: «*Τά ἐκκλησιατικά καί μάλιστά γε τά τῶν ἑνοριῶν δίκαια ταῖς πολιτικαῖς ἐπικρατείαις τε καί διοικήσεσι συμμεταβάλλεσθαι εἴωθεν*», να αιτηθούν το αυτοκέφαλο. Όμως, όπως αναφέρει ο καθηγητής Αθανάσιος Αγγελόπουλος, «η εκκλησιαστική πολιτική και διπλωματία λειτουργεί υποβοηθητικά και πολλές φορές ουσιαστικά στα γεωπολιτικά, όταν πρόκειται για την έξαρση ανάγκης συνεργασίας, διαλόγου και επικοινωνίας. Η ιστορία μάς διδάσκει ότι τα γεωπολιτικά αγκάθια υποχωρούν, με την υποβοήθηση, στο πεδίο, των γεωεκκλησιαστικών και γεωθρησκευτικών συμφωνιών».

Βιβλιογραφία

Αγγελόπουλος Αθ. (1967), *Σάββας Α΄ Νεμάνια*, ΘΗΕ 10, Αθήνα, στ. 1096-1099

Αγγελόπουλος Αθ. (1967a), *Σύντομος ιστορία της Σερβικής Εκκλησίας*, ανάτυπο από την Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια 11, Αθήνα 1967

Αγγελόπουλος Αθ. (1968), *Η εν Άθω Σερβική Μονή του Χιλανδαρίου*, ΘΗΕ 12, Αθήνα, σσ. 122-129

Βασιλειάδης Νικ. – Μπουτσιούκη Σ. (2015), *Πολιτιστική Διπλωματία. Ελληνικές και Διεθνείς διαστάσεις,* ΣΕΑΒ, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Κουσκουβέλης Η. (2009), *Μία ολιστική προσέγγιση στην εξωτερική πολιτική*, Μακεδονία 25 Οκτωβρίου 2009

Λόης Γ. Ν. (2008), *Οι προκαθήμενοι της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Από τον άγιο Σάββα Νεμάνια (1219) μέχρι σήμερα,* Θεσσαλονίκη

Λόης Γ. Ν. (Φεβ. 2009), *Η Μονή Στουντένιτσας (1183)*, Εκκλησιολόγος, αρ. φυλ. 83-84, Πάτρα

Λόης Γ. Ν. (2014), *Ιωάννης Ούγκλεσης 1365-1371. Η πόλη των Σερρών – Το κράτος των Σέρβων και οι σχέσεις με το Άγιον Όρος και το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως*, Ι.Ε.Θ.Π – Προβληματισμοί Εθνικοί και Θρησκευτικοί επίκαιροι, γ΄, Χριστιανική Μακεδονία. Η ενδοχώρα της στον κόσμο της Ορθοδοξίας της Χερσονήσου του Αίμου, Θεσσαλονίκη, σσ. 173-181.

Λόης Γ. Ν. (2017), *Ιστορία της Σερβίας. Πολιτική και Εκκλησιαστική*, Αθήνα

Λόης Γ. Ν. (2019), *Πολιτιστικές και εκκλησιαστικές σχέσεις της Σερβίας με το Βυζάντιο την περίοδο του Πρωτόστεπτου (1196-1228) και του Ράντοσλαβ (1228-1233)*, Church Studies, XVI, 16/2, Niš.

Νιχωρίτης Κων. (2003), *Οι Άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αγώνες και το έργο τους για την ένταξη των Σλάβων στο βυζαντινό πολιτισμό και τα ελληνικά γράμματα,* Θεσσαλονίκη

Νιχωρίτης Κων. (2013), *Οι Άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος. Ο πνευματικός βίος και ο πολιτισμός των Σλάβων*, Θεσσαλονίκη

Ταρνανίδης Ι. (2006), *Θεωρία και πράξη στην ιστορική εξέλιξη του αυτοκεφάλου των Σλαβικών Εκκλησιών*, Θεσσαλονίκη

Ταχιάος Αν. Αιμ. (1986), *Η Εθνικότης Κυρίλλου και Μεθοδίου κατά τάς σλαβικάς πηγάς και μαρτυρίας, στο Κυρίλλω και Μεθοδίω*, τόμος Β΄, Θεσσαλονίκη, σ. 83-132. (*Εορταστικές εκδηλώσεις προς τιμήν και μνήμην των αγίων αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων, Ι.Μ.Θ.,* Θεσσαλονίκη 1986)

Ταχιάος Αν. Αιμ. (1992), *Κύριλλος και Μεθόδιος, οι θεμελιωτές της αρχαίας σλαβικής γραμματείας*, Θεσσαλονίκη

Bekker Im. (1840), *Constantinus Porphyrogenitus, De administrando Imperio,* Bonnae
Donald N. (1972), *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453,* London
Dvormić Fr. (1960), *Les légends de constantin ei de méthodius Thessalonicenses,* Fontes, Zagreb 1960
Grivec Fr. – Tomsić Fr. (1960), *Constantinus et Methodius Thessalonicenses,* Fontes, Zagreb

Андрић Ал. (2012), *Историја Срба,* Београд
Благојевић М. (1989), *Србија у доба Немањића, од кнежевине до царства, 1168-1371*, Београд
Бубало Ђ. (2013), *Законик цара Стефана Душана*, Београд
Бурковић Т. (1925), *Хиландар у доба Немањића*, Београд
Велимировић Н. епископ (2011) , *Живот светог Саве*, Београд
Вучковић Ј. (1902), *Свети Сава. Архиепископ Српски и просветитељ*, Матица Српска, Нови Сад
Гавриловић Андра (1900), *Свети Сава. Преглед живота и рада*, Београд
Дометијан (1938), *Животи светога Симеона и светога Саве*, превео: Лазар Мирковић (1938), Београд
Живојиновић М. (1998), *Историја Хиландара I. Од оснивања манастира 1198 до 1335 године*, Београд
Зборник (1951), у част шесте стогодишњице Законика Цара Душана, САНУ, Београд
Јиречек Кон. (1952), *Историја Срба,* књ. I - II, Београд
Јовановић Т. (приредио 1997), *Сава Хиландарац, Историја манастира Хиландара*, Београд
Калић Ј. (2007), *Српска држава и Охридска Архиепископија у XII веку,* Зборник радова Византолошког инситута XLIV, Београд, стр. 197-208.
Ласкарис М. (1926), *Византиске принцезе у средњевековној Србији, прилог историји византискосрпских односа од краја XII до средине XV века*, Београд, 7-37.
Милићевић М. (1913), *Стефан Немања и Свети Сава*, Београд
Новаковић Ст. (1870**)**, *Законик Стефана Душана, цара српског 1349 и 1354,* Београд
Радојчић Н. (1938), *Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве,* Српска краљевска академија, Београд
Свети Сава (1977), *Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975,* Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд
Слијепчевић Ђ. (1962), *Историја Српске православне цркве*, књ. I., Београд
Станојевић Ст. (1935), *Свети Сава*, Београд
Теодосије (1860), *Живот светог Саве*, издање: Даничић (1860), Београд
Теодосије (1924), *Живот св. Саве*, М. Башић (1924), Старе српске биографије, Београд

Георгиос Нектариос Лоис

КУЛТУРНА И ЦРКВЕНО – ПОЛИТИЧКА ДИПЛОМАТИЈА У СЛУЖБИ АУТОКЕФАЛНОСТИ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ (1219)

Културна и црквено-политичка дипломатија често суштински делује као помоћно средство у геополитици. Успех у Никеји 1219. године – стицање аутокефалности Српске православне цркве, дугује се одличној црквено-политичкој дипломатији Светога Саве, али и потребама никејских Византинаца и Цариградске патријаршије који су се налазили тамо због крсташких ратова. Цариград се налазио у рукама Латина (1204) и царство је било привремено смештено у Никеји. Епирски деспот имао је сепаратистичке тенденције и прижељкивао је престо. Тако су Византинци желели још једног православног савезника, с једне стране, против Латина, а с друге, против јаке конкуренције Епира. У том периоду Србија је припадала црквеној јурисдикцији Охридске архиепископије. Тако је давањем аутокефалног статуса Српској цркви слабила Охридска архиепископија, која је административно припадала Епиру. Међутим, допринос Светог Саве и његовог оца Стефана Немање (Светог Симеона Мироточивог) геополитичкој и геоцрквеној самосталности Србије је изузетно значајан, али је важно и њихово прихватање културне традиције Византије.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023,325-348*

УДК 94(497.11)"12"
94(439)"12"
929.732(497.11)"12"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.20

Ђура Харди
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
e-mail: djurahardi@ff.uns.ac.rs

ЦРКВЕНА ПРИПАДНОСТ ГОСПОДАРА ОНОСТРАНОГ СРЕМА – МАЧВЕ У XIII ВЕКУ

Апстракт: *Оностранi Срем или Мачва био је током XIII века погранична земља смештена између Угарске и Србије, односно Угарске, Бугарске и Босне. Настањен је већинским православним становништвом са снажним византијским, православним црквеним и цивилизацијским наслеђем. Земљом су владали представници угарске краљевске куће Арпадовића, односно њихови блиски сродници – чланови династија Анђела, Рјуриковича, куманске владарске породице, те коначно Немањићи. Циљ овог рада је да се, у контексту једног историјског процеса, одреди црквена припадност господара Оностраног Срема или Мачве, почевши од бивше византијске царице, ћерке угарског краља Беле III Маргарете (Марије) Арпадовић, па све до угарског зета, српског краља Стефана Драгутина и његовог сина Владислава.*

Кључне речи*: Оностранi Срем, Мачва, конфесионална припадност, Маргарета (Марија) Арпадовић, Јован Анђео, Ростислав Михаилович и Ана Арпадовић, Бела Ростислављевич, Елизабета Куманка, Стефан Драгутин и Каталин(а) Арпадовић, Владислав Немањић.*

Истражујући богату историју Оностраног Срема, односно Мачве у XIII веку, само по себи наметнуло нам се занимљиво питање – којој су цркви и вери припадали господари ове земље. Заправо, суштински проблем у дубљем историографском смислу анализе ове теме односио се на питање да ли се политичка судбина и порекло скоро десетак угледних чланова неколико владарских породица који су владали Оностраним Сремом или Мачвом у реченом периоду може повезати са преовлађујућом верском, црквеном и етничком структуром ове земље и, да ли се у тој потенцијалној вези могу одредити правила или макар препознати процес неке историјске закономерности. Одговор нам се учинио потврдним, само га је требало преточити у рад поткрепљен научним чињеницама. Тако је настала идеја за истраживање који стоји пред нама.

Истине ради, о црквеној припадности појединих господара Оностраног Срема или Мачве до данас је написано, и још увек се пишу вредни чланци, што нас све упућује на околност да је ова тема и даље плодно истраживачко поље пуно научних изазова. У том погледу издвојили бисмо новије радове посвећене верској припадности (и црквеној политици) бившег српског краља Стефана Драгутина као владара „Срема“ и делова суседне Босне. Почевши од Гојка Ружића (1972),[1] Елмедине Капиције (2010),[2] Немање

1 Ружић 1972, 85-86.
2 Kapidžija 2010, 187-202

Цвитковца (2017 и 2019)[3] те Мирослава М. Поповића (2016 и 2020)[4]. На исту тему, али везано за једног од Драгутинових претходника, руског кнеза Ростислава Михаиловича, зета угарског краља Беле IV и господара Мачве, писали смо и ми у два прилога (2015 и 2017).[5] Коначно, о црквеној припадности других господара ове области, попут бивше византијске царице Маргарете/Марије Арпадовић изјаснили су се већ њени биографи, чије ћемо ставове уз незаобилазне библиографске напомене детаљније приказати у излагању које следи.

Предстоји нам, дакле, да на основу постојећих ставова историографије и извора овај низ владарских имена и судбина које се тичу њихове црквене припадности у тренутку кад су се налазили на челу Оностраног Срема или Мачве, сагледамо као једну континуирану историјску појаву. На другој страни, то ипак не значи да ћемо се детаљно бавити просопографијом ових династа, изузев у мери давања нових прилога за њихову конфесионалну припадност, нити да ћемо се упуштати у сложену историју црквене организације и живота на простору овог дела панонско-балканског пограничја. О томе су већ написани релевантни радови. Искористићемо их само ради тога да боље разумемо општи ток историјских збивања везаних за нашу тему. Такође, изнова ћемо настојати да оснажимо, одавно присутан, став наших претходника да је неопходно раздвојити црквену политику од верске припадности конкретних владара Оностраног Срема и Мачве, јер то нису истоветне историографске категорије. Надамо се да закључци неће изостати. Полазну тачку нашег рада чиниће неколико историографских пасуса везаних за опште политичке и црквене прилике епохе с циљем да бисмо „лакше разумели“ питање црквене припадност господара поменуте земље.

За почетак, Срем је, у српској и словенској језичкој варијанти коју ће преузети и Мађари (Szerém), своје име дуговао античком Сирмијуму. На царским остацима градског језгра Сирмијума у XIII веку очувала су се два утврђена насеља која су одолела најезди Монгола (1241/2).[6] Реч је била о угледним црквеним средиштима са дугом традицијом. Наиме, на тлу данашње Сремске Митровице, на левој обали Саве, око истоимене православне цркве и мастира образовало се насеље Светог Димитрија. Јужно од њега, на десној обали Саве, стајало је утврђење и црква Светог Иринеја (данашња Мачванска Митровица). Током највећег дела XIII века, а вероватно и раније, под Сремом се подразумевала како земља између Саве и Дунава која се поклапа са данашњим географским Сремом, тако и она јужно од Саве која се односила на данашњу Мачву. Заправо, антички Сирмијум смештен на две обале реке спонтано је одредио име целој области која је била оивичена најближим северним и јужним планинским масивима Фрушке Горе и могуће Цера. Мачва се први пут као топоним помиње релативно касно, у угарском краљевском документу из 1254. године, као посед угарског зета, руског кнеза Ростислава Михаиловича.[7] Њен зачетак требало би везати за истоимену тврђаву која беше највероватније подигнута у годинама након монголске најезде, негде на десној обали Саве која је у прошлости на овом делу свог тока меандрирала, односно мењала и умножавала своје корито. Испрва, савременици су упоредо користили јединствено име за Срем северно и јужно од велике реке на чијем току је лежала некадашња царска престоница, да би са јачањем угарске власти и институција новоподигнута тврђава Мачва временом спонтано потиснула старије име (Оностранi) Срем. И да не заборавимо, Оностранi Срем

3 Цвитковац 2017, 101-114; Цвитковац 2019, 355-371.
4 Поповић 2016, 77-99; Поповић 2020.
5 Гарди, 2015, 138-146; Гарді 217, 259-268.
6 Hardi 2016, 84-105.
7 Fejér 1829, 214-218.

(*Sirmia Ulterior*) у односу на Овострани Срем (*Sirmia Citerior*) су као реалне топографске одреднице први и једини пут поменуте 1229. године у писму папе Гргура IX.[8] Понајпре из практичног разлога, а на основу извештаја калочко-бачког надбискупа Угрина, да би се направила суштинска територијална, управна и верска разлика између два Срема која је тих година била све уочљивија.[9]

Око стратешки важног Срема Византијско царство и Угарска су с променљивом срећом у више наврата водиле рат (1071, 1127-1129, 1051, 1164-1167). Манојло I Комнин је био последњи василевс који је снагом ромејског оружја вратио границе Царства на некадашњи лимес, односно на сремски ток Дунава и северне обронке Фрушке горе. Након Манојлове смрти (1180), његов некадашњи штићеник и несуђени наследник угарски краљ Бела III је, уз помоћ српског великог жупана Стефана Немање, продро дубоко на Балканско полуострво све до Ниша и Софије, освојивши при том Срем, Београд и Браничево. Лишена некадашње војне снаге, Византија више није могла да се супротстави Угрима. Ускоро је међутим дошло до преокрета. Наиме, 1186. године Бела је склопио мир и удао своју кћер Маргарету за новог византијског цара Исака II Анђела. Као будућа византијска царица Маргарета, које ће „постати“ Марија, са собом је у Цариград донела и богати мираз. Биле су то земље јужно од Саве и Дунава које је њен отац недавно био освојио. Угарски краљ је при том задржао Срем између Дунава и Саве, где је тада на дуже време успостављена Сремска жупанија, односно угарска државна организација. На другој страни, Срем јужно од Саве је са другим областима, попут Београда и Браничева, остао део „Маргаретиног мираза“.[10]

Под ударом витезова Четвртог крсташког рата, Цариград и Византија су 1204. године постали плен Латина. Византија је скоро нестала, а њено донедавно место у српском делу Подунавља заменило је Друго бугарско царство у успону. Бугарски владар Калојан Асен заузео је тих година земље које су припадале Маргаретином миразу, односно Византији и последично Угарској, што је био један од разлога за избијање угарско-бугарског рата (1202-1204). Вест о Маргаретином миразу (dos Imperatorici Grecorum) сачувана је у познатом одговору Иноћентија III коју је папа 15. септембра 1204. године упутио Белином наследнику, краљу Емерику.[11] Почетком XIII века започео је период бугарско-угарских ратова за земље дуж десне обале Дунава и Саве. Супарништво ће с прекидима, диктираним успостављањем брачних савеза, трајати све до најезде Монгола који ће на колена бацити и Угарску и Бугарску. Током тих пола века власт ће, пре свега над Браничевом и Београдом, у више наврата прелазити из једних у друге руке. О тим променама, на жалост, сведоче тек малобројни извори, махом црквене провинијенције.[12]

Једно је ипак било сигурно. Маргарета/Марија Арпадовић се почетком двадесетих година XIII века, вероватно 1222. године (datum ante quem 30. март 1223), заједно са својим синовима вратила у отаџбину, када јој је њен млађи брат, Емериков

8 Theiner 1859, 88-89.

9 Детаљније: Јиречек 1959, 524-528; Ћирковић 1969, 59-62; *Исти* 2008, 3-20; Динић 1978б, 285-291; Динић 1978ц, 270-284; Györffy 2002, 7-64; Andrić 2008, 115-186; Крстић 2010 б, 177-179; Крстић 2010ц, 281-284; Харди 2017, 121-122; И. Коматина, П. Коматина 2018, 141-164.

10 *О Срему у угарско-византијским ратовима: Moravcsik* 1953, 67-93; Калић-Мијушковић 1967, 37-57; Калић 1971, 27-56; Ферјанчић, 1969, 33-57; *Исти*, 1994, 49-58; Makk 1982, 33-61; *Исти* 1989, 9-124; Стојковски 2009, 383-394; И. Коматина, П. Коматина 2018, 141-154.

11 Theiner 1863, 36; Tăutu 1964, 367-393; Sweeney 1973, 320-334; Ферјанчић 1994, 49-50.

12 Калић 1967, 58-59; *Érszegi 1975*, 91-97; Динић 1978а, 95; Petkova 1983, 57-65; Senga 1988, 36-51; Димитров 1998, 110-152; Achim 2008, 38-94; Крстић 2010а, 54-56; *Bárány* 2012, 129-173; Font 2013, 303-311; Митровић, Копривица 2016, 5-6; Коматина 2016, 253-257; Madgearu 2017, 191-198, 206.

наследник Андрија II, поклонио богате поседе у јужној Угарској. Поред целе Ковинске жупаније била су то добра у Срему нанизана дуж десне обале Дунава, те она у Бачкој и Крашовској жупанији.[13] Уз помоћ свог брата, угарског краља, Маргарета је тих година завладала Овостраним и Оностраним Сремом, окупљајући јужно од Саве и Дунава земље свог некадашњег мираза које су се у том тренутку налазиле у угарском поседу или ће то постати у будућности. Маргаретиним повратком у Угарску започиње низ господара Оностраног Срема (и Мачве) као посебне династичке области која је била везана за женске представнике династије Арпадовића.[14]

Пре него што се посветимо питању Маргаретине конфесионалне припадности, незаобилазно се морамо задржати на још једном важном уводном разматрању које се тиче оновремених црквених прилика на тлу оба Срема. Освајање Цариграда 1204. године од стране крсташа са Запада, чији је исход било оснивање Латинског царства и стране латинске цркве у срцу „Другог Рима“, имало је далекосежни утицај на политичке и црквене прилике у Европи. Нестанак и потискивање Византијског царства већ се раније могло осетити на некадашњим његовим северним, балканско-панонским границама. Ипак, цивилизацијски или, другим речима, културни и верски утицај Византије далеко је надживео последњи зенит њене политичке силе, пуштајући у међувремену корене на тлу Панонија. Византијски црквени утицај био је у Угарској присутан од времена њене државне генезе, понајвише у круговима владарске династије и родовских првака. Маргаретин отац Бела III је године своје младости провео на цариградском двору (1163-1172), где је као члан царске породице подизан у ромејском духу, који је подразумевао прелазак на православну веру и стицање новог имена – Алексије. Цар Манојло Комнин је свог рођака Белу-Алексија 1172. године свечано, као његов врховни господар, из Софије испратио на пут да преузме престо Угарске.[15] На тлу Угарске током XI и XII столећа несметано је обитавало скоро десетак православних цркава и монашких заједница.[16] Нестанак Византије као суседа отежао је њихов живот и духовну везу с матицом. Још већи су након 1204. године били црквено-политички изазови. Канонске одлуке Четвртог латеранског сабора Римокатоличке цркве из 1215. године, међу којима и она о позиву Грцима на уједињење с Римском црквом, подразумевала је упутство католичким прелатима да у својим дијецезама постојеће цркве са грчким обредом замене латинским свештенством, ако их претходно не успеју приволити на унију. Наступио је период гашњења православних манастира у Угарској који су замењени католичким редовима.[17]

У новонасталим околностима епохе, византијско наслеђе се најпостојаније задржало управо у некадашњим земљама Маргаретиног мираза, не толико у Овостраном Срему, већ у Оностраном, јужно од Саве. О томе речито сведочи историчарима одавно познати садржај писма папе Гргура IX од 3. марта 1229. године у ком се решавало питање оснивања католичке Сремске бискупије. Ваљало би овом приликом поновити његов садржај. Наиме, из писма сазнајемо да је калочко-бачки надбискуп Угрин непосредним обраћањем тражио од Гргура IX да под власт његовог будућег суфрагана, сремског бискупа, поред Овостраног Срема буде стављен и Оностранi Срем. „Проблем“ је био у

13 Theiner 1859, 39.

14 Wertner, 1903, 594; Tautu 1956, 63-64; Рокаи 1975, 105-110; Ферјанчић 1994, 63-64; Zsoldos 2005, 158; Ћирковић 2008, 5; Ternovácz 2017, 227-240; Харди 2017, 118-125; И. Коматина, П. Коматина 2018, 153-157.

15 *Moravcsik* 1953, 87-89; Makk 1982, 33-34.

16 Детаљан преглед византијских манастира и црквених утицаја Византије у средњовековној Угарској, с анализом претходне литературе: Стојковски 2019, 115-137; Стојковски 2020, 137-147.

17 Komáromi 2007, 219-220; Упоредити: Стојковски 2019, 115-137.

већ постојећој црквеној организацији и становништву Оностраног Срема. Његови житељи су наиме били Словени и Грци (ut Sclavi et Greci qui inhabitant terram illam). Тамо је постојала велика црква коју је овдашње становништво називало епископском, а која је била православна, односно грчког обреда (...maiori ecclesia, quam terre illius homines episcopalem appellant... que Grecorum ritum tenet...). Пред папском куријом и њеним угарским легатом Егидијем, коме је писмо било упућено, стајала је дилема на који начин, под којим обредом и у којој форми да ставе православно становништво и црквену територију Оностраног Срема под власт Римске цркве. Нису знали да ли тамо постоји неки епископ спреман да се потчини папи, или је сврсиходније да тамошње становништво буде преведено на латински обред и стављено под надлежност сремске бискупије у оснивању, како је то предлагао калочко-бачки надбискуп. Коначно, на првом месту овог писма стајала је вест да је управо сестра краља Угарске (мислило се на Маргарету/Марију), била господарица оба Срема и да се од ње очекивала помоћ у реченим стварима.[18]

Католичка Сремска бискупија, којој је несумњиво била намењена мисионарска делатност, започела је свој црквени живот вероватно наведене 1229. године или мало након тога. Одавно је примећено да је она по много чему била посебна у оквирима угарске цркве и државе. Њена територијална надлежност првобитно се односила на делове Овостраног Срема који су се поклапали с границама Сремске жупаније. Међутим, око својих поседа и прихода који су дефинитивно били скромни, сремски бискупи су од првих дана водили спор са истоименим сремским архиђаконима Калочко-бачке надбискупије, који су пре њих имали јурисдикцију на овом подручју и од свог права нису лако одустајали. Такође, сремски прелати су од свог оснивача, калочког надбискупа, наследили и стари сукоб са печујском црквом која је настојала да помери источне границе своје дијецезе. Оно друго, мисијско подручје сремских бискупа, које се односило на Оностранi Срем или данашњу Мачву, потенцијално и на Београд и Браничево (од 1232. године), ако суседну Босну оставимо по страни, током целог XIII века задржало је свој преовлађујући православни карактер. У најмању руку, институције католичке Сремске бискупије попут архиђаконата су се овде постепено развијале. О њиховом деловању сведоче тек каснији извори из XIV века. На овом пограничном месту католичка црква се сусретала с православном, с њеним свештенством и верницима. Знаковита је чињеница да прво седиште Сремске бискупије није постала она помињана велика епископска црква у Светом Иринеју, већ бендиктински манастир у данашњем Баноштору на Дунаву (тада Monasterium Bani; односно Kew, Keu од мађарског Kő) у коме се налазила катедрална црква и каптол. Ова околност је речито сведочила о томе колики су стварни утицај имали сремски бискупи у Оностраном Срему. Тек након монголске најезде, у потрази за безбеднијим местом и могуће амбицијом да ојачају свој утицај у јужним областима дијецезе, бискупи са своју столицу преместили у утврђени Свети Иринеј на десној обали Саве (1247). Међутим, задржали су своје старо седиште и институције и у обновљеном Баноштору. Сремска бискупија је на тај начин добила два каптола и места са јавном вером, као и две катедралне цркве.[19]

Да резимирамо до сада речено. У непосредном суседству, на две обале Саве на темељима древног Сирмијума, стајале су две цркве. Прва, Светог Иринеја, постала је

18 Theiner 1859, 88-89; Упоредити: Wertner 1903, 595; Ћирковић 1969, 60; Динић 1978ц, 276-279; Ферјанчић, 1994, 51; Györffy 2002, 60-61; Харди 2017, 121-123; И. Коматина, П. Коматина 2018, 154-157.

19 О почецима Сремске бискупије: *Koszta 1994,* 642; *Gašić 2000, 42-50, 81-87, 110-117; Ћирковић 2008, 9-10;* Bubalo2010, 53-59; *Стојковски 2012а, 169-175; Исти 2012б, 133-154;* Ternovácz 2013, 457-470.

временом седиште римокатоличке бискупије. Друга, Црква Светог Димитрија на левој обали реке на тлу Сремске жупаније, постојала је као угледни православни манастир који ће се као такав одржати све до четрдесетих година XIV века. Господари Оностраног Срема, потоње Мачве, имали су непосредан однос према поменутим црквама и њиховим установама. За почетак, владали су земљом у којој су се прожимали и сусретали цивилизацијски и црквени утицаји европског Истока и европског Запада. Тај однос је у значајној мери происходио из њиховог порекла и животног искуства. Већ су истраживачи биографије Маргарете Марије Арпадовић, попут Мора Вертнера, Лудовика (Луиђија, Алоизија) Таутуа или Божидара Ферјанчића запазили везу између њене византијске прошлости и стицања Срема јужно од Саве и Дунава, која се испољавала не само кроз њено право на чувени мираз, већ и чињеницом да јој је земља којом ће на крају своје дуге и богате владарске каријере управљати, била суштински блиска у верском и етничком погледу.[20] Имајући пред собом све до сада речено, време је да поставимо питање које су вере били господари Оностраног Срема или Мачве. Кренућемо од прве од њих, ћерке угарског краља и бивше византијске царице.

Маргарета/Марија Арпадовић је Оностраним и Овостраним Сремом владала као католикиња, у вери у којој се родила и била крштена. Познато је међутим да је током свог узбудљивог живота два пута мењала црквену припадност. Она је била ћерка угарског краља Беле III и његове прве супруге, краљице Агнезе или Ане, како је гласило њено друго, грчко име. Њена мајка, Агнеза-Ана Шатијон је потицала из антиохијске владарске куће која је заправо долазила са цариградског двора, јер је била млађа сестра византијске царице Марије, супруге Манојла I Комнина. Управо је Манојло био најзаслужнији за склапање брака између Маргаретиних родитеља и будућег угарског краљевског пара.[21] Што се тиче Маргарете, мада је била верена за аустијског херцега Отокара IV Штајерског,[22] отац јој је крајем 1185. или наредне 1186. године упутио у Византију, да би постала супруга недавно устоличеног византијског цара, Исака II Анђела.[23] Сведок ових догађаја, византијски писац Никита Хонијат, бележи да угарска принцеза и будућа царица Ромеја, када је са свим почастима стигла у Цариград, није имала још ни десет година.[24] За девојчицу којој је у новој средини припала узвишена улога византијске царице за коју ће наредних година бити васпитавана и припремана, то је подразумевало прихватање православне вере. Овај закључак поткрепљују две чињенице, односно два извора.

Прва је наизглед посредна. Доласком на цариградски двор, Маргарета је добила ново име, Марија, о ком надаље доследно сведочи незаобилазни Никита Хонијат.[25] Попут Мора Вертнера, Лудовик Тауту је лаконски закључио да је промена имена вероватно подразумевала поновно крштење угарске принцезе од стране грчких свештеника, односно теолога.[26] Овај чин имао је своју традицију у византијско-угарским односима, која је свакако указивала на однос две стране у коме је она грчка (дуго) била супериорна. Маргаретин отац Бела је за време свог цариградског искуства добио ново име, Алексије. И није био први међу Арпадовићима. Вредна је помена прва угарска принцеза која је постала византијска царица. Пирошка, кћерка Ладислава I Светог, почетком XII века као

20 Wertner 1903, 609; Tautu 1956, 65; Ферјанчић 1994, 53-55.
21 Wertner1892; 358-362, 394-395; Forster1900,35-56.
22 Wertner1892, 394.
23 За хронологију одласка Маргарете у Византију: Wertner1892, 394; *Guilland 1964, 125;* Brand 1968, 80; *Moravcsik* 1984, 259; Makk 1982, 52-53; Ферјанчић 1994, 49; Madgearu 2013, 128. Упоредити и Жан Луја ван Диетена и Харија Магоулиаса: Niketas Choniates (1973), 44-46; Niketas Choniates 1984, 13.
24 Niketas Choniates 1975, 368; Niketas Choniates, 1984, 203-204.
25 Niketas Choniates 1975, 598, 599, 601, 636; Niketas Choniates 1984, 329-330, 349
26 Wertner 1892, 394; Tautu 1956, 52.

невеста будућег цара Јована II Комнина, такође је постала Ирина и била преобраћена на православље. Она је уједно била мајка поменутог Манојла I Комнина.[27]

Други извор који непосредно сведочи о околностима првог преверавања Марије има драгоцену вредност, јер је настао у тренутку када се она поново вратила под окриље католичке цркве. Пре него што пређемо на његов приказ, направићемо кратаки осврт на шири историјски контекст који је пратио ову промену. Маријиног мужа, слабог Исака II, 1195. године збацио је с престола и при том га ослепио његов рођени брат Алексије III Анђео.[28] Осам година касније, предвођени Млечанима, витезови Четвртог крсташког рата су на кратко 1203-1204. године вратили на цариградски престо Исака II, а са њим и Марију. Под притиском латинског оружја, неиспуњених обећања и растућег беса Грка, убрзо је наступило византијско расуло и комешање током којег ће по други пут збачени Исак II и умрети (28/29. јануара 1204). Уследило је освајање и пљачка Цариграда од стране крсташа (13. априла 1204), стварање Латинског царства и пратећих латинских држава на тлу Византије.[29] У тим немирним временима, поставши удовица, Марија није оклевала: удала се за једног од најутицајних крсташких вођа, Бонифација Монфератског, који је постао њен заштитник и заштитник њене деце. По среди је био прагматичан политички брак и савез. По запажању савременика наочито лепа, и даље утицајна међу Грцима, бивша византијска царица је током лета и јесени 1204. године, помогла свом новом супругу Бонифацију да преузме градове у Тракији и коначно, након споразума са супарником, новоизабраним латинским царем Балдуином I, успостави власт над Солуном. Долазком Бонифација у пратњи супруге и њених синова из првог брака у други по значају визнатијски град започело је дводеценијско постојање латинске Солунске државе, потоње Краљевине чији је оснивач био маркиз од Монферата.[30]

Из тог времена сачуван је садржај писма папе Иноћентија III, састављеног између 16. августа и 7. септембра 1205. године, које је било упућено бившој константинопољској царици М[арији], супрузи монфератског маркгрофа, као својеврсна честитка што је „поново пригрлила латински обред, а одбацила грчки“, у ком су речито описани догађаји везани за њена два верска преобраћења. О томе је папу у ранијој супликацији известила сама Марија. Римски првосвештеник јој се обратио следећим речима. „Писмо твоје свечане заклетве очинском добротом смо примили путем којег си нашем апостолату настојала истаћи да, мада си од католичких родитеља и Латина рођена, била си годинама од Исака некадашњег цара Константинопоља држана у брачној вези; према грчким законима и обичајима су те одгајали и васпитавали у којима си била заведена и одрасла, те си од латинског обреда дуго била одвикнута и сасвим напуштена. Ипак, у наступајућем времену у царском граду предатом у руке Латина, после смрти поменутога цара, с угледним мужем, Б[онифацијем], маркизом Монферата по други пут према обредима Латина својевољно си се удала, и тако си се недавно опет вратила у латинске законе, од превише бестидно супарничких грчких обичаја.“[31]

---

27 *Moravcsik* 1923.

28 Brand 1968, 111-116.

29 Острогорски 1969, 387-391; Brand 1968, 242-269; McNeal, Wolff, 1969, 153-185.

30 Wertner 1892, 395-396; Ферјанчић 1964, 101-116.

31 „Devotionis tuae litteras paterna benignitate recepimus, per quas apostolatui nostro significare curasti, quod licet ab orthodoxis fueris orta parentibus et Latinis, a teneris tamen annis Ysacio, quondam Constantinopolitano imperatori, matrimonialiter copulata, mores et habitum ad Graecorum tibi formasti convictum, in quibus provecta pariter et adulta, ritus Latinorum longa dissuetudine penitus reliquisti. Succedente vero tempore, et urbe Regia in manus tradita Latinorum, post decessum praedicti imperatoris, spectabili viro, B… marchioni Montisferrati, secundum ritus Latinos voluntarie desponsata, in mores tamen tam recenter abhorruisti redire Latinos, Graecae consuetudinis nimis procaciter aemulatrix.“ Migne 1855a,

У својем коментару приказаног извора, Лудвиг Тауту је закључио да је Маргарета (или пре Марија), захваљујући браку с византијскем царем, склопљеним у њеној раној животној доби, изгубила везу са својим латинским обредом и да је одгајана као православна верница, што је представљало отежавајућу околност да се лако врати у крило католичке цркве.[32] Утицај византијске дворске средине и цркве на ову Арпадовићку, што је нараскидиво било везано с њеним узвишеним статусом византијске царице (недвојбено и у времену када је била *quondam imperatrix*), огледао се кроз њено име, с којим смо и започели да разматрамо ово питање. Када се вратила на католичку веру, кћи Беле III и удовица Исака II није се определила за своје старо име Маргарета, већ је и надаље задржала своје грчко, православно име Марија (барем до повратка у Угарску). О томе сведочи њена коресподенција с римском куријом, у оним регестама где јој име није остало скраћено иницијалом, већ је увек ословљавана као „carissima in Cristo filia Maria quondam Constantinopolitana imperatorix“.[33]

Можемо закључити да је Маријино друго верско преобраћење, попут оног првог, било везано за њену удају, односно црквени чин склапања брака. Повратак на католичанство био је, међутим, праћен још једним важним литургијским чином – примањем свете тајне причести по латинском обреду. Наиме, даље у писму папа саопштава Марији да су је, привучену силином божанске милости заједно са мужем, два католичка прелата – папски легат кардинал Софредо пресвитер Свете Праксиде и Пијетро опат цистерцитског манастира у Лучедију – „прихватањем латинског благослова и тела Христовог, на латински начин посвећеног, у потпуности душом и телом, вољом и држањем, тебе су с латинским законима свезали.“[34]

У браку са Бонифацијем Марија је родила сина јединца (1205), будућег краља Солуна коме су родитељи симболично и осмишљено дали грчко име Димитрије, име заштитиника града у којем је требало једног дана да столује. Ипак, Марија је ускоро постала удовица, јер је њен муж погинуо током похода против Бугара (1207). Као Димитријева регенткиња, окружена непоузданим латинским великашима, настојала је да обезбеди престо свом сину, будућем малолетном краљу Солуна (1209). И поред савезништва и помоћи латинског цара Хенрика Фландријског, њен подухват није био једноставан, рачунајући опасност која је претила од Бугара и касније од епирских Грка.[35] Историографији није промакла једна карактеристика Маријиног регенства и „владавине“ у Солуну. Вративши се на католичанство, она је даље иступала као заштитница грчке, византијске цркве и становништва, превасходно у споровима са новопридошлим латинским прелатима. Међу онима које је Марија помагала нашли су се и манастири Свете горе. Подршка грчкој цркви и њеним верницима вероватно је била повезана с

714; Potthast 1874, 221 (2574).

32 Tautu 1956, 56,

33 Migne 1855б, 226-229; Упоредити: Potthast 1874, 341, (3950, 3952, 3954, 3955, 3956); Доследност помена (византијског) Маријиног имена у папским регистрима констатује и VanTricht 2011, 313, у нап. бр. 33.

34 „Postmodum vero, praefati marchionis, charissimi viri tui, piis instanter blanditiis delinita, novissime dilectorum filiorum, S… tituli Sanctae Praxedis presbyteri cardinalis, apostolicae sedis legati, et abbatibus Locedien. salubribus monitis, et evidenti ratione frequenter inducta, imo magis divinitus inspirata, cum eodem viro tuo benedictione accepta Latina, susceptoque corpore Christi, Latinis traditionibus consecrato, mente prorsus et corpore, habitu simul et gestu, Latinis te legibus consecrasti.“ Migne 1855a, 714; Упоредити идентификацију католичких прелата: Tautu1956, 56, 73.

35 Wertner 1892, 395-405; Wertner1903, 600-602; Gerland 1905, 161-178, 249-250; Ферјанчић 1964, 101-116; Van Tricht 2011, 87, 170-171, 298-299.

Маријиним политичким амбицијама.[36]

Када се почетком двадесетих година XIII вратила у отаџбину, Марија/Маргарета је свакако имала прилику да искаже своју наклоност према овдашњем словенском и грчком становништву и њиховој вери, упркос напорима католичке цркве да се у (Оностраном) Срему успостави власт католичке сремске дијецезе. На жалост, мало је сачуваних извора који могу потврдити или оспорити ову претпоставку. Из једног акта Хонорија III од 18. децембра 1224. године сазнајемо, на пример, да је Марија обновила један женски грчки манастир и као ктиторка приволела је његову заједницу на послушност Римској цркви. „Monasterium Pacenasiense graecarum" о коме је била реч, по свему судећи није био у Срему, у Пачетину како је топоним убицирао Лудовик Тауту, већ у епископији „Patzuna" (Πατζουνά) у Тесалији, а догађај се у хронолошком погледу односио на Маријин солунски период живота.[37]

Да закључимо, Маргарета/Марија је Сремом владала као католикиња. У Угарској је окончала свој живот, вероватно средином тридесетих година XIII века. На њеним баштинским поседима наследио ју је као *dominus Sirmii* њен син Калојан, или Јован Анђео, син цара Исака II. Он је стигао у Угарску с мајком и млађом браћом, краљем Димитријем Монфератским и Виљемом, рођеним из трећег Маргаретиног брака с латинским великашем Николом од Сент Омера.[38] У верском погледу овај изданак царске династије Комнина и Анђела[39] је изгледа делио судбину своје мајке. Родио се као царевић у Константинопољу и рано детињство је провео у окриљу православне цркве. Када се његова мајка вратила на католичанство, њен пут су следили и њени синови у дечачком добу, старији Манојло (умро 1212) и млађи Јован, рођени у браку са Исаком II. О Јовановој припадности католичкој цркви сведоче, додуше на посредан начин, три извора.

У већ раније разматраном писму Иноћентија III (1205) саопштава се на претходну Маријину понизну молбу, а с обзиром на њен прелазак на католичку веру, да ће Света апостолска столица односно папа „..тебе [Маријо] са децом твојом нарочито, са очинском благошћу пазећи на твоју свечану заклетву, чуваћемо неповређено право твоје као и право деце твоје на сваком месту и у сваком времену."[40] У том тренутку поменута Маријина деца су могла бити Манојло, Јован и могуће тек рођени Димитрије. Папска заштита, барем у случају два царевића Грка, како смо раније истакли, могла је посредно указивати да су у верском погледу делили судбину своје мајке.

Друга два извора, добро су позната историографији и односе се на период боравка Јована Анђела у Угарској. Папа Хонорије III обратио се 15. јануара 1227. године племенитом мужу Јовану, сину племените Маргарете, некадашње царице Константинопоља, ословљавајући га као „љубљеног нашег сина", сматрајући га верником католичке цркве што се може закључити из даљег садржаја писма. Додуше, повод није био пригодан, јер се Јован показао као не баш ревносан хришћанин (и католик). Папа га је наиме под претњом црквене цензуре подсетио да је од калочког надбискупа примио 200 марака сребра и обавезао се да ће предузети поход против босанских јеретика, али да

36 Детаљну анализу извора даје: Tautu 1956, 56-60; Такође: Живојиновић 1976, 83-84; Gerland 1905, 195; Ферјанчић 1994, 53; Van Tricht 2020, 313-314.

37 Pressutti 1895, 290 (5226); Tautu 1956, 65; Koder, Hild, Hunger, 1976, 232-233; Van Tricht 2020, 314.

38 Wertner, 1892, 388-389; Wertner 1903, 596-600; Острогорски 1970, 325-342.

39 Zsoldos 2011, 207; Харди 2017, 123-126; О Јовану Анђелу: Wertner 1903, 388-389; Wertner 1903, 596-600; Динић 1931, 31; Рокаи 1980, 167-171; McDaniel 1982-1983, 43-50; Крстић 2014, 65-68; Коматина 2021. 120-128.

40 „Unde, sacrosancte sedis apostolicae protectioni pariter et custodiae cum liberis tuis specialiter te committens, nobis humiliter supplicasti ut, devotionem tuam paterna mansuetudine attendentes, jus tuum et liberorum tuorum loco et tempore faciamus conservari illaesum." Migne, PL, 215, 714.

ову дужност до сада није испунио.[41] И другом приликом га срећемо у важним државним пословима који су се тицали односа краља и католичке цркве. Када је у Берегову 1233. године Јованов ујак, краљ Андрија II, био приморан да склопи уговор са католичком црквом и обезбеди јој привилегије, међу истакнутим личностима који су уговор потврдили у форми писане заклетве налазио се одмах иза Андријиног млађег сина Коломана, херцега Славоније, и његов брат од тетке, „Kalo-iohannes filius quondam Iursar Imperatoris Constantinop[olitani]“.[42] Коначно, ако прихватимо претпоставку да је Јелена „Анжујска“, супруга српског краља Стефана Уроша I била управо кћи Јована Анђела и Матилде, потоње пожешке жупанице, тј. господарице која је по мајци потицала из латинског царског рода Де Куртене, у том случају би било разумљиво њено „царско“ (да ли ромејско или латинско ?) и „фрушко“ порекло, те долазак на рашки двор из католичке средине којој је на свој начин припадао и њен отац и мати.[43]

Након смрти Калојана Анђела (умро је између 1242 и 1250)[44], тадашњи угарски краљ Бела IV је Оностранi Срем даровао свом зету, прогнаном руском кнезу Галиције Ростиславу Михаиловичу и својој кћерци Ани. Збило се то свакако пре 28. јуна 1254. године, када је овај Рјурикович први пут поменут као „Ratislaus Dux Gallicie, et Dominus de Machou“, а после 2. јуна 1247. године.[45] Након Ростислављеве смрти (1263/1264)[46], Мачвом и деловима суседне Босне, са извесним прекидом, владала је кнегиња Ана заједно са синовима Михаилом и Белом. Михаило је умро пре 23. марта 1266. године, а млађи Бела је убијен новембра 1272. године.[47] Након повратка из чешког егзила (током 1270-1273/4), где је боравила на двору своје кћери Кунигунде и зета, чешког краља Пшемисла Отокара II, Ана је изнова управљала Мачвом и областима Босне све до смрти (вероватно крајем 1278). Са њом се завршила још једна грана Арпадовића као господара Мачве или Оностраног Срема.[48]

Црквена припадност Ростислава и Ане као господара Мачве и суседних земаља посведочена је непосредним изворима. Док је Ростислав, син Михаила Всеволодовича из династије черниговских Олеговича и Јелене, ћерке галичко-волинског кнеза Романа Мстиславича, током свог угарског дела живота остао веран православној цркви, његова супруга Ана била је католикиња. Њихов брак је склопљен на угарском краљевском двору (по латинском обреду?), у тренутку када је након најезде Монгола (1242/3), млади Ростислав као прогнаник уз помоћ галичких бојара постао кандидат угарског краља на престо суседне Галиције против свог ујака, волинског кнеза Данила Романовича. Ани је дакле било намењено да влада у Галичу у једној православној земљи. Када је Бела IV склопио мир и савез с Романовичима, удавши своју другу кћер Констанцу за Даниловог сина Лава (1246), Ростислав и Ана су остали лишени шансе да се боре за Галицију. Као достојну надокнаду, након извесног времена стекли су другу словенску земљу. Овај пут на јужним границама Угарске према Србији и Босни – Овострани Срем који ће понети

41 Theiner 1859, 72.

42 Theiner 1859, 119; Wertner 1903, 597-598; Zsoldos 2005, 158: Лудовик Тауту је занимљиво приметио да овај спор са калочким надбискупом и папом је указивао на околност да Јован није у потпуности прихватио дух и менталитет једног доиста „католичког“ човека. Tautu 1956, 68-69.

43 С прегледом мишљења својих претходника и литературе упоредити: Узелац 2021, 187-206; Коматина 2021, 115-138.

44 Детаљније: Крстић 2014, 67; Харди 2017, 130.

45 Fejér 1829, 218; Szentpétery, Borsa 1923-1987, 1011; Zsoldos 2011, 45, 50-51.

46 Харди 2019, 117-120.

47 Бубало 2004, 465-466; Zsoldos 2007, 27-31, 122, 134, 140-141; Kádár 2009, 411–429.

48 Hardi 2020, 233-250.

ново име – Мачва.[49]

О Ростислављевој православној вери након 1245. године сведоче два извора. Поновићемо овом приликом закључке наших ранијих истраживања. Желећи да се прикаже као правоверни католички владар који брани Европу од Монгола, к томе претендујући на недавно упражњени престо Аустрије и Штајерске, угарски краљ Бела IV се у свом познатом писму папи Иноћентију IV од 11. новембра (1247/8 ?) обратио следећим речима.[50] Он се наиме, пожалио папи да је за „за добро хришћана, понижавајући тиме своје краљевско величанство", две своје кћерке удао за два руска кнеза, а трећу за кнеза Пољске.[51] И није ту био крај краљевој жртви, јер он такође саопштава да је у својој земљу уз сав бол (proh dolor) примио Кумане, преко њих он сада штити своје краљевство, чинећи због тих неверних пагана зло цркви, те да је даље због одбране хришћанске вере свог прворођеног сина (Стефана) оженио једном Куманком.[52]

Два руска кнеза, зетови Беле IV, били су Ростислав Михаилович и Лав Данилович. Мада се у писму не говори непосредно о њиховој другој, православној вери, она се из контекста обраћања краља папи готово подразумевала. Трећи зет, пољски кнез је додуше био католик, реч је била о краковском кнезу Болеславу Стидљивом, мужу Белине кћери Кунигунде (Кинге). Слику жртве католичког краља употпуњује још један брак, склопљен између његовог примогенитуса и једне Куманке, припаднице паганског народа. О тој племенитој Половчанки, будућој угарској краљици Јелисавети, биће више речи у даљем излагању.[53]

О православној вери руских зетова Беле IV, као и његовим савезницима Куманима, још непосредније сведочи извештај оломоуцког бискупа Бруна од Шауенбурга, састављен, 16. децембра 1273. године за папу Гргура X поводом рада Лионског сабора.[54] Бруно је био близак сарадник чешког краља Отокара II Пшемисла, коме је Угарска била заклети супарник, те није штедео речи да оцрни последње краљеве из династије Арпадовића. Ипак, за нашу тему овај извор је више него веродостојан. Бруно у погледу црквених прилика у суседној Угарској обавештава папу да „...у тој Краљевини очевидно подржавају јеретике и шизматике, који су утекли из других земаља. Овде је чак и краљица Угарске Куманка, њени најближи рођаци су били и остали из тог [паганског] рода. Две кћери угарског краља су биле удате за Русине, који су шизматици... Русини су шизматици, и ништа мање но слуге Татара."[55]

Насупрот Ростиславу, Ана није имала ни потребу ни прилику да мења веру у којој је била рођена. Судбина ју је задржала у Угарској, где је била кћи миљеница Беле IV, кога је подржавала у сукобу са братом, млађим краљем Стефаном (V). Такође је имала

---

49 Детаљније са прегледом извора и литературе: Харди 2019, 71-85, 91-95.

50 Анализу политичког контекста писма, као и време његовог настанка даје: Senga 1987, 584-612.

51 „Nos vero ad id, quod potuimus recurrentes, propter bonum christianitatis maiestatem regiam humiliando, duas filias nostras duobus ducibus Ruthenorum et terciam duci Polonie tradidimus in uxores..."Theiner 1859, 231.

52 „...Cumanos eciam in regno nostro recepimus, et prohdolor per Paganos hodie regnum nostrum defendimus [de Thartharis], et per Paganos infideles ecclesie conculcamus ... Amplius propter defensionem fidei christiane filio nostro primogenito Cumanam quandam thoro coniunximus maritali..." Theiner 1859, 231.

53 Детаљније: Гарди 2015, 138-146; Гарді 217, 259-268.

54 Šebánek, Dušková 1981, 369-376

55 „Itemin eodem regno manifeste haeretici et scismatici confoventur terrarium profugialiarum. Ecce ipsa regina Vngariae est Cumana, proximi parentes eius gentiles sunt et fuerunt. Duae filiae regis Vngariae Ruthenis, qui sunt scismatici, desponsate fuerunt... Rutheni sunt scismatici et Tartarorum nihilominus servitores." Šebánek, Dušková 1981, 371; Упоредити и: ; Гарді 217, 259-268.

утицаја и на чешко-угарске односе преко своје и Ростислављеве кћери Кунигунде која је постала чешка краљица (1261). Захваљујући Емилу Јакубовичу, данас је познато да је била сахрањена у фрањевачком манастиру у Светом Иринеју, да би касније њени земни остаци били пренети у фрањевачки манастир у Острогону, у владарску гробницу Беле IV и других чланова породице, попут њене мајке краљице Марије и брата херцега Беле. Управо у Светом Иринеју, поред седишта сремског католичког бискупа, седамдесетих година XIII века се налазио и Анин владарски двор. У овом делу Мачве, она је била једини поседник и господар.[56]

На другој страни, историографија закључује да је и оближњи нанастир Светог Димитрија на другој обали Саве такође припадао породици Ростислава Михаиловича која је над њим вероватно имала ктиторско право. На ово је посредно упућивао садржај буле папе Урбана IV од 15. јула 1264. године. У њој папа потврђује Ростислављевој удовици Ани, кнегињи Галиције, господарици Босне и Мачве и њеним синовима Михаилу и Бели, између осталог, земље и поседе „од Светог Димитрија" (terras et possessiones, que... Sancto Demetrio nuncupantur) које је њен отац, угарски краљ Бела, својевремено поклонио њеном мужу, њој и њиховим наследницима.[57] Стога је Ђерђ Ђерфи закључио да се манастир опет доспео под грчку управу, будући да Ростислав и његови синови, као православни верници, нису могли бити противни грчком и словенском обреду.[58] Доиста, које су вере били наследници Ростислава и Ане? Познато је да су супружници имали најмање двојицу синова и четири кћери.[59] На приказ њихове конфесионалне припадности, барем у случају кћери, вратићемо се ускоро. У погледу Ђерфијеве претпоставке, да су њихови синови сачували православну веру свог оца Ростислава, морамо ипак запазити да за њену потврду на жалост немамо изворе. Колико је овај брак Рјуриковича и угарске принцезе био сложен потврђује и околност да је старији њихов син добио име по једном деди, Ростислављевом оцу Михаилу Черниговском, док је млађи добио име по другом деди, Анином оцу, краљу Бели IV. Бела Ростислављевић је сахрањен у сакристији краљевског доминиканског манастира Девице Марије на дунавском Острву Зечева. Не својом вољом, јер су кнеза Мачве и Босне управо ту, након смрти Стефана V кога је наследио малолетни Ладислав IV, сачекали завереници на челу с великашем Хенриком Кисегијем и дивљачки убили (средином новембра 1272).[60]

После упокојења Ане Ростиславич, нова „Ducissa de Machou et de Bozna" постала је њена супарница, удовица Стефана V, краљица мајка Елизабета Куманка. Мачвом и деловима Босне је владала од 1280. до 1284. године.[61] Била је кћи куманског великаша или кнеза Сајана. Бежећи испред Монгола, у Угарску је стигла још као млада заједно са својим народом (током 1239/1245).[62] О томе да је припадала народу који је био „пагански", заправо који је исповедао своју веру карактеристичну за турске и монголске народе евро-азијске степе, како смо видели раније, сведочили су већ њени савременици, међу њима и њен таст.[63] Нема сумње је да је удајом за престолонаследника Стефана (1247) будућа владарка примила хришћанску веру и име Елизабета. Као угарска краљица била

56 Jakubovich 1922-1923, 14-27; Hardi 2020, 233-250; Харди 2021, 207-221.
57 Theiner 1859, 273; Упоредити анализу извора код: Györffy 2022, 62; Ћирковић 1969, 61; Andrić 2008, 156.
58 Györffy 2022, 62; Andrić 2008, 156.
59 Wertner 1892, 473-474.
60 Kádár 2009, 411–429; Kádár 2012, 103-104; Преглед извора код: Hardi 2020, 244-245.
61 Zsoldos 2011, 50-52.
62 Wertner 1892, 501-505; Senga 1987, 598-599; *Pálóczi Horváth 1989, 77-78;* Zsoldos 2005, 191.
63 О Куманима у Угарској, њиховом статусу, старој религији и отпору према хришћанству: *Pálóczi Horváth 1989, 39-61, 69-78, 96-109; Berend 2001, 68-73, 87-93, 244-267.*

је ревносна католикиња, окружена клерицима и ктиторка бројних манастира и цркава. Свесна је била свог некадашњег преобраћења у хришћанску веру, што је и сама поменула у једној својој даровници.[64]

Стасали краљ Ладислав IV Куманац је 1284. године ове земље из руку краљице мајке Елизабете предао њиховом зету и шураку, бившем српском краљу Стефану Драгутину и његовој супрузи, Ладислављевој сестри, Каталин или Каталини. Драгутин је много тога дуговао својој угарској тазбини. Они су му помогли да збаци с престола свог оца Уроша I (1276). Када је међутим и Драгутин био присиљен да власт преда млађем брату Урошу Милутину (1182), од рођака Арпадовића је ускоро, без дилеме у браку са Каталин (и њеним правима), добио Мачву с Београдом, Усору и Соли, које је припојио својим суседним српским областима. На тај начин створена је пространа државна територија која ће се у међувремену још ширити и којом ће Драгутин као „сремски краљ“ суверено владати дуже од свих својих претходника, све до смрти 1316. године. Већ из до сада наведених разлога може се закључити да је за Драгутина брак са Каталин (склопљен пре 1271), који је подразумевао сродство са династијом Арпадовића, односно везе са Угарском и у ширем смислу са Западом и римском курујом, имао изузетан политички значај.[65]

Како је већ речено, историографија до данас поклања значајну пажњу питању које је вере био Драгутин након силаска са српског престола, односно, током владавине Мачвом и суседним областима у Босни. Није нам циљ да се упустимо у преглед и анализу ове, у хронолошком погледу дуге расправе, чији зачеци су смештени у последње деценије XIX века, будући да је тема већ сагледана од стране више историчара. Преузећемо њихов скоро једногласан закључак. Током своје „сремске владавине“ Драгутин је недвосмислено остао веран православној цркви.[66] У прилог овог закључка требало би издвојити следеће чињенице. Драгутинов животописац, односно биограф и савременик архиепископ Данило II (те његов настављач), уз све политичке изазове и лично определење писца, доследно је реченог Немањића, у духу оновремене византијске и српске хагиографије, приказао као идеалног православног владара-монаха и (потенцијалног) свеца, који се пред смрт замонашио и окончао живот као великосхимник Теоктист.[67] По среди је, за нашу тему, извор првог реда.[68] Неповољан развој политичких прилика у Србији који је задесио Драгутиновог наследника Владислава након очеве смрти, односно победа краља Милутина и његове гране породице у борби за српски престо, чини се да су пресудно утицали да у окриљу српске цркве не дође до даљег развоја и остварења Драгутиновог светачког култа. Или су, макар, наведени чиниоци тај процес успорили и дали му споредни значај, како ће то време доиста показати.[69] Драгутин је по својој жељи као (други) ктитор

64 Детаљније: *Berend 2001, 263*.

65 Динић 1955, 49-81; Ћирковић 1998, 11-20; Ћирковић 2008, 10-11; Gál 2013, 471-499; Krstić 2016, 34-47; Коматина 2021, 219-230.

66 За анализу старије историографије (са библиографијом), почевши од Вјекослава Клаића или Константина Јиречека, који су сматрали могућим да је Драгутин прихватио унију или католичанство током дипломатских односа са папством, упоредити радове који аргументовано доводе у питање ову хипозтезу: Kapidžija 2010, 187-202; Поповић 2016, 77-99; Цвитковац 2017, 101-114; Цвитковац 2019, 355-371; Такође и Ружић 1972, 85-86; Ђоровић 1940, 210-212; Станојевић 1936, 10-18.

67 Данило Други 1988, 59-77; Маринковић 1998, 105-122; За контекст култа и монашење краља Драгутина: Поповић 1999/2000, 309-326; Алексић, Живковић 2021, 239-265.

68 Станоје Станојевић је на пример давно закључио да је Данило II „без ограде“ и „без компромиса“ Драгутина представио као припадника православне цркве. Станојевић 1936, 16.

69 Динић 1955, 49-81; Марјановић-Душанић 1997, 118-128; Поповић 1999/2000, 309-326; Алексић, Живковић 2021, 239-265.

био сахрањен у манастиру Ђурђеви Ступови, задужбини свог прадеде, родоначелника династије Стефана Немање.[70] У овом низу морамо навести још једну чињеницу која иде у прилог Драгутиновој оданости православној вери. На тлу своје државе, у пограничним областима са Угарском, овај Немањић је обновио и утврдио православну црквену организацију, попут мачевске/мачванске односно београдске и браничевске епископије (те могуће босанске), које ће бити укључене у састав Српске цркве.[71]

Приврженост православној цркви није међутим искључивала могућност да је Драгутин истовремено одржавао добре односе с паском куријом, односно католичком црквом и њеним монашким редовима. На таласу те сарадње, у познатом писму из 1291. године, папа Никола IV је Драгутина и његову државу примио под своју заштиту и заштиту Блаженог Петра, ословљавајући га при томе као „најдражег сина у Христу.“[72] За вођење прозападне црквене политике Драгутин је имао сијасет конкретних разлога. Били су везани за његове амбиције у суседној Босни и борбу против овдашњих „јеретика“, дуалиста. Такође, за прилике у Угарској чија ће се династија Арпадовића дефинитивно угасити по мушкој линији 1301. године, што ће се итекако тицати Драгутина и његове породице, или пак за нерешено питање наследства српског владарског престола, због чега је Драгутин током прве деценије XIV водио рат са млађим братом, краљем Милутином.[73]

Постоји још једно важно питање које се непосредно тиче теме нашег рада. Реч је о црквеном карактеру брака Драгутина и угарске принцезе Каталин и вери њихове деце. Већ смо поменули у којој је мери за Драгутинову владарску будућност био од значаја брак са Каталин. Први извор који је упућивао на постојање ове матримонијалне везе односи се на 3. јул 1271. године, у ком је Стефан V, склапајући мировни уговор са чешким краљем, Драгутина назвао „нашим зетом.“[74] Могуће је да је овај брак био уговорен, односно склопљен након неуспешног напада Драгутиновог оца, краља Уроша I, на Мачву и његовог заробљавања од стране Угра (1268). Брак је скоро извесно склопљен у политичким околностима у којима је његове услове наметала угарска страна, како је то запазио Сима Ћирковић. Наиме, Арпадовићи су у личности будућег зета, по угарском узору новопеченог „младог краља“ Србије, стекли свог човека и у скоријој будућности новог српског владара.[75]

Велики познавалац Драгутинове биографије и његове епохе Михаило Динић је у једном свом „ситном прилогу“ насловљеном *Кћери краља Драгутина* предочио научној јавности своје откриће засновано на више извора. Његов закључак је био јасан: Драгутин и Каталин су изгледа имали четири кћери које су васпитаване као католикиње. Најстарија Елизабета удата је за босанског бана Стјепана I Котромана (1284), док су њене сестре, Урса (Урсула) касније удата за Павла Шубића, Катарина и Маргарета биле подизане у краљевском доминиканском манастиру Девице Марије на Острву зечева, близу Будима. На другој страни, Динић је закључио да је Драгутин своја два сина одгајао у православљу.[76] Познато је да је млађи Урош окончао свој живот релативно млад, као монах Стефан и да је био сахрањен у задужбини својих родитеља, у цркви Светог Ахилија

70 Поповић 1992, 89-94

71 Јанковић 1985, 46-60; Калић 2009, 134; Bubalo 2010,59; Коматина 2016, 372-388; Митровић, Копривица 2016, 3-17.

72 Theiner 1859, 375.

73 О политичким изазовима Драгутинове владавине након 1282. године: Станојевић 1936, 1-18; Динић 1955, 49-81; Krstić 2016, 33-47.

74 Theiner 1859, 303.

75 Динић 1948, 3-9; Ivković 1957, 59-79; Ћирковић 1998, 12-13; Gál 2013, 471-499; Krstić 2016, 33-34; Коматина 2021, 215-230.

76 Динић 1964, 239-242.

у Ариљу.[77] О православној вери старијег Владислава, а тиме и његовог оца краља Драгутина, непосредно је сведочило више извора. Након изумирања Арпадовића, Драгутин је извесно време подржавао рођака своје супруге Каталине, Карла Роберта Анжујског у његовим настојањима да се домогне угарског краљевског престола. Међутим, средином 1308. године сремски краљ је променио ову политику. Насупрот Карла Роберта, истакао је кандидатуру свог сина Владислава, по женској линији такође потомка Арпадовића. Владислава је оженио ћерком утицајног великаша, ердељског војводе Ладислава Кана у чијем поседу се тада налазила драгоцена крунидбена инсигнија, круна Светог Стефана. Драгутиновим амбицијама ипак је стао на пут папски легат у Угарској Гентилис, који је забранио склапање брака између католика и шизматика, што се непосредно односило на претензије српског краљевића Владислава, да би ускоро ердељског војводу анатемисао с циљем да одустане од склапања реченог брака.[78]

Трагом Динићевог сазнања о верској подељености деце Драгутина и Каталине, у историографији се усталило мишљење да је Каталин након своје удаје за Драгутина остала верна католичкој цркви.[79] На жалост, како је одавно примећено, не постоје сачувани извори који би сведочили о Каталининој судбини након смрти њеног супруга Драгутина. Није познат ни датум ни место смрти и сахране ове српске краљице и угарске принцезе.[80] Можемо тек наслућивати какве су вести о Каталини (и о њеном супругу Драгутину) могле остати сачуване у српској хагиографској традицији, да је њен син Владислав стекао српски престо и продужио „светородну лозу Немањића“, или да је макар у својим рукама на дуги низ година сачувао државу свога оца. Можда приближно сличне онима које су пратиле постхумни живот њене свекрве, краљице Јелене с којом је делила заједничко „латинско“ порекло. У сваком случају Владислав је био последњи у низу господара Оностраног Срема којим је уз помоћ Карла Роберта Анжујског владао између 1321. и 1325/1326. године. Након тога, у Угарску га је протерао његов брат од стрица Стефан Дечански. Владислављева православна вера у светлу извора није била упитна. Тим више, ако прихватимо претпоставку да је последњи мушки изданак ове лозе Немањића био сахрањен у грчком манастаиру Светог Димитрија на Сави у Срему.[81]

Приводећи ово излагање крају, остали смо дужни још један компаративни осврт на брак Драгутина и Каталин и веру њихове деце. Ослањајући се на Динићев закључак, Сима Ћирковић је лаконски констатовао да је „потомство из овог верски мешовитог брака... пратило пол родитеља, синови су били православни... док су кћери одгајане као католикиње.“[82] Сам Динић је претходно завршио свој рад мишљу да је овде реч била о специфичној историјској појави, односно да у погледу ове мушко-женске верске поделе међу наследницима Драгутина и Каталин „није... познат сличан случај у династијама средњег века.[83]

Чини нам се да смо већ у ранијем излагању већ донекле проширили видике наших претходника. По нама, Драгутин и Каталин нису били први владари Мачве који су, ако употребимо синтагму „мешовитог брака“, свако за себе задржали верност својим црквама. Пре њих такав супружнички пар су били већ Ростислав Михаиловић и Ана

77 Детаљније: Јечменица 2018, 117-122.
78 Fraknói 1885, 371-372; Интерпретација извора код: Динић 1955, 64-66; Krstić 2016, 43-45.
79 Павловић 1965, 258; Ћирковић 1998, 17; Kapidžija 2010, 194; Поповић 2016, 94; Упоредити: Ружић 1972, 86.
80 Упоредити: Wertner 1892, 505-508; Бубало 2009, 890.
81 Krstić 2016, 33-51; Јечменица 2018, 95-115. За место Владислављеве сахране упоредити хипотезу код: Харди 2021, 207-221.
82 Ћирковић 1998, 17.
83 Динић 1964, 242.

Арпадовић. Мада нам се чини да је њихов мушки наследник херцег Бела Ростислављевич пре био члан династије Арпадовића, него ли да се држао традиција својих черниговских и волинских предака, о његовој вери немамо непосредних извора. На другој страни, правило које је запазио Динић, да су женска деца наслеђивала веру своје мајке, свакако се могло односити на кћери Ане Арпадовић. За почетак, скоро да су све редом добиле имена у духу латинске хришћанске традиције. Најмлађа међу њима, Маргарета, такође је била монахиња и потом настојница династичког доминиканског манастира Свете Марије на Острву Зечева.[84] Њена старија сестра Кунигунда је постала чешка краљица (1261), супруга Отокара II Пшемисла, а Грифина је била краковска кнегиња, супруга Лешка Црног.[85] Изузетак од овог правила као да је била најстарија кћи Ростислава и Ане. Ростислав ју је удао за бугарског цара Михаила II Асена. Након тога, кратко је била супруга Михаиловог убице, узурпатора и рођака Калимана Асена (1256/7).[86] Захваљујући Гојку Суботићу, данас знамо да се звала Ана, можда је име добила управо по својој мајци кнегињи Ани. Њен портрет и име, са супругом царем Михаилом II, сачувани су на фасадној фресци Храма таксијарха Михаила у Костуру.[87] Овде нисмо исцрпели примере „мешовитих бракова“ из XIII века. Млађа сестра Ане Арпадовић, Констанца, била је удата за кнеза Галиције Лава Даниловича (1246). Остала је верна католичкој цркви. Њена кћи Свјатослава наследила је конфесију своје мајке. Окончала је свој живот у манастиру клариса у Старом Сончу (1302), чији је оснивач била њена тетка, кнегиња Кунигунда, односно Кинга Арпадовић, удовица краковског кнеза Лешка Стидљивог.[88] По свему судећи, угарске принцезе последњих краљева из династије Арпадовића имале су ту слободу и статус да приликом удаје за православне кнежеве задрже своју католичку веру, у којој су потом биле одгајане и њихове кћери, како је то први приметио Михаило Динић.

Да закључимо. Оностранi Срем или Мачва током XIII века била је област на угарско-балканском (српском, бугарском и босанском) пограничју која се одликовала видљивим византијским цивилизацијским наслеђем, насељена махом словенским православним становништвом, у којој су се сусретале и прожимале православна и католичка вера и њихове црквене организације. Земљом су владали чланови и блиски сродници династије Арпадовића. Оно што је повезивало њихове владарске судбине свакако је била симбиоза, условно речено, културе и вере европског Истока и Запада. Редом су на посебан начин, својим пореклом или матримонијалним везама, били везани за обе традиције, а неки од њих су током свог живота стицајем околности мењали своју конфесију. Посебна манифестација ове верске хетерогености била је изражена у „верски мешовитим браковима“ у којима су принцезе из династије Арпадовића задржавале католичку веру и преносиле су је на своју женску децу. Прва у низу владара Оностраног Срема била је Маргарета/Марија, кћи Беле III и бивша византијска царица, удовица Исака II Анђела. Доласком у Византију она је била преобраћена на православну веру, да би се након Четвртог крсташког рата, приликом удаје за Бонифација Монфератског поново вратила на католичанство (1205). Након повратка у Угарску као католикиња је владала

84 Wertner 1892, 474; Напоменућемо овом приликом оно што се на први поглед тешко може уочити у изворима и антиципацији унапред датих конфесионалних подела. Боравак бројних чланица и рођака династије Арпадовића у овом манастиру пре је била пракса и привилегија одрастања и васпитања на издвојеном женском делу владарског двора, истина која је подразумевала католички дух. Тек накнадна династичка политика је одређивала даљу судбину ових принцеза. Изузетак, сматрамо, нису биле ни речене кћери Драгутина Немањића.

85 Wertner 1892, 474.

86 Wertner 1892, 473-474; Тодорова 1989, 52-57.

87 Subotić 1998/1999, 93-102.

88 Dąbrowski 2002, 114, 226-230; Войтович 2014, 228-231.

Овостраним и Оностраним Сремом. Њену верску судбину делио је и њен син и сремски наследник Калојан, изданак царског рода Анђела и Комнина. Након монголске најезде Мачвом, која полако замењује старо име Оностранi Срем, владао је черниговски и галички кнез Ростислав Михаиловић и његова супруга Ана, кћи краља Беле IV. Ростислав је као прогнаник у Угарској задржао православну веру, док је Ана и након ступања у брак била католикиња. Почетком 80-их година XIII века Мачвом и суседним областима Босне владала је краљица мајка Елизабета Куманка. Она је удајом за престолонаследника Стефана V примила католичку веру (1247). Наследили су је њен зет, бивши српски краљ Стефан Драгутин и њена кћи Каталин. Драгутин је попут Ростислава остао привржен православној вери, док је Каталин, попут тетке Ане Арпадовић, била католикиња. Овај верски мешовити брак манифестовао се чињеницом да су њихова мушка деца, попут последњег у низу династа који је владао Мачвом, Владислава Немањића исповедали православну веру, док су женска деца следила католичку веру своје мајке. По обичају тог доба, кћери Ане и Каталин, одгајане су у краљевском доминиканском манастиру Блажене девице Марије на Острву зечева поред Будима.

Извори

Данило Други (1988): *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*. Приредили Гордон Мак Данијел – Дамњан Петровић, данашња језичка верзија Лазар Марковић, Димитрије Богдановић, Дамњан Петровић, Београд: Просвета: Српска књижевна задруга.

Fejér, Georgius (1829): *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* IV-2. Budae: Typographia Regiae Universitatis Hungaricae.

Fraknói, Vilmos(1885): *Monumenta Vaticana historiam regni Hungarie: Acta legationis cardinalis Gentilis. Gentilis bibornok magyarországi követségének okiratai 1307-1311*. Monumenta Vaticana Hungariae I/2. Budapest: Franklin-Tarsulat Konyvnyomdaja.

Migne, Jacques Paul (1855a): *Patrologiae cursus completus, sive biblioteca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque eccelesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt* ... [Series Latina, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae, a Tertulliano ad Innocentium III], tomus 215, ed. Jacques Paul Migne etc, Parisiis.

Migne, Jacques Paul (1855б): *Patrologiae cursus completus, sive biblioteca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque eccelesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt* ... [Series Latina, in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae Latinae, a Tertulliano ad Innocentium III], tomus 216, ed. Jacques Paul Migne etc, Parisiis.

Moravcsik, Gyula (1984): *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Budapest: MTA.

Potthast Augustus (1874): *Regesta pontificum romanorum*, I, Berlin: R. DeBecker.

Niketas Choniates (1973): *Orationes et Epistulae*. Ed. by Jan-Louis van Dieten, Corpus fontium historiae byzantinae, vol. 3. Series Berolinesis. Berlin: De Gruyter.

Niketas Choniates (1975): *Nicetae Choniatae Historia*. ed. Jan Louis van Dieten,Corpus fontium historiae byzantinae, vol. 11,Berlin: De Gruyter.

Niketas Choniates (1984): *A City of Byzantium Annals of Niketas Choniates*, ed. Harry J. Magoulias, Detroit: Wayne State University Press.

Pressutti, Pietro (1895): *Regesta Honorii Papae III, Vol. II*, Rome: Ex typ. Vaticana.

Szentpétery Imre– Borsa Iván (1923-1987): *Az Árpád-házikirályok okleveleinek kritikai jegyzéke*. I–II/1. Szerk. Szentpétery Imre; II/2–3; Szerk. Szentpétery Imre – Borsa Iván; II/4. Szerk. Borsa Iván, Budapest: MTA.

Šebánek Jindřich, Dušková, Sáša(1981): *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae* edd. J. Šebánek, S. Dušková, 5/2, Praha: Historický ústav Akademie věd České republiky.

Theiner, Augustinus (1859): *Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram Illustrantia* I (1216–1352). Roma: Typ. Vaticanis.

Theiner, Augustinus (1863): *Vetera monumenta Slavorum meridionalium, historiam illustrantia* I. Roma: Typ. Vaticanis.

Литература

Achim, Viorel (2008): *Politica sud-estică a regatului ungar sub ultimi Arpadieni*. Bucureşti: Editura Enciclopedică, 38-94.

Алексић, Владимир, Живковић, Војислав (2021): „Политичка и црквена позадина монашења краља Драгутина“. у: *Црквене студије*, 18, 239-265.

Andrić, Stanko (2008): „Bazilijanski i benediktinski samostan Sv. Dimitrija u Srijemskoj Mitrovici“.У: Radovi Zavoda za hrvatsku povijest 40, 115–186.

*Bárány*Attila (2012): „II. András balkánikülpolitikája“ у: András II. András és Székesfehérvár, Szerk. Terézia Kerny – András Smohay, Székesfehérvár: Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum, 129-173

Berend, Nora (2001): At the Gate of Christendom.Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c.1000-c.1300. Cambridge: Cambridge University Press 2001.

Brand, Charles M. (1968): *Byzantium Confronts the West*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press.

Бубало, Ђорђе (2004): „Бела Ростислављевић“. у: *СБР*, 1, А-Б, Нови Сад: МС, 465-466.

Бубало, Ђорђе (2009): „Каталина/Кателина“. у: *СБР*, 4, И-КА, Нови Сад: МС, 890.

Bubalo Đorđe, Mitrović Katarina, Radić Radmila (2010): *Jurisdikcija Katoličke crkve u Sremu*, Beograd: Službeni glasnik.

Цвитковац, Немања (2017): „Верска политика Стефана Драгутина Немањића у светлу српске и хрватске историографије“, *Теолошки погледи L/1*, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 101-114.

Цвитковац, Немања (2019): „Црквена припадност краља Драгутина после 1291. године“. у: Баштина, св. 48, Приштина, 355-371.

Ћирковић, Сима (1969): „Civitas Sancti Demetrii“. у: *Сремска Митровица*. Сремска Митровица: Скупштина Општине Сремске Митровице, Музеј Срема:1969, 59-71.

Ћирковић, Сима (1998): „Краљ Стефан Драгутин“. у: *Рачански зборник*, 3, Бајина Башта: Фондација „Рачанска баштина“, 11-20.

Ћирковић, Сима (2008): „Земља Мачва и град Мачва,“. у: Прилози за књижевност, језик, историју, фолклор св. 1–4, 74, 3–20.

Ћоровић, Владимир (1940): *Хисторија Босне*. Београд: Задужбина Јоце Ж. Јовановића и жене му Лепосаве.

Dąbrowski, Dariusz (2002): *Rodowód Romanowiczów, książąt halicko-wołyńskich*. Poznań–Wrocław: Wydawnictwo Historyczne.

Димитров, Христо (1998): *Българско-унгарски отношения през средновековието*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов".

Динић, Михаило (1948):„О угарском ропству краља Уроша I". у: *ИЧ*, 1, св. 1-2, 3-9.

Динић, Михаило (1955):„Однос краља Милутина и Драгутина". у: *ЗРВИ*, 3, 49-81.

Динић, Михаило (1964): „Из наше раније прошлости". у: у: *Прилози за КЛИФ*, 30, 235-246.

Динић, Михаило (1978а): „Браничево у средњем веку" у: М. Динић, *Српске земље у средњем веку, историјско-географске студије*, приред. С. Ћирковић, Београд; СКЗ, 84-112.

Динић, Михаило (1978б): „Из прошлости Срема" у: М. Динић, *Српске земље у средњем веку, историјско-географске студије*, приред. С. Ћирковић, Београд; СКЗ, 285-291.

Динић, Михаило (1978ц): „Средњовековни Срем". у: М. Динић, *Српске земље у средњем веку, историјско-географске студије*, приред. С. Ћирковић, Београд; СКЗ, 270-284.

Érszegi, Géza (1975): „Eine neue Quelle zur Geschichte der bulgarischen-ungarischen Beziehungen während der Herrschaft Borils". у: *Bulgarian Historical Review*, 3, 91–97.

Ферјанчић, Божидар (1964): „Почеци Солунске краљевине(1204-1209)". *ЗРВИ*, VIII-2, 101-116.

Ферјанчић, Божидар (1969): „Сирмијум у доба Византије". у: *Сремска Митровица*. Сремска Митровица: Скупштина Општине Сремске Митровице, Музеј Срема: 33-57.

Ферјанчић, Божидар (1994): „Проблем византијског наслеђа у северозападној Србији". у: *Ваљево. Постанак и успон градског средишта*. уред. Синиша Бранковић, Ваљево: Народни музеј Ваљево, Одељење за историју Филозофског факултета у Београду, 49-58.

Font Márta (2013): „Ungarn, Bulgarien und das Papsttum um die Wende vom 12. zum 13. Jh.". у: Márta*Font,Völker – Kultur – Beziehungen, Zur Entstehung der Regionen in der Mitte des mittelalterlichen Europa*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 303-311.

Forster, Gyula (1900): „Anna királyné és családja", у: *Béla Magyar király emlékezete*, ed. *Gyula Forster*, Budapest; Hornyánszky Viktor Császári és Királyi Udvari Könyvnyomdája, 35-56.

Gál Judit (2013): „IV. Béla ésI. Uroš Szerburalkodó kapcsolata". у: *Századok*, 147. évf, 2. sz, 471-499.

Гарди, Дюра (2016): „Религиозная принадлежность князя Ростислава Михайловича во время его жизни в Венгрии". у: *Rus' and Countries of the latin Culture (10th-16thc.) ed. Vitaliy Nagirnyy, (Publication from the 6*th *International Scientific Conference, Krakow, 26–28*th *November)*, Krakow: Jagiellonian University, 138-146.

Гарді, Дюра (2018): „ „Rutheni sunt schismatici": конфесійна належність руських князів Ростислава Михайловича та Лева Даниловича у світлі вибраних угорських і чеських дипломатичних джерел – порівняльний аналіз". у: *Religions and beliefs of Rus' (9th–16th centuries*, ed. Vitaliy Nagirnyy, Krakow: Zakład Historii Europy Wschodniej, Instytut Historii Uniwersytet Jagielloński, 259-268.

Gašić, Emerik (2000): Kratki povijesni pregled Biskupija Bosansko-Đakovačke i Srijemske. Preveo (s latinskog, izdanja iz 1944.) i priredio Stjepan Sršan. Osijek: Državni arhiv Osijek, 2000.

Gerland, Ernst (1905): *Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel*. Hamburg: Selbstverlag des Verfassers.

*Guilland, Rodolphe (1964): „Byzance et les Balkans*sous le règne d'Isaac II Ange (1185-1195)“. y: *Actes du XIIe Congrès International d'Études Byzantines (Ochride, 10-16 septembre 1961)*, II, Beograd: Comitè Yougoslave des études Byzantines 125-137.

Györffy, György (2002): „Pregled dobara grčkog manastira u Svetom Dimitriju na Savi (Sremska Mitrovica) iz XII veka“. y: *Споменица Историјског Архива „Срем“* , 7-64.

Харди, Ђура (2017): „Један прилог питању византијског наслеђа на тлу овостраног Срема (Sirmie Citerior)“ y: ЗРВИ 54, 117–142.

Hardi, Đura (2016): „Cumans and Mongols in the region of Srem in 1241-1242: A discussion on the extent of devastation“.y: *Istraživanja – Journal of historical researches* 27, 84-105.

Харди, Ђура (2019): *Итинерариј Ростислава Михаиловича*. Сремска Митровица – Нови Сад: Архив Срема, Филозофски факултет Нови Сад.

Hardi, Đura (2020) „Nekoliko zapažanja o boravcima Ane, majke češke kraljice Kunigunde, na vladarskom dvoru Přemislavoviča“. y: *Pro pana profesora Libora Jana k životnímu jubilee*, K vydání připravili Bronislav Chocholáč, Jiří Malíř, Lukáš Reitinger a Martin Wihoda, Brno: Matice moravská, 233-250.

Харди, Ђура (2021): „О гробним местима средњовековних владара на тлу Сремске Митровице“. y: *Између Подунавља и Средоземља. Тематски зборник посвећен проф. др Синиши Мишићу поводом његовог 60. рођендана*, ур. К. Митровић - А. Узелац, Пожаревац – Ниш: Народни Музеј, Центра за црквене студије, 207-221.

Ivković, Milka (1957): „Ustanova ″mladog kralja″ u srednjovekovnoj Srbiji“.y: *Историјски гласник*, 3-4, (1957) 59-79.

Jakubovich, Emil (1922-1923): „Kún Erzsébet nőtestvére“.y: *Turul*, 37, 14-27.

Јанковић, Марија. (1985): *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*. Београд: Народна књига – Историјски институт у Београду.

Јечменица, Дејан (2018): *Немањићи другог реда*. Београд: Универзитет у Београду, Филозофски факултет.

Јиречек Константин (1959): „Хришћански елеменат у топографској номенклатури балканских земаља“. y: *Зборник Константина Јиречека* I, ур. М. Динић, Београд: САНУ, 461–528.

Kádár, Tamás (2009): „Egy rejtély es politikai gyilkosság és hátterea XIII. századvégi Magyarországon: Béla macsói és boszniai herceg pályája“. y: *Forráskutatás és történeti segéd tudományok* XVI, 4, 411–429.

Kadar, Tamas (2012.):„Az Árpád-házi uralkodók és az országlásuk idején hercegi címmel tartományi különhatalmat gyakorolt külhoni, fejedelmi származású előkelők, valamint azok családtagjainak elhalálozási és temetkezési adatai 997–1301 között“. y: *Fons*, 19. évf. 1. sz. 57-108.

Калић-Мијушковић, Јованка (1967): *Београд у средњем веку*, Београд: СКЗ.

Калић, Јованка (1971): „Земун у XII веку“. y: ЗРВИ, 13, 27-56.

Калић, Јованка (2009): „Држава и црква у Србији XIII века“. y: ЗРВИ, 46, 129-137.

Kapidžija, Elmedina (2010): „Vjerska politika ’Sremskog kralja’ Dragutina, y: *Historijska traganja*, br. 5, Sarajevo: Institut za istoriju, 187-202.

Koder, Johannes – Hild, Friedrich – Hunger, Herbert (1976): *Tabula imperii byzantini. Hellas und Thessalia*. Bd. 1,Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Komáromi, László (2007): „A bizánci kultúra egyes elemei és közvetítő tényezői a középkori Magyarországon”. y: *Iustum Aequum Salutare* III. 1, 215–228.

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

Коматина, Ивана. (2021): *Краљ Стефан Урош I Велики и његов век*. Београд: Историјски институт.

Коматина, Предраг, Коматина, Ивана (2018): „Византијски и угарски Срем од X до XIII века“. ЗРВИ 55, 141-164

Koszta, László (1994): „ Szerémi pöspökség”. у: Korai magyar történeti lexikon (9-14. század), főszerkesztő Kristó Gyula, Budapest: MTA, 642.

Крстић, Александар (2010а): „*Браничево“.* у: *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља, према писаним изворима*, ред. Синиша Мишић, Београд: Службени гласник, 54-56.

Крстић, Александар (2010б): „*Мачва“.* у: *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља, према писаним изворима*, ред. Синиша Мишић, Београд: Службени гласник, 177–179.

Крстић, Александар (2010ц): „Сремска Митровица*“.* у: *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља, према писаним изворима*, ред. Синиша Мишић, Београд: Службени гласник, 281–284.

Крстић, Александар (2014):*Чланови династија Југоисточне Европе у средњовековној Угарској*. докторска дисертација, Универзитет у Новом Саду.

Krstić, Aleksandar (2016); „The Rival and the Vassal of Charles Robert of Anjou: King Vladislav II Nemanjić“. у: *Banatica*, 26, 33–51.

Madgearu, Alexandru (2013): „Confrontations between Hungary, the Byzantine Empire and Bulgaria for the Belgrade–Vidin Border Region”. у: Transylvanian Review, 22, Supplement 4, 125-133.

Madgearu, Alexandru (2017): *The Asanids The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire (1185–1280)*. Leiden, Boston: Brill.

Makk, Ferenc (1982): „III. Béla és Bizánc.” у: *Századok* , 116, 33-61.

Makk, Ferenc (1989): *The Árpáds and the Comneni. Political relations between Hungary and Byzantium in the 12th century*. Budapest: MTA.

Маринковић, Радмила (1998): „Лик краља Драгутина у Даниловом зборнику“. у: *Рачански зборник*, 3, Бајина Башта: Фондација „Рачанска баштина“, 105-122.

Марјановић-Душанић, Смиља (1997): *Владарска идеологија Немањића*. Београд: Clio.

McDaniel, *G*ordon (1982–1983): „On Hungarian-Serbian relations in the thirteenth century: John Angelos and Queen Jelena“.*Ungarn-Jahrbuch*, 12, 43–50.

McNeal, Edgar H. – Wolff, Robert Lee (1969): „The Fourth Crusade”. у: *A History of the Crusades, The later Crusades, 1189-1311,* Vol. II, Kenneth M. Setton (gen. ed.), Robert Lee Wolff - Harry W. Hazard, (ed.), *Madison, Milwaukee and London*: *University of Wisconsin Press, 153-185.*

Митровић, Катарина, Копривица, Марија (2016): „Београдско-мачванска епископија између православља и католичанства“. у: *Прилози за КЛИФ*, 82, 3-18.

Moravcsik, Gyula (1923): *Szent László leánya és a bizánci Pantokrator monostor*. Budapest-Konstantinápoly: Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet.

Moravcsik, Gyla (1953): *Bizánc és a Magyarság. Budapest: MTA.*

Острогорски, Георгије, (1969): *Историја Византије*. Београд: Просвета.

Острогорски, Георгије (1970): „Успон рода Анђела“. у: Георгије Острогорски, *Из византијксе историје, историографије и просопографије*, (сабрана дела, књига трећа), Београд: Просвета, 325-342.

Pálóczi Horváth, András (1989): Pechenegs, Cumans, Iasians, Steppe peoples in medieval Hungary. Budapest: Hereditas-Corvina, 1989.

Павловић, Леонтије (1965): *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево: Народни музеј.

Petkova, Ilka (1983): „Nordwestbulgarien in der ungarischen Politik der Balkanhalbinsel in 13. Jahrhundert". у: *Bulgarian Historical Review*, 11, 57-65.

Поповић, Даница (1992): *Српски владарски гроб у средњем веку*. Београд: Филозофски факултет у Београду, Институт за историју уметности – Републички завод за заштиту споменика културе Србије – Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Муслимана и Хрвата у Приштини.

Поповић, Даница (1999/2000): „Култ краља Драгутина, монаха Теоктиста". у: ЗРВИ 38, Београд, 309-326.

Поповић, Мирослав (2016): „Стефан Драгутин и римокатоличка црква". у: Баштина: св. 41, Приштина, 77-99.

Поповић, Мирослав М. (2020): *Стефан Драгутин – верска политика и култ, Прилози за биографију*. Баштина Лепосавић: Институт за српску културу Приштина.

Рокаи, Петер (1975): „*Из средњовековне историје Новог Сада".* у: *ЗМСИ* 11, 105-110.

Рокаи, Петар (1980): „О једном наслову Калојана Анђела". *ЗРВИ*, 19, 167-171.

Ружичић, Гојко (1972): „Црквена припадност краља Драгутина", у: *Зборник за историју*, Нови Сад: Матица српска, 85-86.

Senga,Toru (1987): „IV. Béla külpolitikája és IV Ince pápához intézett "tatár – levele"". у: *Századok*, 121, 1-2, 584-612.

Senga, Toru (1988): „Béla királyfi bolgár, halicsi és osztrák hadjárataihoz". у: *Századok* 122, 36-51.

Станојевић, Станоје (1936): „Краљ Драгутин". у: *ГНЧ*, 45, 1-18.

Стојковски, Борис (2009): „Ниш у византијско-угарским односима у XI и XII веку". у: *Ниш и Византија VII*, зборник радова, ур. Миша Ракоција, Ниш: НКЦ, 383-394.

*Стојковски, Борис (2012а): „Сремски бискупи 1229-1534".*у:*Истраживања* 23, 169-175.

Стојковски, Борис (2012б): Црквена историја Срема у средњем веку. Докторска дисертација, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет.

Стојковски, Борис (2019): „Византијски манастири у средњовековној Угарској". у: *Православно монаство*, уред. Драгиша Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије, 115-137.

Борис Стојковски (2020): „Византијска црква и њен утицај у Угарској (10–13.) век". у: *Осам векова аутокефалије Српске Православне Цркве (1219–2019)*: *историјско, богословско и културно наслеђе*, зборник радова, уред. Владислав Пузовић, Владан Таталовић, Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 137-147.

Subotić, Gojko(1998/1999) :„Portret nepoznate bugarske carice" у: *Zograf,* 27, 93–102.

Sweeney, James Ross (1973): „Innocent III. Hungary and the Bulgarian Coronation: A Study in Medieval Papal Diplomacy". у: *Church History*, no 3,42, 320-334.

Tautu, Luigi (1956): „Margherita di Ungheria imperatorice di Bisanzio". у: *Antemurale, Institutum Historicum Polonicum Romae* III, 51-79.

Tăutu, Louis, (1964): „Le conflit entre Johanitsa Asen et Emeric roi de Hongrie (1202–1204), (Contribution a l'etude du probleme du second empire valaque-bulgare)". y: *Studi e testi 233, Mélanges Eugène Tisserant, vol. III, Orient chrétien Deuxième partie*, Citta del Vaticano, 367-393.

Ternovácz, Bálint (2013): „A szerémi latin püspökség alapításának és korai történetének vitás kérdései".y: *Századok* ,147. évf., 2 sz., 457-470.

Тодорова, Сашка (1989): „Дъщерята на Ростислав Михайлович и събитията в България от средата на XIII в.". y: *Исторически преглед*, 2, 52–57.

Узелац Александар (2021): „Марија де Кајо, сестра краљице Јелене" y: *Између Подунавља и Средоземља. Тематски зборник посвећен проф. др Синиши Мишићу поводом његовог 60. рођендана*, ур. К. Митровић – А. Узелац, Пожаревац – Ниш: Народни Музеј, Центра за црквене студије, 187-206.

Van Tricht, Filip (2011): *The Latin Renovatio of Byzantium, The Empire of Constantinople (1204-1228)*. Leiden, Boston: Brill.

Van Tricht, Filip (2020): „Who murdered Archbishop William of Rouen (†1217)?". y: *Jahrbuchder Österreichischen Byzantinistik*, 70, 305-334.

Войтович, Леонтій (2014): *Лев Данилович, князь галицько-волинський (бл. 1225 – бл. 1301)*. Львів:НАНУ.

Wertner, Mór (1892): *Az Árpádok családi története*. Nagy Becskerek: Pleitz Ferenz Pál könyvnyomdája.

Wertner, Mór (1903): „Margit császárné fiai." y: *Századok*, 593–611.

Zsoldos, Attila (2005): *Az Árpádok és asszonyaik, A királynéi intézmény az Árpádok korában*. Budapest: MTA.

Zsoldos, Attila (2007): *Családi ügy, IV Béla és István ifjabb király viszálya az 1260-as években*. Budapest: MTA.

Zsoldos, Attila (2011): *Magyarország világi archontológiája 1000-1301*, Budapest: MTA.

Живојиновић, Мирјана (1976): „Света гора у доба Латинског царства". y: ЗРВИ, 17, 77-92.

Đura Hardi

CHURCH AFFILIATION OF THE LORDS OF LOWER SYRMIA – MACVA IN THE 13TH CENTURY

Lower Syrmia or Mačva was during the 13th century a border country between Hungary and Serbia, i.e. between Hungary, on the one side, and Bulgaria and Bosnia, on the other, inhabited by a mostly Orthodox population, with a strong Byzantine church and civilization heritage. It was here that the Orthodox and Catholic faiths and their church organizations met and intermixed. The land was ruled by representatives of the Hungarian royal house of Árpád, i.e. their close relatives, members of the Angelos and Rurik dynasties, the Cuman ruling family, and, finally, the Nemanjićs. The aim of this work is to determine the church affiliation of the lords of Lower Syrmia or Mačva. As a separate topic, historiography has already extensively inspected the church affiliation and religious politics of a dozen rulers. This paper, however, analyses this issue as a historical process with the intention of identifying common phenomena. The factor that linked the political destinies of these rulers was certainly the symbiosis of culture and religion of the European East and West. As if by an unwritten rule, they were bound to both traditions by their origin or matrimonial ties, and some of them, due to different circumstances, changed their confession during their life. A special manifestation of this religious heterogeneity was expressed in "religiously mixed marriages" in which the princesses from the Árpád dynasty retained their Catholic faith and passed it on to their female children, while the male children were raised in the religion of their fathers, the Orthodox faith. The first in the line of rulers of Lower Syrmia was Margaret – Maria, daughter of Béla III and former Byzantine empress, widow of Isaac II Angelos. Upon her arrival in Byzantium, she was converted to the Orthodox faith as a girl, and after the Fourth Crusade, when she married Boniface of Montferrat, the future Latin ruler of Thessalonica, she converted back to Catholicism (1205). After her return to Hungary (around 1222), as a Catholic, she ruled Lower and Upper Syrmia. Her religious conversions were shared by her son and heir of Syrmia, John (Kaloyan), a scion of the royal families of Angelos and Komnenos. After the Mongol invasion of Mačva, a new denomination which slowly started replacing the old name of Lower Syrmia, it was ruled by the Prince of Galicia Rostislav Mikhailovich and his wife Anna, daughter of King Béla IV. As an exile in Hungary, Rostislav kept his Orthodox faith, while Anna remained a Catholic even after their marriage. His sons symbolically bore the dynastic names of their grandfathers, Mikhail of Chernigov and Béla IV. Mikhail was the elder of the two, Béla was younger. At the beginning of the 1280s, Mačva and neighbouring areas of Bosnia were ruled by Queen Mother Elizabeth the Cuman. By marrying the heir to the throne, Stephen V, she accepted the Catholic faith (1247). She was succeeded by her son-in-law, the former Serbian king Stephen Dragutin and her daughter Catherine (1284). Like Rostislav, Dragutin remained devoted to the Orthodox faith, while Catherine, like her aunt Anna of the house Árpád, was Catholic. The result of this religious mixed marriage was that their male children, like the last in the line of dynasts who ruled Mačva, Vladislav Nemanjić, professed the Orthodox faith, while the female children professed the Catholic faith of their mother. According to the custom of the time, daughters Anna and Catherine were raised in the royal Dominican monastery of the Blessed Virgin Mary on the Island of Rabbits near Buda.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 349-366*
УДК 94(497.11)"12"
929.731 Јелена, српска краљица
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.21

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

КРАЉИЦА ЈЕЛЕНА У УЛОЗИ МАЈКЕ*

Апстракт: *У овом раду пажња је усмерена на приватни и породични живот краљице Јелене, с посебним освртом на њене односе са синовима краљевима – Драгутином и Милутином, ћерком Брњачом, снахама Каталином и Симонидом, унукама Катарином и Маргаритом, као и другим појединцима и мањим групама људи који су је могли доживљавати као мајчинску фигуру. Потенцијално веродостојна реконструкција краљичине личности из улоге мајке извршена је на основу података садржаних у житијима из пера архиепископа Данила Другог, сведочанставима Теодора Метохита и других византијских писаца, повељи за Ратачку опатију, преписци с Апостолском столицом, ктиторским натписима и ликовним представама. Изворни подаци тумачени су у кључу дубинске психологије, архетипова мајке Карла Густава Јунга и трансакционе анализе као теорије о развоју понашања.*

Кључне речи: *краљица Јелена, архиепископ Данило Други, краљ Драгутин, краљ Милутин, принцеза Брњача, мајчинство.*

Аутентична и харизматична личност краљице Јелене утиснула је снажан печат у животе чак тројице српских краљева – супруга Стефана Уроша I (1243–1276) и синова Стефана Драгутина (1276–1282) и Стефана Уроша II Милутина (1282–1321). Осмог фебруара 2014. године навршило се седам векова од упокојења једине *свете краљице* међу Србима, па је то био повод за настанак бројних радова који се баве питањем њеног порекла донедавно сумираног епитетом *Анжујска*, али и њеном *државом*, односима са Апостолском столицом и православним духовницима у Јерусалиму, на Синају, Раиту и Светој Гори, њеним дипломатским активностима, добротворним радом, ктиторским прегнућима, школом за девојке, њеним култом и перцепцијом њеног лика у потоњим вековима.[1] Ктиторка манастира Градац уједно је прва жена у српској повесници о чијем

* Реализацију овог истраживања финансијски је подржало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије у склопу финансирања научноистраживачког рада на Универзитету у Београду – Филозофском факултету (број уговора 451–03–68/2022–14/200163).

1 О краљици Јелени постоји бројна литература. На овом месту доносимо најважније наслове, који су се појавили углавном у протеклих двадесетак година: McDaniel 1982–1983, 43–50; Кандић 2005; Тодић 2006–2007, 59–77; Поповић 2010; Томин 2014; Копривица 2015, 13–26; Алексић 2015, 31–37; Стојковски 2015, 41–48; Поповић 2015, 53–60; Митровић 2015, 65–81; Загарчанин 2015, 85–115; Цветковић–Гаврић 2015, 119–135; Јовић 2015, 171–182; Пејић 2015, 187–196; Тодић 2018, 33–50; Тодић 2019, 3–14; Van Tricht 2020, 1–52; Узелац 2021, 187–206; Порчић 2021a, 31–68; Porčić 2021b, 181–208; Коматина 2021a; Митровић 2022a, 89–95.

животу је написано житије упоредо са животописима српских краљева и архиепископа.[2] Приватни и породични живот краљице Јелене досад је измицао пажњи истраживача из посве разумљивих разлога, пре свега због природе изворних сведочанстава, која изискују посебан методолошки приступ. У једном другом раду пажњу смо усмерили на Јелену као супругу.[3] Намера нам је да овог пута краљичин лик осветлимо из улоге мајке, разматрајући не само њене односе са синовима Драгутином и Милутином, већ и са другим особама, углавном женског пола, за које се може оправдано претпоставити да су је доживљавале као важну мајчинску фигуру. Приликом тумачења изворних вести пошли смо од премиса дубинске психологије[4] и архетипа мајке Карла Густава Јунга[5], као и поставки трансакционе анализе Ерика Берна као теорије о развоју понашања.[6]

Данило на почетку животописа српских владара наглашава да је у обавези да саопшти оно што је чуо од старих људи који *беху сведоци дела њихових* онако како је та казивања разумео.[7] У *Житију краљице Јелене* писац је не само наратор, већ и очевидац, који говори *по истини колико и ја очима мојима видех* и *што ми објавише сведоци живота ове блажене Јелене пре мене*.[8] Данило је рођен око 1270. године.[9] Краљицу је упознао када увелико беше загазила у седму деценију живота. Упркос разлици у годинама, између бањског епископа у пуној животној снази и краљице, чији се живот ближио крају развило се искрено пријатељство, што Данилов исказ недвосмислено потврђује. Присан однос с Јеленом у великој мери је утицао и на његову објективност у приступу главној јунакињи. Такође, треба имати на уму да је Данило о краљици писао пошто је протекло најмање три године од њене смрти. Временска дистанца му је, истина, омогућила да Јеленину личност и живот сагледава целовито, у политичком, друштвеном и породичном контексту, али је проток времена донео и заборављање и несвесно преобликовање сећања, на шта писац није могао да увек вољно утиче. Предочене чињенице треба имати у виду приликом тумачења Данилових навода.[10]

У *Животу благочастивог краља Уроша* Јелена је приказана као достојна супружница човека и владара који је пун врлина, милостив и благодатан, веома образован, посвећен добростању државе, *ревнитељ отачаским законима* и, уз то, *красног изгледа*.[11] Жена *од царскога племена* и *од фрушкога рода* је Богом дарована, богољубива, благочастива и христољубива. Она је одана и послушна супругу с којим је сједињена *по законском предању* да би заједно с њим творила *добра и богољубазна дела* служећи

2 Краљичино житије Данило је писао у време када је био хумски епископ, вероватно 1317. године, пошто је обављено подизање моштију три године након њеног упокојења. О структури, темама, мотивима, поетици и другим књижевним особинама *Житија краљице Јелене* в. Јухас Георгиевска 2013, 27–40; Бојовић 2015, 139–146; Дојчиновић 2015, 151–166.
3 Митровић 2022б (у штампи).
4 Nastović 2015.
5 Jung 2015, 85–116.
6 Bern 2019; Gulding 2007, 24–60.
7 Данило Други 2008, 53.
8 *Исто*, 98.
9 О животу, личности и духовном путу архиепископа Данила Другог (1324–1337), као и о времену у коме је живео и стварао, видети радове у зборнику *Архиепископ Данило II и његово доба* 1991.
10 О особинама Даниловог књижевног стваралаштва в. Мак Данијел 1984, 42–52; Мак Данијел 1991, 217–224; Трифуновић–Витић 2001, 17–25. Такође в. предговор Г. Мак Данијела и Д. Петровића у Данило Други 2008, 7–25, 26–45.
11 Данило Други 2008, 55–56.

Господу.[12] Јелена наставља породичну традицију јер је и бака њеног мужа, *часна и богољубива* Ана, такође *угодна дела творила пред Господом у дому мужа свога* Стефана Немање, коме се *са сваком послушношћу и добром нарави* покоравала.[13] Јелена је темељ идеалног хришћанског брака, чији је задатак да обуздава и каналише нагоне у циљу прокреације, како би се обезбедио континуитет живота и ублажио страх од смрти.[14] Пред крај II века Климент Александријски наглашавао је да брачна заједница живот чини складним, јер духовно зрели хришћанин и хришћанка јесу темељ велике породице и узорног домаћинства, чиме постају *бледа слика божанске промисли*.[15]

У *Житију краљице Јелене* главну јунакињу красе особине као што су самосвест, самосталност у доношењу одлука, зрелост у доживљају и тумачењу животних околности и изазова. За Данила краљица је особа благе нарави, побожна, богољубива и човекољубива, стрпљива у опхођењу, спремна да саслуша саговорника, ослобођена друштвених предрасуда, посвећена бризи о другима. Асертивност је развила захваљујући добром образовању, јер је *познавала све књиге* и била спремна да *одговори свакоме ко је пита*. Истовремено, она је и *оштра речју*, што би могло значити да је комуницирала јасно и директно, чак заповедним тоном.[16] Јелена је аутентична личност, коју одликује проактивни однос према животу, развијена индивидуалност, способност аутодетерминације, тежња ка самоостварењу, изграђен вредносни систем.[17] Данило је оваквом приказује тек после Урошеве смрти, када је, пошто је увелико прешла четрдесету годину, одлучила да се приклони *реду удовица*.[18] Опредељење за доживотну безбрачност озваничила је примањем монашког пострига у Цркви Светог Николе у *славном граду* Скадру. Краљицу је замонашио старац Јов, један од њених омиљених духовника.[19] С монашким велом приказана је у поворци Немањића светитеља у Цркви Светог Ахилија у Ариљу, задужбини краља Драгутина, насликаној 1295–1297. године.[20]

Особине које су Јелену одликовале у оба животна периода утицале су и на њено мајчинство, првенствено на однос према синовима. Јеленину младост и почетак њеног брачног живота обележила је траума губитка прворођеног детета, сина Стефана, коме би у будућности вероватно била намењена улога престолонаследника. Једино сведочанство о његовом животу налази се у Студеници. Реч је о надгробној плочи у поду, поред гробнице славног прадеде Стефана Немање, с избледелим натписом: † *Стефан, син краља Уроша, унук Светога Симона монаха и праунук Светога Симеона*, испод које су пронађени остаци детета које је у тренутку упокојења имало око две године.[21] Траг о болном губитку забележио је владика Данило у Урошевом житију. Наиме, он наводи да

12 *Исто,* 56–57.
13 Стефан Првовенчани 2012, 43.
14 Св. Григорије Ниски је у другој половини IV века истицао да се неумољива смртна претња превазилази рађањем и подизањем деце, чиме се остварује непрекинута нит живота, Браун 2012, 353–372. Пред крај истог века Св. Јован Златоусти сматрао је да је сврха брака да успостави контролу над нагонима, како би се сексуалност, доживљена као необуздана мрачна сила, уподобила захтевима хришћанског друштва, *Исто,* 373–390.
15 *Исто,* 190–207.
16 Данило Други 2008, 100–101.
17 Bojanović 1985, 11–15.
18 О феномену удовишта у ранохришћанским црквама в. Браун 2012, 215–218.
19 Данило Други 2008, 120. Православна Црква Светог Николе налазила се у скадарском Доњем граду, недалеко од градских врата. У Скадарском катастику из 1416/17. године наведена је као: San Nicolo apresso la porta de la cita, Антоновић 2003, 54–55.
20 Војводић 2005, 91–92, 165–166.
21 Јечменица 2018, 93–94 (с прегледом старије литературе).

је краљевски пар стрепео да би могао бити лишен потомства. Супружници су се усрдно молили да добију дете које ће бити по доброти и вољи Божјој и на радост и утеху родитељима. Молитва је услишена и Јелена је на свет донела сина Драгутина, *Богом насађену грану од доброплодна корена*. Сину владарског пара обрадовали су се многи, као и *све државе отачаства овога великог краља Уроша*.[22] Драгутин је рођен око 1250. године, те би Стефаново рођење и смрт требало везати за период 1247–1250.[23] После Стефанове смрти, Јелена и Урош су се збиља могли суочити са страхом пред могућношћу да остану без порода. У том погледу Јелена је много ближа старозаветним узорима с којима је Данило пореди попут Ане, жене Елканове и мајке пророка Самуила, Саре Аврамове, Ане Јоакимове и Јелисавете Захаријине, него што има сличности са Ином, баком свога мужа, која је заједно са Немањом молила *чедо по вољи Твога милосрђа и по провиђењу Твоме божаственом*, које ће испунити отачаство *богољубним Твојим доброверјем*.[24] Ана је већ имала неколико поодрасле деце оба пола када је пожелела да у позним годинама добије још једно дете, док је Јелена била млада и обележена губитком прворођенчета. Ана се могла заветовати на уздржање од брачне постеље пошто њена жеља буде испуњена, док је пред Јеленом стајао задатак да српски двор испуни мушким и женским потомством. Остарела краљица се сасвим извесно сећала давнашњег бола који је у неком тренутку исповедила свом оданом пријатељу владики Данилу, рођеном двадесет година после описаних збивања. Он је потом стварни догађај заоденуо у топос, поучну причу у чијем се средишту налази мотив бездетности и Божје милости – супружници који су се помирили са својим усудом напослетку у позним годинама бивају награђени рођењем детета које је предодређено за велика дела.[25]

Занимљиво је да Данило у Урошевом житију помиње само Драгутина од укупно троје познате Јеленине и Урошеве деце. Кроз однос према много жељеном старијем сину преламају се и односи супружника. Јелена и Урош су се здушно, у међусобном сагласју, посветили одгајању детета – када је био одојче, даривали су га *бањом крштења*, потом су га у дечачком узрасту дали на изучавање *светих и божанствених књига*, што би значило да су му довели добре учитеље, док су га сами *учили сваком богољубљу и добром владању*. Када је Драгутин одрастао, родитељи су одлучили да га ожене *по закону*. Избор је пао на *кћер од царског племена угарскога народа, благочастиву жену, звану Кателину*. Каталина је била унука Беле IV (1235–1270), кћи Стефана V (1270–1272) и сестра Ладислава IV (1272–1290). Њена мајка, краљица Јелисавета, била је кћи куманског поглавице Сејхана. Датум Драгутиновог и Каталининог венчања није познат.[26] Српски и угарски двор су одлуку о венчању младог пара могли донети у време када је Урош I био заробљеник Беле IV, пошто је пропао његов покушај да освоји Мачванску бановину, али и хронолошки невезано за те догађаје. Заједно са Каталином у Србију је стигла и идеја о титули *младог краља*, која је требало да буде додељена Драгутину, јер се угарска принцеза удала за престолонаследника српског трона. У тренутку Каталинине удаје њен отац Стефан био је

22 Данило Други 2008, 57–60.

23 Јечменица 2018, 94; Живковић 2021, 12.

24 Доментијан 2012, 71.

25 О култу Св. Ане у Византији и мотиву бездетности в. Panou 2020.

26 Ранија наука је овај брак везивала за 1268. годину, сматрајући да се тада одиграо неуспешни напад краља Уроша на Мачванску бановину. Ивана Коматина је недавно изнела аргументовану претпоставку да се речени напад одиграо пред крај 1265. или на самом почетку 1266. године, када се у Угарској водио грађански рат између краља Беле IV и његовог сина Стефана. Том приликом српски краљ је заједно са зетом и сином свог ризничара био заробљен, Коматина 2021б, 73–96 (с детаљним прегледом извора и литературе). Каталинин и Драгутинов брак свакако је требало да послужи уређењу односа између суседних држава.

млади краљ. Ове идеје директно су противречиле Урошевом настојању да државу централизује укидањем старих удеоних кнежевина.[27] Владика Данило наводи да је радост снахиног доласка у српски владарски дом била крунисана Урошевим обећањем сину да ће му за живота *даровати свој престо*. Исто обећање Урош је дао и *свату своме, краљу угарскоме*, коме је рекао да жели да га Драгутин наследи као *самодржавни краљ свој српској и поморској земљи*.[28]

Фреска у унутрашњем нартексу десно од царских врата у Цркви Свете Тројице у Сопоћанима приказује склад у породици ктитора краља Уроша I. Пред Богородицом која седи држећи малог Исуса у крилу стоји Урош I са старијим сином Драгутином. Краљ десну руку пружа у правцу Богородице, док је леву руку положио на синовљево раме. Краљ и престолонаследник су одевени у пурпурне дивитисионе с лоросом, а на главама имају полукружне затворене круне. На јужном зиду иза Уроша и Драгутина насликана је Јелена с млађим сином Милутином. Краљица је висока, витка и отменог држања, десну руку пружа у правцу Богородице и Уроша, док је леву спустила на Милутиново раме. Попут супруга, и она је одевена у дивитисион, док на глави има круну куполастог облика. Милутин је одевен у белу тунику и пурпурну хламиду с венцем у облику обруча на глави. Ова фреска је јединствена у српском средњовековном сликарству по томе што приказује краљевску породицу у дубоко интимном тренутку молитвеног обраћања Богомајци.[29]

У складу с топосом о богомдарованом детету, Драгутин је још у младићким данима осећао да је предодређен за дела којима би *испунио недостатке родитеља својих*. Пред њим је стајало отачаство урођено у *блато греховне дубине*, које је желео да приведе *ка разуму Христове љубави*.[30] Усрдно се молио Богу и стрпљиво чекао да отац испуни своје обећање. Као одрасли син три пута је покушао да разговара с оцем о ономе што га је мучило. Урош се према сину понео хладнокрвно и одбијајуће, да би се после извесног времена *великом јарошћу разгневио на њега*. Угарски краљ, такође у улози очинске фигуре, продубљивао је Драгутинову болну фрустрацију, подстичући га на побуну и нудећи му *велику силу народа угарскога и куманскога*.[31] Преплављеност егзистенцијалним страхом – *овај младић видећи да је пред њиме смрт или живот* – нагнала је Драгутина да предузме одлучну акцију, побуни се против оца и војнички га савлада *у земљи званој Гацко*. Син је силом узео очев престо уз помоћ угарских одреда које му је послао шурак Ладислав IV.[32]

У сукобу оца и сина, који је трајао месецима, можда и годинама, упадљиво је одсуство мајчине фигуре. Јелена нестаје са сцене у тренутку Драгутинове женидбе. Појављује се тек када је одметнути син постао *благочастиви и христољубиви и самодржавни све српске и поморске и подунавске и сремске земље краљ Стефан*. Док је свргнути краљ и поражени отац последње дане проводио у Хуму, у друштву оданог пријатеља архиепископа Јоаникија,[33] *жена његова благочастива краљица Јелена* одлучно је ступила пред њиховог сина. Јелена је за Драгутина *чедољубива мати*, према којој не жели да се опходи како је то отац чинио према њему, те је стога *прими с великом чашћу и*

27 Ћирковић 1998, 12–13; Бубало 2016, 191–202; Живковић 2021, 15–20. О удеоним кнежевинама в. Благојевић 2004, 1–20.
28 Данило Други 2008, 60–63.
29 Радојчић 1996, 23.
30 Данило Други 2008, 61.
31 *Исто*, 63–65. Није јасно да ли владика Данило мисли на Стефана V или Ладислава IV. У време писања житија ти догађаји су представљали далеку прошлост.
32 Данило Други 2008, 65.
33 Краљ Урош је умро као монах Симеон 1. маја 1277. године, Бубало 2016, 210; Живковић 2021, 21–25.

славом, и одели јој неки део земље државе своје за пребивање њезино.[34] Реч је о територијама које су чиниле језгро Јеленине *државе*.[35] Премда краљ, Драгутин наступа из улоге послушног сина спремног да мајци преда *сва своја богатства*, како би из њене руке примио само онолико колико она буде желела да му да. Мајчин опроштај и благослов су му преко потребни да би себе утешио.[36] Драгутин је очевидно стрепео од мајчине реакције. Јелена сина назива *господарем* и *љубљеним чедом* и ослобађа га осећаја кривице тиме што му упућује недвосмислену поруку – *то не би од руке снаге твоје, но од Бога, у чијим је рукама све и у кога нема обазирања на лице*. За себе каже – *мени је добро*, јер ју је искушење научило да буде понизна, трпељива и скромна. Драгутин се пред мајком баца на колена и гласно рида изражавајући емоције целим телом.[37] Јелена благонаклоно прихвата његов гест покајања, дарујући му жељени опроштај и благослов. Ипак, саветује га да као владар буде толерантнији, стрпљивији и понизнији него што је то био као син и престолонаследник: *Јер овај наш сујетни живот није живот, но љута смрт. Данас овде, а сутра онде, данас владар, а сутра поданик, данас богат, а сутра ништи, данас судија, а сутра суђен*. После сусрета са сином, Јелена се повлачи у *одељени јој крај*.[38] У Драгутиновом житију мајка се више не појављује. Грех условног оцеубиства заувек се урезао у синовљево биће упркос свим настојањима да себе оправда. Пад са коња и прелом ноге под градом Јелечем Драгутин је тумачио као казну за грех јер *погубих самога себе, подигавши руку на свога родитеља*.[39]

Јелена се с мајчинском љубављу и стрепњом надвијала над синове, *крепке и самодржавне краљеве*. Њене усрдне молитве плод су *болезни материнске*.[40] Краљица-мајка бринула се да њени синови у својој младости не забораве божје законе и стога се молила да буду утврђени у страху Господњем и да у свему што чине извршавају вољу

34 Данило Други 2008, 66.

35 *Држава* краљице Јелене обухватала је Зету, Требиње, поседе у Плаву, Расу и горњем и средњем току реке Ибар. Приморске области краљици је извесно доделио Драгутин, док је неке од поседа у унутрашњости вероватно добила од Милутина, после 1282. године, Копривица 2015, 13–26.

36 Данило Други 2008, 66–67.

37 Перформативни приступ у тумачењу емоција пажњу обраћа на телесне сензације и њихове манифестације, као и на учинак који такав наступ оставља на посматраче. У фокусу интересовања је тело, Rozenvajn–Kristijani 2019, 72.

38 Данило Други 2008, 67–68.

39 *Исто*, 70–71. Када је Милутин постао краљ 1282. године, Драгутин се повукао у *сремску земљу*. Према Данилу, он је преостало време живота провео у покајању, иако није престао да буде владар, ратник и породични човек. Са супругом Каталином договорио се да живе целомудреним животом, уздржавајући се од брачне постеље више од 23 године. Строго је постио, присуствовао дневним богослужењима и свенОћним бдењима, спавао је у постељи-гробници укопаној у земљу и насутој трњем и оштрим камењем, носио је појас од сламе, који му се тако дубоко зарио у тело да га нису могли одвојити ни пошто је преминуо, одевао се у тврду ланену кошуљу, даривао је цркве и манастире у Јерусалиму, Светој земљи, Синају и Раиту, на двору у Дебрцу отворио је радионицу која је израђивала свете сасуде и друге богослужбене предмете, одржавао је епистоларно пријатељство са духовницима, од којих се изреком помиње старац Галактион, који је живео на Јордану, а све у циљу искупљења греха почињеног према оцу, *Исто*, 69–93. О духовним подвизима и покајничком испаштању краља Драгутина још в. Поповић 1999–2000, 309–326. Драгутин је и после 1282. био вешт ратник и способан и амбициозан владар, што баца сумњу на веродостојност Данилових навода. Штавише, Драгутин не само да није могао водити тако строг испоснички живот с обзиром на посведочену виталност, већ се по свој прилици и посве опоравио од повреде задобијене падом с коња.

40 Данило Други 2008, 108–109.

Божју. Непрекидно их је подсећала да су *пород и васпитање хришћанске вере и народа благовернога*, опомињући их да су одговорни према отачаству, народу и себи самима.[41] Учила их је да не треба толико да стрепе од напада *иноплемених народа* колико од међусобица и неслоге – *А ви љубављу срца држите се сами, имајући једномислену вољу у телу, по пророку који хвали братску љубав и говори: „Колико је добро и красно да браћа живе заједно"* (Псалм 133, 1).[42] Молила се Пресветој Богородици да њихове војнике заштити од напада иноплеменика.[43] Саветовала им је да се брину о душекорисним подвизима, подсећајући их на свевремену истину да човек углавном пре неће него што збиља не може да изврши оно што живот од њега тражи – *Можете, осим ако нећете*.[44] Водећи се поукама *Књиге проповједникове* (4, 9–10) непрекидно им је говорила о потреби да наступају сложно и да се ослањају један на другога – *Боље је два него један, а једном је тешко*. Брат који се ослања на брата је *као тврд и висок град*, тешко освојив и готово нерањив, док је брат који се одрекао брата налик птици која је напустила гнездо и тако постала лак плен птичарима и ловцима.[45] Остарелој Јелени било је важно да *гледајући ваше добро исправљање, проводим свој живот у весељу срца радујући се душом*.[46] Према Данилу, синови *у сласт и са страхом примаху речи и поуке своје блажене матере Јелене*.[47] У реалности односи *благочастивих краљева* Драгутина и Милутина били су оптерећени међусобним неповерењем, неразумевањем и притајеним непријатељством, што је напослетку довело до рата који је обележио прву деценију XIV века.[48] Према мишљењу Владе Станковића, Милутинова и Драгутинова владавина, упркос бројним искушењима, ипак носи печат заједништва, у чему је велики удео имала и њихова мајка.[49]

Дух заједништва огледа се и у појединим ктиторским подухватима овенчаним натписима и повељама мајке и синова. Краљичин натпис из 1290. године, који је столећима красио западни портал манастирске цркве бенедиктинске опатије Светих Срђа и Вакха на Бојани, гласи: *Сети се Господе слушкиње твоје Јелене, краљице Србије, Диоклије, Албаније, Хума, Далмације и Поморја, која је заједно са синовима својим краљевима Урошем и Стефаном изнова подигла и довршила цркву ову у част блажених мученика Сергија и Вакха. Лета Господњег 1290*.[50] Тридесетак година касније краљ Милутин је обновио Цркву Светих Срђа и Вакха, која је у међувремену вероватно страдала у некој природној непогоди, услед земљотреса или у бујичним поплавама. У натпису о обнови, датованом 1318. годином, *Magnificus dominus Urosius Dei gratia Rasie*

41 *Исто,* 109.
42 *Исто,* 110.
43 *Исто,* 115.
44 *Исто*, 110. Према становишту трансакционе анализе „*Ne mogu* je, kao i *pokušaću*, zamena za *neću* [...] Kada govorimo o menjanju načina na koji mislimo, osećamo ili se ponašamo, postoji veoma mali broj onoga što zaista ne možemo da uradimo. Međutim, ako smo uvereni da *ne možete* ono što u stvari *nećete*, onda postoji mnogo toga što *ne možete*", Gulding 2007, 108.
45 Данило Други 2008, 110–111.
46 *Исто,* 109.
47 *Исто*, 111. Уп. Vukovich 2013, 245–261. О мотиву братољубља у *Житију краљице Јелене* в. Бојовић 2015, 142–144, такође и Vukovich 2013, 254–256.
48 О династичком сукобу краљева Драгутина и Милутина в. Живковић 2021, 63–106 (са старијом литературом).
49 Станковић 2022, 111.
50 † Memento Domine famulae tue / Helene, regine Servie, Dyoclie, / Albanie, Chulmie, Dalmacie et / Maritime regionis / que una cum filiis suis regibus / Urosio et Stephano edificavit / de novo istam ecclesiam ad honorem / beatorum martirum Sergii et / Bachi et ad finem usque complevit. / Anno Domini M. C. C. L. X. X. X. X, *Писци средњовековног латинитета* 1996, 171–172.

rex illustris с поносом истиче да је *рођен од величанственог краља Уроша и госпође Јелене краљице*.[51] У повељи за Свету Марију Ратачку, издатој у Котору 15. марта 1306. године, краљ Милутин заједно са сином Стефаном древној бенедиктинској опатији потврђује поседе Дубоица, Збурино, Братош, Топлиш, Шаптин и Спилан с међама *како је имала госпођа мајка ми краљица Јелена, и (како) је она дала и записала*.[52] Сматра се да је краљица Јелена Ратачку опатију обдарила 1288. године.[53] Напослетку, Данило у Милутиновом житију наводи да је краљ одлуку о подизању Цркве Светог Стефана *у месту званом Бањска* донео у договору *са светом и блаженом матером својом још за живота, монахињом Јеленом*, као и са братом краљем Стефаном и архиепископом Савом III. Истина, идеју о подизању задужбине која ће бити место његовог вечног починка добио је угледајући се на *прародитеља светог оца Симеона*, али је конкретна акција уследила тек пошто се и мајка сагласила. Краљица Јелена и архиепископ Сава III ипак нису дочекали завршетак радова којима је руководио *свеосвећени епископ кир Данило*.[54]

Краљевска породица, мајка Јелена и синови Драгутин и Милутин, даривали су и римокатоличке цркве у Италији. Тако су Цркви Светог Николе у Барију поклонили икону на којој је било представљено монументално попрсје патрона испод кога су клечали дародавци – краљица мајка у средини, краљ Драгутин с леве и краљ Милутин с десне стране. Изнад Јеленине главе стајао је натпис: *Сети се Господе слушкиње твоје Јелене, по милости Божјој краљице Србије, супруге великог краља Уроша, мајке Уроша и Стефана горенаведених краљева, која је ову икону наручила у част Св. Николе*. Изнад Драгутина стајало је: † *Краљ Стефан син Уроша краља Србије*, а изнад Милутина: † *Краљ Урош син Уроша краља Србије*. Икона је била изгубљена још средином XIX века, када је Светог Николу у Барију походио Иван Кукуљевић Сакцински. Њен опис сачуван је у делу језуите Антонија Беатила *Historia della vita, miracoli, translatione e gloria dell'illustrissimo confessore di Christo, San Nicolo il Magno, Arcivescovo di Mira, patrono e protettore della città di Bari* из 1620. године.[55] Краљица је заједно са синовима Апостолској столици поклонила икону Светих апостола Петра и Павла. Испод допојасних фигура светитеља које Христос благосиља насликани су српски краљеви у владарском орнату. Они стоје уздигнутих руку у молитвеном ставу. Између њих налази се мајка Јелена, одевена у монашку ризу, која прима благослов од епископа Римске цркве. Сцена благосиљања краљице уоквирена је луком. Постоје мишљења да је непознати епископ папа Никола IV. Међутим, по свему судећи, реч је о Св. Николи.[56]

У Риму се знало да Јелена има велики утицај на своје синове. Надахнут идејама Лионске уније и властитим универзалистичким стремљењима, с добром дозом месијанског комплекса, папа Никола IV (22. фебруар 1288 – 4. април 1292) из Реате се 23. јула 1288. обратио Милутину, позивајући га да заједно са својим народом приступи Римској цркви, јер *једна је вера изван које нико не може бити спасен и без које је немогуће угодити Богу*. Фрањевац на престолу Св. Петра је по сабраћи Марину и Кипријану српском краљу послао *fides catholica*, односно римско *Вјерују*.[57] Двадесетак дана касније, 10. августа, папа је писао *веома драгој кћери у Христу Јелени, краљици Срба*,[58]

51 *Исто*, 176–177. О натписима са Светог Срђа на Бојани још в. Erdeljan 2017, 97–111.
52 Марјановић Душанић 2002, 15, 17.
53 Mitrović 2021, 89–90.
54 Данило Други 2008, 175–176.
55 Миљковић 2007, 277–279.
56 Mihajlović Shipley 2020, 91–117.
57 Theiner 1859, 360–361 (№ 581).
58 *Carissime in Christo filie Elene Regine Sclavorum* не треба схватати као израз посебне наклоности коју је Никола IV гајио лично према краљици Јелени. У папским документима

обавестивши је да је у Србију послао мисионаре, фрањевце Марина и Кипријана, с римским текстом исповедања вере, као и да се претходно обратио *узвишеним мужевима Стефану и Урошу, славним краљевима Срба*. Никола IV је од краљице очекивао да убеди синове, *плод своје утробе*, да се приклоне његовим идејама, називајући је *блаженом међу женама које ће се удостојити да их Бог таквима назове*.[59] Када је исти папа краља Драгутина, његову земљу и поседе ставио под заштиту Св. Петра 15. марта 1291. године, о томе је обавестио и његову мајку Јелену.[60] Папа је исто учинио и када је Драгутину упутио двојицу фрањеваца са задатком да раде на искорењивању јереси у деловима Босне који су били под његовом влашћу.[61] Краљица Јелена је гајила добре односе са Римском црквом, фрањевац Никола из Вошице био је њен исповедник, док су двојица папа, Бенедикт XI и Климент V, њену личност и поседе ставили под заштиту Св. Петра.[62] Међутим, било би погрешно у томе видети главни разлог због кога је Апостолска столица тражила њено посредовање у односима са српским двором. На Курији се напросто знало да је утицај краљице-мајке у Србији велики независно од њених веза с римокатоличким прелатима и црквеним структурама.[63]

Краљица Јелена се упокојила 8. фебруара 1314. године на двору у Брњацима. Пошто је примила последњу причест из руке свог духовника, рашког епископа Павла, изговарајући молитву благодарности Господу поменула је и синове, у том тренутку још увек у завади: *А слуге твоје и синове моје утврди у твојој љубави да ти чистим срцем узашиљу дужну хвалу*. Крај краљичиног одра бдио је и њен верни пријатељ бањски епископ Данило. Тело је пренето у њену задужбину, манастир Градац, где су, поред Павла и Данила, били присутни још неки епископи и већи број игумана. Стигао је и архиепископ Сава III, који је требало да служи заупокојену литургију. Зима је била веома хладна, а с погребом се одуговлачило јер се очекивао Милутинов долазак. Краљ је упркос *узмућењу ваздуха* у пратњи властеле стигао у Градац. Жалост за преминулом мајком изражавао је телесним гестовима као што су ридање, чупање косе, ударање у груди, надвијање над покојничино тело, што је оставило снажан утисак на присутне. Скрхан болом, Милутин је над мајчиним телом изрекао тужбалицу, поменувши све њене подвиге због којих је Бог већ прославио као блажену. У општа места уткана су и дубоко интимна сећања и осећања. Син се мајци захваљује на трудовима које је поднела да би га донела на свет, на васпитању које му је пружила, на разумним и мудрим саветима које му је давала, на молитвама којима је испраћала његове ратничке подухвате и снажила државу. Изрази *јер Богу угодним ти молитвама помажеш нама у ратовима* и *јер се твојим молитвама утврђују државе благоверних краљева српске земље* алудирају на Драгутина, који није успео да по веома хладном времену *од сремске земље* благовремено стигне у Градац. Кајући се због поступака који су мајку дубоко жалостили, Милутин је њено тело на рукама пренео до гробнице, у коју ју је положио уз помоћ *преосвећеног архиепископа Саве и са сабором*

инскрипција (адреса) када је реч о владаркама и другим угледним хришћанкама гласи: *Dilecta in Christo filia, Вољеној у Христу кћери*, Frenz 2008, 40. Ипак, сачувани део преписке Николе IV и Јелене потврђује да је између њих постојао однос поверења, што се огледа пре свега у чињеници да је папа српској краљици 23. марта 1291. поверио задатак да посредује у преговорима са бугарским царем Георгијем Тертером и трновским патријархом Јоакимом III око успостављања уније, Theiner 1859, 375–376 (№ 607). Истог дана Никола IV се обратио Георгију Тертеру и патријарху Јоакиму, *Исто*, 376 (№ 608), 376–377 (№ 609).

59 Theiner 1859, 359–360 (№ 580).

60 *Исто,* 375 (№ 605).

61 *Исто,* 377–378 (№ 610).

62 *Исто*, 375 (№ 606), 407–408 (№ 648), 414–415 (№ 661).

63 О преписци краљице Јелене и њених синова с папама в. Поповић 2010, 81–86.

свеосвећених епископа и игумана, који су појали *псалме и божанствене песме*. Када су се присутни разишли, Данило је извесно време остао у Градцу, где је дочекао Драгутинове посланике. Старији син је дошао тек *када је прошло неко време*. Попут брата, и он је над мајчиним гробом *учинио велики плач и ридање*. Пошто се извесно време задржао у Градцу, поклонио се Богородичиној икони, која је очито сматрана чудотворном, и мајчином гробу и уделио милостињу братији и потребитима, заједно са својом пратњом запутио се у Пауне, на Милутинов двор, где су се браћа под снажним утиском ненадокнадивог губитка напослетку помирила.[64]

Чак и када се речи владике Данила очисте од општих места и тенденциозних порука, стиче се утисак да је одлазак мајке, која је истовремено негујућа и критикујућа, заштитнички настројена, али и веома строга, спремна да саслуша и охрабри саветом и молитвама, као и да пружи конкретну помоћ кад је то било потребно, браћу дубоко потресао. Јелена је свој мајчински ауторитет у односу на синове градила на друштвено пожељним особинама, као што су легитимно племенито порекло, добра владавина, мудрост, праведност. Томе су сасвим извесно допринеле и јаке породичне и дипломатске везе с Угарском, Напуљском краљевином и Апостолском столицом.[65] Премда Јелена није била у крвном сродству са Св. Симеоном, владика Данило је алегоријски и симболично повезује са славним претком њеног мужа и синова, истакавши да је она *светилник дарован отачаству*, баш као што је то био и родоначелник светородне династије, заједно са својим најмлађим сином Св. Савом, првим архиепископом српске аутокефалне цркве.[66]

Поред тројице посведочених синова, краљица Јелена имала је и кћер Брњачу (Брнчу, Прнчу), о чијем животу постоје противречни подаци. Миодраг Пурковић је сматрао да се она никада није удавала, будући да је њен лик насликан на лозама Немањића.[67] У *Троношком летопису* из XVIII века забележено је предање по коме се Урошева и Јеленина кћи такође није удавала, што је многе навело на закључак да је принцеза била сахрањена у манастиру Градац, мајчиној задужбини, и то у гробници прислоњеној уз северни зид Благовештенске цркве, преко пута двојне гробнице намењене њеним родитељима. Међутим, приликом отварања поменуте гробнице, није се наишло на трагове сахрањивања. Бранислав Тодић је темељно проучио остатке тешко оштећеног живописа на северном зиду цркве и дошао до закључка да је та гробница била намењена архиепископу Јоаникију, који је умро у Пилоту 27. априла или 28. маја 1279. године, да би крајем јануара или у фебруару 1282. његово тело било пренето у Сопоћане.[68] Сматра се да је Брњачин лик сачуван на фресци на северном зиду унутрашње припрате Цркве Свете Тројице манастира Сопоћани, која приказује смрт краљице Ане Дандоло. Принцеза стоји изнад одра своје баке, с отвореном круном на глави, у друштву браће Драгутина и Милутина.[69] Постоје назнаке да се принцеза Брњача удала за дужда Лоренца Тјепола (23. јул 1268. – 15. август 1275). Познато је да је Лоренцо Тјеполи био удовац када се оженио пуно млађом невестом, која је дошла са Балкана и у мираз му донела простране поседе са замковима недалеко од Цариграда. Брњачин мираз чинила су имања која је могла да наследи само преко мајке, унуке византијског цара Исака II Анђела и латинских царева

64 Данило Други 2008, 122–129.
65 Vukovich 2013, 251.
66 Vukovich 2013, 256–258; Јовић 2015, 171.
67 Пурковић 1956, 30.
68 Тодић 2006–2007, 61, 70–72.
69 Радојчић 1996, 24. Бојан Миљковић је мишљења да на поменутој фресци Брњача уопште није приказана. Између принчева Драгутина и Милутина стоји њихова мајка Јелена, док је женска особа која клечи крај покојничиног одра њена претпостављена кћи, а не снаха краљица Јелена, Миљковић 2020, 162–164.

Петра II де Куртенеа и Балдуина II. Хроничари су забележили да је млада дуждевица, коју су у Венецији звали Маркезина (Marchesina), била толико омиљена међу житељима лагуне да је на једној играћој карти био нацртан њен лик. После смрти супруга, наставила је да живи у Венецији.[70]

Јелена се појављује у улози мајке и када је реч о њеним снахама, Драгутиновој супрузи Каталини и Милутиновим женама – тесалијској принцези, кћери севастократора Јована Анђела, која се можда звала Јелена, Ани Тертер, кћери бугарског цара Георгија I Тертера, Јелисавети Арпад, рођеној сестри краљице Каталине, и византијској принцези Симониди.[71] Јелена је готово извесно утицала на избор Драгутинове невесте. Бела IV и Јелена имали су истог претка – краља Белу III (1173–1196). Бела IV био је син краља Андрије II (1205–1235), млађег сина Беле III. Јеленин отац Јован (Калојан) Анђео, војвода Срема, такође је био унук Беле III од ћерке Маргарете, удате за византијског цара Исака II Анђела (1185–1195).[72] Свекрву Јелену и снаху Каталину повезивало је не само блиско сродство, већ и сличан културни миље из кога су потекле. Иако нема података о њиховим односима, врло је вероватно да је Јелена веома утицала на Каталину, и то не само првих година по њеном доласку у Србију, када су делиле исти животни простор, већ и много касније, када је Каталина живела на дворовима у Дебрцу и Београду, а Јелена углавном боравила у приморским областима своје *државе*. Истина, Георгије Пахимер у извештају из око 1269. године о преговорима вођеним ради закључења брака између византијске принцезе Ане, кћери Михаила VIII Палеолога, и принца Милутина, не помиње мајку Јелену, већ само оца Уроша. Српски краљ је пренераженим византијским посланицима, хартофилаксу Веку и трајанопољском митрополиту Кондумну, који су покушали да му објасне да *царски ред* налаже да у пратњи византијске принцезе буду евнуси, руком показао на скромно одевену младу жену која је седела у углу дворане заокупљена предивом и додао: *Тако се ми односимо према невестама*.[73] Поменута невеста била је по свој прилици Каталина.

Није познато како се Јелена односила према прве три Милутинове супруге, али се поуздано зна да се опирала његовом браку с петогодишњом Симонидом, ћерком Андроника II.[74] Теодор Метохит, главни посредник у преговорима између византијског цара и српског краља у зиму и рано пролеће 1299. године, сведочи да је византијској страни било веома важно да се краљица Јелена званично сагласи са уговором о Симонидиној удаји. Он је из Солуна више пута ишао да се састане с краљем Милутином. Први пут су се срели у неком малом месту на граници, где га је Милутин пријатељски дочекао и лепо угостио. Византијска страна захтевала је да цару Андронику буду предати српски таоци и краљева супруга Ана Тертер, као и да краљица Јелена положи заклетву на женидбени уговор и присуствује свадбеним свечаностима. Милутин је одбио да преда таоце уколико на његов двор у истом својству не буде послато неколико угледних Византинаца. На помен своје мајке, краљ се изговарао тиме да она неће моћи да присуствује венчању, јер се налази *усред беспућа и планина толико високих да досежу од*

70 Da Mosto 2003, 91, 92; Спремић 2014, 22.

71 О Милутиновим браковима в. Узелац 2014, 29–46.

72 McDaniel 1982–1983, 43–50; *Ист. Мађара* 2002, 58, 60, 68–69; Стојковски 2015, 44; Узелац 2021, 189–190, 202.

73 Виз. извори VI (1986), 26.

74 Када говори о отпору цариградског патријарха Јована царевим плановима да Симониду уда за више пута жењеног 45-годишњег Милутина, Георгије Пахимер помиње да је краљева мајка од раније била уважавана због свог држања према Тертеровој кћери, с чиме је био сагласан и патријарх, *Исто*, 53. На основу овог неодређеног исказа није могуће извести никакав закључак о односима краљица Јелене и Ане Тертер.

земље до неба. Пошто је зима 1298–1299. била веома оштра и са пуно снега, није било *никакве силе* помоћу које би се остарела краљица пребацила до Вардара, јер је то изискивало *много дана пута*.[75] Високе и непроходне планине једнако чине пејзаж Зете, Требиња и Рашке у горњем току Ибра, па је тешко установити у ком делу своје *државе* је краљица тада боравила. Пошто је из Цариграда добио нова упутства, Теодор Метохит је одустао од захтева да краљица-мајка положи заклетву, али под условом да то неизоставно учини пошто венчање буде обављено.[76] Попут Апостолске столице, и византијски цар, и његове дипломате били су добро обавештени о угледу који је Јелена уживала у српској држави и утицају који је имала на млађег сина. Очигледно је да је краљичин отпор Милутиновом и Симонидином браку био несаломив, барем у првом тренутку. Јелена је стала на Драгутинову страну, бранећи одредбе дежевског споразума, а шире гледано и очување јаких веза с Угарском. Милутин је односе с угарским двором нарушио када је отпустио Јелисавету Арпад, с којом је имао две кћери, Царицу и Ану-Неду. Милутин је легитимизовао освајања византијских области које су му признате као мираз уз Симонидину руку. Владао је великом државом и уз то уживао подршку византијског цара. Појавом Симониде, односи међу браћом достигли су тачку усијања, после чега је било тешко избећи рат.[77]

Није познато како су се односи између свекрве и најмлађе снахе даље развијали, али су се управо на Симонидин подстицај браћа измирила, и то кроз одавање поште преминулој мајци. Данило бележи да је Симонида недуго после Јеленине смрти, док су браћа још увек била у завади, затражила од Милутина допуштење да посети Каталину. Као разлог навела је потребу да *и ми учинимо дужну љубав међу собом, као и ти са вазљубљеним ти братом*. Милутин је њену молбу здушно прихватио. Убрзо је млада краљица отпремљена Драгутину и Каталини у Београд с великом пратњом. Гиздава поворка у раскошним одорама ходила је кроз области под Милутиновом и Драгутиновом влашћу изазивајући дивљење и страхопоштовање. Драгутин и Каталина су у Симонидину част приредили велико весеље. Симонида се у саборном храму поклонила пред чудотворном Богородичином иконом. Предложила је да она и Каталина заједно посете манастир Градац и одају почаст преминулој свекрви. Снахе су Јелену достојанствено оплакале и на њен гроб положиле златне плоче, док су игумана и братију богато даривале.[78] Неколико дана су провеле у манастиру и *ту се утешише духовно и телесно*. Потом су се запутиле на Милутинов двор. Милутин и Симонида су Каталини узвратили гостопримство и с многим даровима је испратили кући.[79]

Краљица Јелена се благонаклоно и заштитнички односила и према неким од својих унука, којих је било укупно шест. Драгутин и Каталина су имали четири кћери. Најстарија, Јелисавета, удала се 1284. године за Стјепана I Котромана, сина бана Пријезде, који је и сам био босански бан у раздобљу од око 1290. до око 1310. године. Баница Јелисавета је мајка потоњег бана Стјепана II Котроманића (1322–1353). Умрла је око 1330. године. Драгутинова и Каталинина друга кћи звала се Урша или Урсула. Најпре је извесно време била опатица у Манастиру Свете Марије на Маргаритином острву подно Будима, из кога је изведена пре маја 1288, да би се у јулу наредне, 1289. године, удала за

75 Виз. извори VI (1986), 124.

76 *Исто*, 127. О преговорима око Симонидине удаје в. Ласкарис 1926, 55–68. Милутин и Симонида су се венчали у априлу 1299. године, мало после Васкрса.

77 О томе в. Живковић 2021, 63–67 (с прегледом литературе).

78 Златне плоче положене на поклопац саркофага могле су садржати епитаф, Пејић 2015, 190–192.

79 Данило Други 2008, 129–131.

брибирског кнеза Павла I Шубића, хрватско-далматинског (1274–1312) и босанског (1299–1302) бана. У једном дубровачком документу од 23. јуна 1310. године стоји да је српска краљица Јелена својим унукама доминиканкама, сестрама Катарини и Маргарити, које су живеле у Манастиру Свете Марије на Маргаритином острву, оставила 23 литре сребра. Сребро је на одредиште требало да буде достављено уз помоћ которског кнеза, једног доминиканца из Котора и Дубровчана, који су посредством Александра, приора доминиканског манастира у Задру, краљичину заповест извршили. Поменуте монахиње биле су Драгутинове и Каталинине млађе кћери, о којима се њихова бака ако не стално, онда свакако повремено старала.[80] Није познато какав је однос Јелена имала са Царицом и Аном, Милутиновим кћерима из брака с Јелисаветом Арпад. Ана се касније удала за Михаила III Шишмана Асена, бугарског цара, док се Царица вероватно није удавала.

Краљица је мајчинску бригу показивала и према *удовицама и сиротима и ништима*, и свима који су због ниског порекла, сиромаштва, болести или из неког другог разлога живели на друштвеним маргинама. Дуго се веровало да је управо краљица Јелена основала прву женску школу међу Србима. Спекулисало се и да се та школа налазила при њеном двору у Брњацима. Наиме, краљица *заповеди у целој својој области сабирати кћери сиротих родитеља, и њих хранећи у своме дому, обучаваше сваком добром реду и ручном раду, који приличи за женски пол. А када су одрасле, удаваше их за мужеве да иду у своје куће, обдарујући их сваким богатством, а на место њих узимала је друге девојке као и прве*.[81] Ове речи упућују на закључак да је краљица преузимала улогу мајке у животима бројних девојка, од којих су многе вероватно рано изгубиле биолошке родитеље, да се старала о њиховим духовним, емотивним и телесним потребама, да их је васпитавала и образовала, проналазила им одговарајуће супружнике и с миразом их испраћала у живот, како би засновале властите породице и домаћинства. Недавно је Бранислав Тодић установио да се податак о краљичиној школи налази само у најмлађем препису њеног *Житија* из 1780. године, који је по свој прилици начинио хиландарски проигуман Тимотеј Јовановић. Он је идеју преузео из дела Захарија Орфелина посвећеног руском цару Петру Великом, које је објављено у Венецији 1772. године код Димитрија Теодосија. Даровитом преписивачу заправо је као узор послужио лик просвећене руске царице Катарине Велике (1762–1796), која се заиста залагала за отварање женских школа у којима би уточиште проналазиле и *сироте девојке*.[82] Поред *славних*, сабору који се око умируће краљице окупио у Брњацима присуствовали су *и ништи и страни, хроми и слепи*, којима је краљица била хранитељка и узданица.[83]

Јелена се мајчински односила како према братству, тако и према градитељима своје задужбине – манастира Градац. Настојала је да неимари и уметници, који су на велико градилиште на обронцима Голије позвани из разних крајева српске државе, буду долично награђени за свој труд, нахрањени и прикладно смештени.[84] Да се краљица старала и о њиховим духовним потребама сведочи то што је у оквиру манастирског комплекса најпре подигнута Црква Светог Николе, једнобродна грађевина скромних димензија с апсидом правоугаоног облика, оријентисана неправилно у правцу југоисток–северозапад. Она веома подсећа на цркве проповедничких редова, које су пред крај XIII века грађене у медитеранским областима. У Светом Николи се првобитно служило по римском обреду, јер је међу мајсторима био и велики број римокатолика родом из

80 Динић 1964, 239–242.
81 Данило Други 2008, 107–108.
82 Тодић 2019, 3–14.
83 Данило Други 2008, 123. О мотиву човекољубља у Јеленином *Житију* в. Бојовић 2015, 142.
84 Данило Други 2008, 113–114.

Поморја.[85] Главна манастирска црква освећена је на Благовести, а краљица је учинила све да монашка обитељ, одабрана по њеној вољи, буде достојно збринута – написано је манастирско правило, обнародоване су хрисовуље с њеним потписом, којим је манастир стекао приходе и *села многа*, набављен је скупоцен црквени мобилијар и основана библиотека. Краљица је игуману, братији и *начелницима ђаконима* саветовала да у себи негују богобојажљивост, да се клоне гордости и својеглавости, да не буду себични и шкрти, већ да оно што имају деле с потребитима, јер *Бог, богат у милости, вратиће стострукo опет на своје место*, да избегавају ленчарење, предуго спавање, блудне помисли, да се међусобно не варају и не проклињу, као и да се придржавају завета послушности и да одговоре на питања која их заокупљају проналазе у *божанственим књигама*. Своју беседу краљица завршава саветом: *Зато не заборављајте поука речи мојих, да вам добро буде*.[86]

Извори

Виз. извори VI (1986): *Византијски извори за историју народа Југославије VI*, Београд: Византолошки институт САНУ.

Данило Други (2008): *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, прир. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд: Просвета.

Доментијан (2012): *Житије Светога Саве*, Десет векова српске књижевности, књ. 2, Нови Сад: Издавачи центар Матице српске, 69–189.

Марјановић Душанић, Смиља (2002): *Повеља краља Милутина опатији Св. Марије Ратачке*, Стари српски архив 1, 13–29.

Писци средњовековног латинитета (1996): Књижевност Црне Горе од XII до XV века, књ. 1, прир. Д. Синдик, Г. Томовић, Цетиње: Обод.

Стефан Првовенчани (2012): *Житије Светога Симеона*, Десет векова српске књижевности, књ. 2, Нови Сад: Издавачи центар Матице српске, 39–67.

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

Литература

Алексић, Владимир (2015): *Краљица Јелена и српски владарски поменици*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка. Тематски зборник радова посвећених краљици Јелени, ур. К. Митровић, Брвеник: Манастир Градац, 31–37.

Антоновић, Милош (2003): *Град и жупа у Зетском приморју и северној Албанији у XIV и XV веку*, Београд: Историјски институт.

Архиепископ Данило II (1991): *Архиепископ Данило II и његово доба*. Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, ур. В. Ђурић, Београд: САНУ.

Bern, Erik (2019): *Transakciona analiza u psihoterapiji: priručnik principa transakcione analize*, Beograd: Kosmos izdavaštvo; Podgorica: Nova knjiga.

Благојевић, Милош (2004): *Српске удеоне кнежевине*, у: Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Bojanović, Rade (1985): *Autentična i neautentična ličnost*, Beograd: Prosveta.

85 Јелена велика краљица 2014, 24.
86 Данило Други 2008, 116–118.

Бојовић, Драгиша (2015): *Теологија љубави у „Житију краљице Јелене”*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка, 139–146.

Браун, Питер (2012): *Тело и друштво. Мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, Београд: Clio.

Бубало, Ђорђе (2016): *Српска земља и поморска у доба владавине Немањића. Књига 1 Од сабора у Расу до Сабора у Дежеву*, Београд: Филип Вишњић.

Van Tricht, Filip (2020): *Latin Emperors and Serbian Queens: Anna and Helena. Genealogical and Geopolitical Explorations in the Post–1204 Byzantine World*, Frankokratia 1, 1–52.

Војводић, Драган (2005): *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија у Ариљу*, Београд: Стубови културе.

Vukovich, Alexandra (2013): *Motherhood as Authority in the 'Life of Queen Helen' by Archbishop Daniel II*, in: Authorities in the Middle Ages. Influence, Legitimacy and Power in Medieval Society, eds. S. Kangas, M. Korpiola, T. Ainonen, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 249–269.

Gulding, Meri Meklur – Robert L. Gulding (2007): *Promeniti život. Terapija novom odlukom*, Novi Sad: Psihopolis institut.

Da Mosto, Andrea (2003): *I dogi di Venezia*, Firenze – Milano: Giunti Editore.

Динић, Михаило (1964): *Кћери краља Драгутина. Из наше раније прошлости III*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 30 3–4, 235–246.

Дојчиновић, Данијел (2015): *Хагиографичност Житија краљице Јелене*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка, 151–166.

Erdeljan, Jelena (2017): *Two inscriptions from the church of Sts Sergius and Bacchus near Schodër and the question of text and image as workers of identify in medieval Serbia*, Текстове – надписи – образи 2016/ т. I – Старо изкуство, София, 97–111.

Живковић, Војислав (2021): *Српски краљеви Драгутин и Милутин. Проблем наслеђа српског престола крајем 13. и почетком 14. века*, Ниш: Центар за црквене студије; Врање: Преподобни Јустин Ћелијски и Врањски.

Загарчанин, Младен (2015): *Манастир Ратац и краљица Јелена*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка, 85–115.

Ист. Мађара (2002): *Историја Мађара*, П. Рокаи, З. Ђере, Т. Пал, А. Касаш, Београд: Clio.

Јелена велика краљица (2014): *Јелена велика краљица 1314. Седам векова од смрти краљице Јелене 2014*, ур. Т. Михаиловић, С. Новчић, Краљево: Народни музеј.

Јовић, Растко (2015): *Краљица Јелена: светитељство Истока и Запада*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка, 171–182.

Jung, Karl Gustav (2015): *Psihološki aspekti arhetipa majke*, u: Arhetipovi i kolektivno nesvesno, Podgorica: Narodna knjiga; Beograd: Miba books, 85–116.

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

Кандић, Оливера (2005): *Градац: историја и архитектура манастира*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Коматина, Ивана (2021а): *Краљ Стефан Урош I Велики и његов век*, Београд: Историјски институт.

Коматина (2021б): *О времену напада краља Уроша I на Мачву и његовом заробљавању*, Зборник радова Византолошког института 58, 73–96.

Копривица, Марија (2015): *„Држава” краљице Јелене*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка, 13–26.

Ласкарис, Михаило (1926): *Византиске принцезе у средњевековној Србији*, Београд: Књижарница Фрање Баха.

Мак Данијел, Гордон (1984): *Прилози за историју „Живота краљева и архиепископа српских" од Данила II*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 46, 42–52.

Мак Данијел, Гордон (1991): *Генезис и састављање Даниловог зборника*, у: Архиепископ Данило II и његово доба, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, ур. В. Ђурић, Београд: САНУ, 217–224.

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

Миљковић, Бојан (2007): *Немањићи и Свети Никола у Барију*, Зборник радова Византолошког института 44/1, 275–294.

Миљковић, Бојан (2020): *Непозната кћи Стефана Првовенчаног*, у: Стефан Првовенчани и његово доба, ур. И. Коматина, Београд: Историјски институт, 159–184.

Митровић, Катарина (2015): *Краљица Јелена и бенедиктинске традиције у Приморју*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка, 65–81.

Mitrović, Katarina (2021): *Život u manastiru. Benediktinci u Pomorju srpske srednjovekovne države*, Beograd: Evoluta.

Митровић, Катарина (2022а): *Краљица Јелена и Синајска гора*, Црквене студије 19, 89–95.

Митровић, Катарина (2022б): *Краљица Јелена у улози супруге*, у: Краљ Милутин и доба Палеолога: Историја, књижевност, културно наслеђе. Зборник радова са Међународног научног скупа, 24. – 26. октобар 2021, Скопље (у штампи).

Mihajlović Shipley, Marija (2020): *An Unexpected Image of Diplomacy in a Vatican Panel*, in: Byzantium in Eastern European Visual Culture in the Late Middle Ages, eds. M. A. Rossi, A. I. Sullivan, Leiden – Boston: Brill, 91–117.

Nastović, Ivan (2015): *Uvod u dubinsku psihologiju*, Novi Sad: Prometej; Beograd: Centar dr Ivan Nastović.

Panou, Eirini (2020): *The Cult of St Anna in Byzantium*, London – New York: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham – Routledge.

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

Поповић, Даница (1999–2000): *Култ краља Драгутина – монаха Теоктиста*, Зборник радова Византолошког института 38, 309–326.

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

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

Порчић, Небојша (2021а): *Марија, сестра српске краљице Јелене*, Историјски часопис 70, 31–68.

Porčić, Nebojša (2021b): *Documents of Mary of Cayeux Concerning Grants to the Abbey of Dommartin and an Agreement with the King of England*, Иницијал. Часопис за средњовековне студије 9, 181 – 208.

Радојчић, Светозар (1996): *Портрети српских владара у средњем веку*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Rozenvajn, Barbara – Rikardo Kristijani (2019): *Šta je istorija emocija?*, Novi Sad: Mediterran Publishing.

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

Станковић, Влада (2022): *Милутин свети краљ*, Београд: Vukotić Media.

Стојковски, Борис (2015): *Краљица Јелена и Угарска*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка, 41–48.

Тодић, Бранислав (2006–2007): *Сопоћани и Градац. Узајамност фунерарних програма две цркве*, Зограф 31, 59–77.

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

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

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

Трифуновић, Ђорђе – Зорица Витић (1999): *Житије краља Дагутина, у монаштву Теоктиста. Прилог познавању рукописног наслеђа архиепископа Данила II*, Зборник Матице српске за књижевност и језик 47, 117–141.

Ћирковић, Сима (1998): *Краљ Стефан Драгутин*, Рачански зборник 3, 11–20.

Узелац, Александар (2014): *О српској принцези и бугарској царици Ани: прилог познавању бракова краља Милутина*, Историјски часопис 63, 29–46.

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

Frenz, Thomas (2008): *I documenti pontifici nel medioevo e nell'età moderna*, Città del Vaticano: Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica.

Цветковић, Бранислав – Гордана Гаврић (2015): *Краљица Јелена и фрањевци*, у: Јелена – краљица, монахиња, светитељка, 119–135.

Katarina Mitrović

QUEEN HELEN IN THE ROLE OF A MOTHER

This paper considers the personality of Queen Helen (around 1250–1314) as a mother. The main topic is her relationship with her sons, King Stefan Dragutin (1276–1282) and King Stefan Uroš II Milutin (1282–1321). Her sons had deep respect and loyalty to their mother, and her authority was rooted in the personal traits that mostly mirrored the virtues expected from a model of Christian female ruler like wisdom, social graces, modesty, charitability and protectiveness of the family, clergy and religious institutions as well as people in need because of old age, illness, poverty. Relations with the female members of the family were also studied: with her daughter Brnjača, daughters-in-law Queen Consorts Katalina and Simonida and granddaughters Katarina and Margarita. All relations in which Queen Helen may have been seen as a mother figure by other individuals or small groups were also taken into consideration, like the monastic family and builders who constructed her bequest monastery of Gradac dedicated to celebration of Annunciation or members of marginalized groups referred to in different sources as *widows, destitute girls, the lame, ill, blind or the poor.* All sources were studied that provide information relevant to the paper topic: *Life of Queen Helen* written by her close associate, archbishop Danilo II; writings of Theodore Metochites and other Byzantine authors; Charter for the Benedictine Abbey of St. Mary of Ratac near Bar; correspondence with the Apostolic See, mainly Pope Nicholas IV; donor inscriptions on the Benedictine Church at the Monastery of St. Sergius and Bacchus on the Bojana River; as well as artistic renderings (frescos and icons) and inscriptions on them. The collected data are interpreted in the key of the depth psychology, mother archetypes of Carl Gustav Jung and the transaction analysis as a theory of communication. Reconstruction was thus rendered of a potentially probable personality of Queen Helen, taken from one of the primary roles in her life.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 367-378*

УДК 321.17:929 Милутин, српски краљ
94(497.11)"12/13"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.22

Душан Јеротијевић
Универзитет „МБ",Београд
Пословни и правни факултет
e-mail: dusanjerotijevic@gmail.com
Живанка Миладиновић Богавац
Универзитет „МБ",Београд
Пословни и правни факултет
e-mail: zivankamiladinovic@gmail.com

ДИПЛОМАТИЈА КРАЉА МИЛУТИНА СА ПОСЕБНИМ ОСВРТОМ НА ОДНОСЕ СА РИМСКОМ КУРИЈОМ И ПАПОМ

Апстракт: *Краљ Милутин је својом сјајном дипломатијом и успешним војним походима учинио да Србија постане најмоћнија држава на Балкан. После званичног добијања круне на Сабору у Дежеви 1282. године, започиње своју владарску делатност, која ће оставити дубок траг у српској историји. Његов брат Драгутин задржава неке северне и западне крајеве. У то време сукобљавају се Угарска и Ромејско царство, па Милутин војним акцијама враћа некадашње српске области као што су северни и централни део данашње Албаније и највећи део Вардарске области. После 1299.године када постаје зет цара Андроника II (добија за жену његову малолетну кћи Симониду) почиње његова дипломатска акција која се огледа у приближавању његовог положаја са ромејским царем. На тај начин отвара пут за касније српско царство.*

Кључне речи: *Милутун Немањић, краљ Драгутин, Ромејско царство, Андроник, Симонида.*

Увод

Дуга владавина краља Милутина довела је Србију у положај најмоћније земље Балкана. Он је поново продро јужно од Шар Планине и заузео велики део северне области слива Вардара као и области око Прилепа и Охрида. Поред њих заузео је и северне и средње области које су данас у саставу Албаније. Не треба да заборавимо да је у раном средњем веку ово била српска територија са градовима Елбасан (Албас, Коњуси), где је боравио и столовао Свети српски кнез Јован Владимир, и Берат (у то време носио назив Београд) као и већи део северне вардарске области. Као што се види, називи места из тог времена су српски што указује и на порекло становништва које је ту живело, јужно су биле територије грчког (ромејског) Епира. Из овога закључујемо да је краљ Милутин само повратио старе српске територије. По угледу на Грке (Ромејско царство) изградио је нови двор много богатији од његових претходника. У грађевинарству је био најистакнутији српски владар јер је изградио и обновио неколико десетина цркава и манастира. Од посебног значаја је изградња манастирске цркве Светих архангела у Јерусалиму, као и изградња цркве у оквиру синајског манастира Свете Катарине.

Милутин Немањић

Милутин као млађи син краља Уроша био је припреман за женидбу са принцезом Аном, ћерком ромејског цара Михаила VIII о чему је и направљен споразум 1270.године.[1] До реализције овог споразума није дошло, вероватно због сложених међународних околности. Ту значајан моменат представља прихватање уније са католичком црквом од стране Михаила VIII 1274.године у Лиону, што га значајно удаљава од Бугарске и Србије. У међувремену околности у Србији се мењају у правцу слабљења положаја краља Уроша, што доводи до преврата и преузимања краљевске титуле од стране старијег Милутиновог брата, Драгутина 1276.године. Милутин је у том периоду радио на стицању знања у управљању у областима које је добио и истовремено упознавао људе из врха властеле који су били незадовољни Драгутином.[2] Милутин је свој успон правио и успешним радом и управљањем земљама које је добио на управу.[3]

Владавина краља Драгутина је окончана, може се рећи формално, после његовог пада са коња и тешке повреде коју је тада задобио. Међутим период његове шестогодишње владавине није донео неки значајан напредак Србији, а већ је поменуто незадовољство међу властелом. Постоје ставови да су Драгутин и Милутин заједнички владали после свргавања краља Уроша као савладари (уз сарадњу са мајком), односно и да је Милутин носио краљевску круну.[4]

Архиепископ Данило II се у опис Дежевског споразума концентрише на предају владарских инсигнија Драгутина брату. То се односило на владарска круну, злато, одежду, коња, оружје и златни појас. [5]

Време у коме се налазио на престолу било је врло бурно, са једне стране притисци католичке цркве у правцу уније, утицај Монгола (Татара) на Балкану, као и појава Турака који угрожавају Ромејско царство у Малој Азији. Његов брат Драгутин добио је на управу крајеве северно од Западне Мораве, а јужно само област Ариља и Прибоја. Касније је од Угарског краља добио области у источној и централној Босни, као и Мачву и Београд.

Дуго година је Милутин успешно владао Србијом проширивши њене територије и водећи врло успешну дипломатију између истока и запада. После дугогодишње, успешне владавине, са много искушења, али и много успеха, Милутин се изненада разболео. У то време је беснео сукоб Андроника II и Андроника III, али Милутин ту није могао да узме учешћа.[6] Умро је 28.октобра 1321.године и сахрањен је у својој задужбини манастиру Бањска. Како му је живот био буран, тако и његове мошти нису имале мира, прво су пребачене у Трепчу, а после пада Цариграда у Софију, где се и сада налазе у цркви Свете Недеље.

Брачни живот краља као средство дипломатије

Српска историографија није потпуно сложна по питању редоследа и хронолошког утврђивања бракова краља Милутина. У средњем веку у високој политици жена (принцеза, племкиња) је била залог мира. Жена је била средство којим се утврђивао

1 Станковић 2022, 81-84.
2 Станојевић 1937,1-3.
3 Станојевић 1937,2.
4 Станковић 2022,111-112.
5 Ђурић 1991, 169-194.
6 Станојевић 1937,33.

и постизао мир. Бракови краља Милутина су указивали на правце његове спољне политике.

Раширена појава у српском народу од најранијих дана била је пракса самовољних развода и закључење брака за живота напуштеног и отераног законитог брачног друга. Мужеви су масовно „отпуштали“односно истеривали жене из породичног дома, када им више нису биле у милости и ту сталешке разлике није биле, подједнако су то радили и богати и „убоги“.[7]

Ту праксу су практиковали и српски средњовековни владари који су са посебном лакоћом „отпуштали“ жене. Некада је то било из политичких, социјалних, а понекад и из личних разлога. Међу њима посебно место заузима краљ Милутин који се женио четири, по неким изворима и пет пута. Све његове женидбе одражавају правце и смернице деловања у спољној политици, иако је он по схватању већине историчара, показао више војничке него дипломатске активности.

Још као принц био је верен за византијску принцезу Ану, ћерку цара Михаила Палеолога VIII. До брака није дошло и није познато због чега, мада је склапање Лионске уније цара Михаила, чиме је он своју државу у духовном смислу ставио под власт римског папе, могао да буде озбиљан разлог за раскид веридбе.[8] Србија и Бугарска иако мење и слабије државе нису потписале тај споразум.

Прва жена Јелена, била је српска властелинка,брак је кратко трајао, а њу је отерао, а да се од ње није по црквеном закону развео. Друга жена, чије је име спорно у изворима, била је кћерка тесалског севастократора Јована I Анђела, господара Тесалије и великог противника династије Палеолог. Ова принцеза из Тесалије је била прва званична жена Милутинова. Она му је родила сина Константина.[9] Њу је Милутин убрзо вратио оцу назад. Константин, је као прворођени син био и законити претедент на престо (сходно важећем начелу примогенитуре, тј. прворођења).[10]

Трећа жена била је Јелисавета, кћерка угарског краља Стефана V и Јелисавете Куманске. Јелисаветина сестра је била: Каталина, жена његовог брата Драгутина. Како су блиски односи Србије са Угарском преко краљ Драгутина већ постојали, није изненадило ни венчање Милутина са Јелисаветом, јер је постојао обострани интерес да се учврсти савез против Монгола(називаних Татари) који продиру и учвршћују власт на доњем току Дунава. Драгутин добија Мачву, Београд и области северне и централне Босне.[11] Милутин после учвршћивања у Браничеву и око Тимока опседа Видин.

Милутин се са Јелисаветом развео 1284. године, али је ћерка из тог брака остала код њега. Исте године се Милутин жени Аном, кћерком бугарског цара Георгија I Тертера. Са њом је имао две кћерке (Царицу и Ану) и сина Стефана.[12] Бугарски владар био је највише притиснут од стране Татара-такозване Златне хорде чији је вођа био кан Ногај. Са друге стране господар Видина Бугарин Шишман постаје савезник Ногаја и непријатељ Србије. Уз помоћ Ногајевих Татара Шишман је кренуо на Србију и продро чак до Хвосна, уз пут спаливши Жичу. Српска војска се у међувремену консолидовала и започела контранапад. Милутин је успео не само да протера освајаче из земље, већ и да заузме Шишманово седиште Видин (Шишман је побегао на другу страну Дунава). Са Шишманом је Милутин склопио споразум да призна Србима раније заузете територије и

7 Грујић 1909, 9.
8 Репајић 2018, 20.
9 Репајић 2018, 20.
10 Веселиновић А, Љушић, Р 2002, 11-12.
11 Репајић 2018, 30-31.
12 Ћоровић 1989, 167.

да Шишман буде под његовом врховном влашћу.[13] Шишман је био одан, па је Милутин своју кћи Ану да за жену Шишмановом сини Михаилу.[14] Свог сина Стефана, будућег владара, жени бугарском принцезом Теодором, ћерком цара Смилеца.[15]

Краљ Милутин, 1299. године је започео преговоре са царем Андроником II око нове женидбе. Нова Милутинова супруга је требало да буде Јевдокија, царева сестра, иначе удовица трапезунтског владара. Због њеног одбијања да се уда за ожењеног човека, краљ Милутин појачава војни притисак према Ромејском царству. Милутин је због тога раскинуо брак са Аном Тертер бугарском принцезом која је била послата у Цариград и тамо удата за једног великодостојника на двору, а титула краљице јој није одузета.[16]

Краљ Милутин није одустајао од своје намере, чак је као што смо рекли и појачао своју војну активност према Ромејском царству. То је принудило ромејског цара на један неоубичајен потез, односно да своју малолетну шестогодишњу ћерку Симониду понуди за жену краљу Милутину. До венчања је дошли и оно. је обављено 1299. године. Симонида је остала у Србији, уз услов да после венчања буде одгојена на српском двору до пунолетства, када ће фактички ступити у брак.[17]

Ратовање са суседима

Успешно ратовање са Бугарима(Шишманом) који су били потпомогнути Татарима забринуло је Милутина због могуће татарске освете, па је прибегао дипломатији. Повео је преговоре са Ногајем чинећи уступке да поштеди Србију његовог напада. У том циљу је послао и свог сина Стефана као таоца код Ногаја ради обезбеђења мира, који је тамо морао да проведе извесно време, што је нови моменат у Милутиновој дипломатији.[18] После погибије Ногаја дошло је до сукоба међу Татарима, па је Милутин могао да се окрене другим суседима. За свог сина Стефана испросио је ћерку бугарског цара Смилца. Уз то су остале блиске везе са Шишманом.[19]

Треба дати и кратак осврт на западне границе Србије јер су оне, посебно у време после Другог светског рата пренебрегаванане и фалсификоване. У Време Краља Милутина спомиње се место Скрадин у Далмацији недалеко од Шибеника и сукоби са суседним брибрским кнезовима који су били под врховном угарском влашћу. Брибирски кнезови, Шубићи имали су аспирације и према Босни и према Хуму, али безуспешно. Упрвом случају је убијен Младен I Шубић, од стране босанског владара Стјепана Котромањића, а Младен II Шубић је у покушају да нападне Хум, заробљен од стране српских снага, тако да је ова опасност била лако превазиђена. Тиме је позиција Србије у Хум стабилизована за један дужи период.[20] Поред тога Милутин је морао да води и избалансиране односе са Дубровником, обзиром на повлашћен статус Дубровчана у рударским и трговачким центрима Србије. Избио је и кратак рат, али без већих последица.

За односе са западом веома је важан споразум са папиним штићеником Карлом Валоа 1308. године. Краљ Милутин је овим уговором дао обећање да ће прихватити папу Клемента V као врховног верског поглавара. За узврат су му гарантоване територије које

13 Станојевић 1937, 7-8.
14 Репајић,2018, 32.
15 Репајић,2018, 32.
16 Станковић 2022, 201.
17 Јиречек 1981, 190.
18 Станковић 2022,173.
19 Станојевић 1937, 9.
20 Динић1978, 144-145.

је држао као врховни владар Србије (што се односи и на територије које је добио његов брат Драгутин од католичких влададара).[21] На основу овог уговора требало је и Милутинова ћерка Царица да се уда за сина Карла од Валое. Сви ови планови почели су да се распадају појавом Каталонаца на Светој Гори и њиховим дивљањем. Милутин је послао војску да одбрани Хиландар и задао тешке ударце Каталонцима.[22] Ови изнуђени уговори које Милутин углавно није поштовао, нису утицали на односе са Ромејским царством.Он је 1312-13. године свом тасту послао елитни одред српске властеле под командом Новака Гребострека за борбу против Турака у Малој Азији, а пре њих и две хиљаде војника.[23] Милутин се уз то успешно носио са бројним непријатељима, не дајући им ни делић своје државе.[24]

Ратовање са Византијом

Долазак на власт Милутина Немањића значио је и почетак продора на југ у старе области насељене Србима још почетком средњег века. И раније су српски владари држали ове крајеве, али су унутрашњи сукоби и међународна ситуација утицали да се они припоје Ромејском царству. Милутин је већ 1282.године ушао у Скопље.[25] Ово је само био почетак, јер Милутин није имао намеру да ту застане. Он је кренуо даље долином Вардара, али кроз области данашње Албаније до реке Мат (раније смо рекли да су и ове територије насељавали Срби доминантно још почетком средњег века и касније (не заборавимо Светог Јована Владимира и данашњи Берат и Елбасан,већ раније споменути). Ромеји су покушали да одговоре слањем једног од својих најбољих војсковођа Михајла Главаса у правцу централнх деова Србије, али се овај поход завршио потпуним неуспехом.[26]

Српска војска допрла је до Штипа, Прилепа и Охрида. Уз помоћ брата Драгутина српске трупе су продирале чак до области Егејског мора и Свете Горе. Престоницу је Милутин преселио у Скопље и двор уредио по угледу на царски у Цариграду.

Пред крај XIII века, у време II епохе Милутинове владавине избио је нови сукоб између Србије и Ромејског царства. Спор је избио око стратешки битног града Драча. Ромејске трупе су га освојиле пошто су знале који је план краља Милутина. Његов циљ је био да заузме тај стратешки важан град. Међутим, краља Милутина таква ситуација није натерала да се предомисли. Успео је да преотме град од Ромејске војске 1296 године.[27] Ромејски цар, Андроник II је одлучио да се коначно обрачуна са све моћнијим српским краљем. Послао је ромејске трупе које је предводио војсковођа Михаило Главас. Српска војска је однела победу.

Преговори и склапање мира са Византијом

Заузеће Драча, иако привремено показало је још једном војну моћ Србије, односно краља Милутина. Сви успеси српске војске против Ромеја натерали су цара Андроника II да започне преговоре са српским краљем. Ове преговоре је подржавао и велики војсковођа Михаило Главас, који је имао непријатна искуства са српском војском.

21 Станковић 2022, 227-230.
22 Станковић 2022, 230
23 Ферјанчић 2019, 152.
24 Благојевић 1989,118-119.
25 Острогорски 1969, 456.
26 Острогорски, 1969, 456.
27 Ферјанчић 2019,158.

Андроник II имао је једну добру особину, ценио је учене људе и полиглоте па је њима поверавао неке од најбитнијих задатака за царство. Тако је за предводника делегације за преговоре са Србијом, односно краљем Милутином поставио Теодора Метохита, једног од најученијих људи у Цариграду, који је у више наврата боравио на српском двору и о томе оставио врло значајне записе. Приликом првог доласка већ на почетку истиче велико уважавање од стране трибалских (српских племића) који су га дочекали)

Важно је напоменути да Данило II, који је био архиепископ српски после смрти краља Милутина, не говори о овим преговорима и договореној удаји, али се похвално изјашњава о Андронику II.[28]

Теодор Метохит, касније у свом делу наводи покушаје Бугара преко довице цара Смилца да се додворе Моилутину, на тај начин што су му њу нудили зажену, плашећи се српско-грчког савеза.[29]

Посебан значај имало је и слање поменутог Теодора Метохита од стране ромејског цара на српски дворвише пут како би се упознао са приликама и стварним ефектима брака Милутина и његове ћерке Симониде. Он као и други грчки историчари и хроничари Србе назива Трибалима и говори о упознавању прилика код Трибала. Ово показује да Ромеји (Грци) признају континуитет Срба са Трибалима који су у античко време живели на великом простору саеверно од њих, а обзиром на грчко познавање ситуације неколико хиљада година овај став не би требало доводити у сумњу.[30]

Посебно је значајно описивање дочека ромејских представника на челу са Метохитом, који сам каже да су га владару водили бројни млади племићи, свечано обучени, како би му указали посебну почаст. Уз све то објављено је становништву да долазе највиши царски представници, што је још више издигло значај царских изасланика. Метохит каже да је цео двор бљештао у свили и злату, а да је краљ Милутин био оденут у најскупље одоре окићен златом и драгим камењем од главе до пете.[31]

Спољна политика

Све до краја XIII века Србија је тражила савезнике на западу против оживљеног Ромејског царства. Србији је долазила претња не само од Ромеје већ и од Монгола. На крају I периода Милутинове владавине, 1291. дошло је до бугарског напада на Србију. Бугари су били вазали монголског кана Ногаја. Бугарске снаге је водио кнез Шишман. Бугарско-монголске трупе су дошле чак до манастира Жиче и спалили га. Међутим, српске снаге су успеле да изврше контранапад и натерају непријатеља на повлачење. Краљ Милутин осим што је био добар војсковођа био је добар дипломата. Оно што није могао да оствари ратом, остваривао је браковима.

Кнез Шишман је постао вазал краља Милутина. Ћерку свог великаша Драгоша дао је Шишману за супругу. Своју ћерку Ану (Неду) дао је за супругу Шишмановом сину, Михаилу. Монголски кан Ногај није био срећан оваквим неочекиваним преокретом па је почео припреме за напад на Србију. Али, краљ Милутин је склопио договор и са њим. Као таоца послао је свог сина, будућег краља Стефана и обавезао се да неће представљати претњу Бугарима.

28 Ферјанчић 2019, 151.
29 Теодор Метохит1998, 39-40.
30 Византијски извори том X, стр.15-106.
31 Византијски извори том X, стр.110-112.

Србији није била довољна поменута победа над Михаилом Главасом. Био је потребан споразум и договор са Ромејом који би јој дао међународни престиж. Ово и због тога што је Ромејско царство и даље уживало славу и сјај претходних векова. Брак и спајање две династије, српске и ромејске, требало је да буде најбоље решење. Тиме би Ромејско царство претворило свој срамотни губитак градова од земље као што је Србија у мираз који би ишао са младом која би требало да се уда за српског краља. Тим браком, Србија би у свој краљевски дом довела принцезу рођену у пурпуру што је био знак признања, а и својеврсни уговор о миру. Али, постојао је проблем. Црква је одобравала највише три брака, а краљ Милутин је био већ у четвртом браку са бугарском принцезом Аном.

Цар Андроник II је понудио своју сестру Еводокију као нову супругу али она је то одбила јер је краљ Милутин већ био у браку и то би му био пети брак. Краљ Милутин је сазнао за принцезино одбијање и упутио оштре претње ромејском цару. Да би спречио заоштравање односа између две земље Андроник II је смислио одличан план. Наиме, није се Грчка(Ромејско царство) плашила толико Србије која је била претња са запада већ Турака који су освајали огромне делове Мале Азије са истока. На једном фронту је морао да успостави мир да би спречио распадање царства. Василевс је понудио своју малолетну, шестогодишњу (по некима седмогодишњу) ћерку, принцезу Симониду као нову супругу краљу Милутину. Краљ Милутин је тада имао 45 година и био је пет година старији од свог будућег таста, василевса Андроника II. [32]

Краљ је пристао али је исто тако склопљен шири договор. Прво, прогласио је неважећим свој брак са бугарском принцезом Аном са којом је имао сина Константина. Да ли је то био један од разлога грађанског рата после краљеве смрти између два брата, Стефана и Константина. Да ли је краљ Милутин поништењем брака са бугарском принцезом онемогућио или бар отежао Константину долазак на престо? Друго, своју четврту супругу на негодовање Цркве, породице и своје мајке, краљице Јелене, предао је као таоца ромејском василевсу. Пошто је испунио услове, краљ Милутин је дочекао принцезу Симониду и дворску пратњу заједно са њеним родитељима, василевсом Андроником II и његовом супругом, царицом Ирином Јолантом од Монферата. Краљ Милутин није дочекао малу принцезу као господар већ као слуга. Скочио је са коња и поклонио јој се. Иако се Црква оштро противила као и краљица - мајка Јелена браку између краља Милутина и нове српске краљице Симониде, брак је склопљен у граду Скопљу, 1299.[33]

Сигурност, успех и моћ су му помогли да одбаци неке одлуке Дежевског сабора, а пре свега да задржи власт заувек и да је кад дође време препусти својим потомцима не обазирући се на свог старијег брата, бившег краља Драгутина.

Дипломатски односи са Византијом

Ромејско царство је настало као нови изданак римске државе чији су темељи били хришћански, а културна, етничка и језичка основа грчка. Од пада западног Римског царства ова у основи грчка земља имала је многе успоне и падове. Издржала је налет Арабљана када су били на врхунцу (Шпанија је са друге стране била скоро шест векова највећим делом или делимично под арапском влашћу). Било је и сјајних периода успон, као у време Јустинијана или Василија Великог.

Односи са Србијом и српским народом су дуготрајни и комплексни. Срби су се настанили у многим чисто грчким деловима царства рецимо на Пелопонезу(Милинзи и

32 Острогорски, 456-457.
33 Острогорски, 456-457.

Језерити) и у деловима Мале Азије (познат је град Гордосерворон или Гордосерб). Може се рећи да су односи били пријатељски, али је долазило и до сукоба. Некад су сукобе изазивале и верске поделе и борба између Рима и Цариграда за превласт. Ако се фокусирамо на династију Немањић, видећемо, да без обзира на везе са католичким земљама и принцезе које долазе на српски двор из њих, линија православља остаје чврста и оданост православној вери се не доводи у питање. Светосавље даје томе посебан печат до данашњих дана.

Посебно треба нагласити, као што је већ поменуто, да краљ Милутин шаље своје трупе да помогну Ромејима против турских најамника 1312-13.године. Овај поход се успешно завршио, штоје још више ојачало блискост српског краља и ромејског(грчког) цара.[34] Ова блискост видела се и приликом унутрашњег српског сукоба 1314. године када је Милутинов син Стефан организовао побуну против оца, која се завршила неуспешно по њега. Одмах после тога Стефан је с члановима породице (међу којима је би и будући српски цар) одведен у Цариград под окриље Андроника II.[35]

Велики значај за јачање и ширење српске државе имали су и односи краља Милутина са царицом Ирином, која је после сукоба са супругом Андроником, одлучила да напусти престоницу и пређе у Солун.[36] Краљ Милутин је са царицом имао посебне односе и на тај начин мимо централне власти правио планове за даље ширење у једној од најважнијих грчких области, Македонији, у чијем се главном центру Солуну налазила царица Ирина. Ирина је у односима са српским краљем показивала знатно већу блискост него са Цариградом. Краљ Милутин је код своје таште често одседао са супругом. Треба истаћи да је царицу обезбеђивао велики одред српске војске. Поред тога индикативно је да је царица краљу и Симониди даровала делове царске одеће и симбола што на неки начи Милутина уврштава у царску породицу и Србији доноси поједине царске симболе.[37] Овакав однос са појединим деловима територије царства, могао је да укаже на велики успон српске моћи у правцу царских инсигнија. Ирина и Милутин су преговарали и о наследницима српског престола, па су се у вези тога помињала и браћа краљице Симониде, Теодор и Димитрије, што је после Иринине смрти престало да буде актуелно.[38] Треба напоменути да је цар Андроник II ангажовао стране плаћенике каталанске групације, која је ратовала широм Средоземља, за борбу са Турцима. После победе над Турцима, ова групација је почела да пустоши и ромејске територије па чак и Свету Гору спаливши руски манастир Светог Панталелејмона.[39] У тим тренуцима после обавештења о злоделима Каталонаца, краљ Милутин шаље војну помоћ Хиландару и спречава његово освајања, а уз пут уништава значајан део каталонских банди.

Дипломатски односи са папом

После женидбе краља Милутина са царском принцезом Симонидом (што је довело до велике блискости српске и ромејске државе), католички врх и француски двор почињу да врше велики притисак на Ромејско царство и индиректно на самог Милутина. Овај период подсећа на време пада Цариграда под латинску власт сто година раније. Папа је такође непријатељски расположен према Милутину и у својим писмима за њега

34 Ферјанчић 151-152.
35 Станковић 2022, 233.
36 Максимовић 2005, 15.
37 Максимовић 2005, 16.
38 Станковић 2022, 234-235.
39 Острогорски, 460-461.

користи атрибут шизматик. Све то због брака који је Србију још више учврстио као православну земљу, али и због тога што краљ и племство усвајају грчке дворске и племићке обичаје и све више личе на Грке.

Очекујући могућ напад на Цариград са запада, краљ Милутин, у жељи да предупреди опасност која би угрозила Србију, шаље своје изасланике ради преговора. Већ раније је споменут уговор са Карлом Валоа (брата француског краља Филипа Лепог) о могућности преласка у католичанство и удаји његове ћерке Царице за Карловог сина. Исто посланство преговара и са братом француског краља Филипа IV Лепог, Карлом Валоа, носиоцем будућих операција у даљем крсташком походу. Склапање уговора потврђује му власт над већином територија које је држао.[40] Ипак велики напори римских папа да Србију вежу за католичанство нису уродили плодом, па се чекао нов погодан тренутак. Који никад није дошао.

Преговори се завршавају потписивањем уговора 1308. године у Гњилану (Голак). Изгледало је да је 1308. године Србија била близу католицизму (бар на речима), али су се догодиле неке околности које су онемогућиле реализацију услова за спровођење уније. И ако до закључења планираног брака није дошло, Милутин је постигао циљ: био је заштићен од евентуалних напада моћне западне коалиције. Милутин је био чвршћи преговарач од ромејског цара Михаила који је прихватио Лионску унију 34 године раније.

Потпиривање побуне католика на северу данашње Албаније од стране римске курије довело је до незадовољства слабог интезитета. Не треба заборавити даје Милутин два пута заузимао Драч, који су католици сматрали својом „базом"у том делу Балкана. На северу Срби су потиснути из Мачве и Београда, али су остали делови остали недирнути, чак су и били ојачани на неким правцима. Милутинови противници који су се ујединили против краља „шизматика" жестоко су поражени код Милдорфа 1322. године од Лудвига IV Вителсбаха.Тиме је отклоњена свака војна претња са запада, као и покушаји за наметање католичанства.[41]

Градитељство и светитељство

Иако су српски средњовековни владари још од првих Немањића, игнорисали црквену одредбу која је „строго забрањивала да брак закључен по Божјем закону, буде разведен без законом предвиђених разлога и мимо судског поступка, та пракса им није сметала да буду увршћени међу светитеље српске цркве.“ [42] Тако је било и са краљем Милутином. Умро је у Неродимљу, октобра 1321. године. Његове мошти су имале кривудав пут, као и мошти других српских владара због спољних утицаја и продора Турака. Сада се налазе у цркви Свете Недеље у Софији где се уз присуство великог броја верника пресвлаче сваког 29.октобра.[43]

Краљ Милутин је поред великих војних и дипломатских достигнућа оставио печат који га издиже изнад осталих српских владара. То је задужбинарство и градња великог броја цркава (можда преко 40) и манастира, као и других објеката (школе, болнице). Свакако да је био велики настављач рада Светог Симеона (Немање) и Светог Саве, чији култ у његово време доживљава велики узлет. Захваљујући њему у Хиландару је преведен Јерусалимски типик на српскијезик, по коме се касније служило у нашој цркви.[44] Типик је превео тадашњи игуман, а касније архиепископ Никодим.

---

40 Станковић 2022,227-228.
41 Антоновић 2005, 25-29.
42 Тарановски 1935, 43.
43 Станковић 2022,271.
44 Станковић 2022,245,246.

Поред зидања нових храмова обнављао је и старе цркве и манастире (на пример манастир Свети Прохор Пчињски). Сазидао је Краљеву цркву у Студеници, цркву посвећену Богородици у Скопљу, обновио Хиландар и сазидао манастирску цркву, поред тога и чувени пирг који и сада доминира местом где се налази. Изградио је једну од најлепших српских цркава, Богородицу Љевишку, у Призрену у време опасности од нових крсташа са једне и Турака са друге стране. Својом монументалношћу и лепотом она изражава моћ краља Милутина и православну доследност.[45] Свакакако треба истаћи и чувену Грачаницу у византијском стилу, у Старом Нагоричину, манастир Бањску где су једно време боравиле његове мошти. Поред њих зидао је храмове у Солуну, у Јерусалиму манастирску цркву Светих Архангела Гаврила и Михаила у непосредној близини цркве Светог Гроба и на Синају (по неким подацима ,градио је цркве и у Италији). У Цариграду је Милутин подигао велики комлекс посвећен Светом Јовану Претечи, са црквама, болницама и палатама.[46] Поред црквеног градитељства градио је болнице и школе и утицао на развој и обнову српске књижевности.

Закључак

Од Стефана Немање и његовог чврстом опредељења за православље, али и стварање што веће српске државе у чијим границама је прво требало повезати све Србе, што није био нимало лак подухват пружа се једна нит кроз династију Немањића (напоменимо да је Немањина држава излазила на Јадран од Омиша до Љеша на почетку новог окупљања српских земаља). Не заборавимо српска држава се уједињавала и распадала. Напоменимо само неке борце за уједињење, кнеза Часлава, краља Бодина и друге. Сви су они уједињавали не мали српски простор, јер како каже франачки историчар Ајнхард, Франци се са Србима граниче код данашњег Сиска. Краљ Драгутин није добијао туђе територије од Мађара, напротив и Босна, Мачва, Београд су српске територије са доминантно српским становништвом у то време, као и панонске области од Срема па према север где су се Мађари дослили када су Срби већ дуго били домицилно становништво. Како на крају представити краља Милутина и његову владавину? Од Србије је направио најјачу силу на Балкану и омогућио његовим наследницима да од те државе створи царство. Припусује му се да је саградио 40 цркава за 40 година своје владавине. Највероватније је и због тога касније проглашен за светитеља. То је време када књижевност доживљава процват. После његове смрти избио је краткотрајни грађански рат за власт, али без последица и Србија је наставила свој пут напретка. Искусан и мудар војсковођа, дипломата и владар. Суров и хировит. Србија за разлику од других држава у то време доживљавала брз успон. Постаје једна од најмоћнијих земаља Европе и убрзо царевина на челу са његовим моћним унуком Душаном Силним.

Литература

Антоновић (2007): – Антоновић Милош, Црквена политика краља Милутина у северној Албанији, Зборник радова са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра у Косовској Митровици 2005: Центар за црквене студије Ниш, Косовска Митровица, Манастир Бањска уредник Драгиша Бојовић.

Благојевић, Милош (1989): Србија у доба Немањића, ВАЈАТ, Београд.

45 Станковић 2022,251-253.
46 Станковић 2022, 248.

Веселиновић, Андрија, Љушић, Радош (2001): Српске династије, Платонеум, Београд.

Веселиновић, Андрија(1995): Држава српских деспота, Војска, Београд.

Византијски извори ,(1986), том X, САНУ, Београд, ,стр. 46-143.

Византијски извори,(1986), том VI,САНУ,Београд, стр. 119.

Грујић, Радослав(1909):Бигамија и полигамија код Срба, Летопис Матице српске, Нови Сад.

Динић, Михаило(1978):Област краља Драгутина после Дежеве, Српске земље у средњем веку,СКЗ, Београд.

Ђурић, Иван(1991) :Дежевски сабор у делу Данила II, Зборник радова, децембар 1991: В. Ђурић (ур.), Архиепископ Данило II и његово доба, Београд, 169-194.)

Јиречек, Константин(1981): Историја Срба, I, Едиција, Београд.

Максимовић (2007) – Максимовић Љубомир, Краљ Милутин и царица Ирина: праскозорје идеје о царству код Срба, Зборник радова са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра у Косовској Митровици 2005, Центар за црквене студије Ниш, Косовска Митровица, Манастир Бањска уредник Драгиша Бојовић.

Острогорски, Георгије (1969): Историја Византије, Просвета, Београд.

Репајић, Милена(2018):Краљ Милутин-бракови као средство дипломатије, Либер Новус, Београд.

Станковић, Влада(2022):Милутин свети краљ,Vukotić media, Београд.

Станојевић, Стеван(1937):Краљ Милутин, Геца Кон, Београд.

Станојевић, Стеван (1903): Византија и Србија I-II, Матица Српска, Нови Сад.

Тарановски,Теодор(1935): Историја српског права у немањићкој држави, Геца Кон, Београд.

Метохит, Теодор(1998): На двору српског краља Милутина, Посланица о дипломатском путу у Србију поводом женидбе краља Милутина са Симонидом, Младост Турист, Београд.

Ћоровић, Владимир(1989): Историја Срба, 1, БИГЗ, Београд.

Ферјанчић, Божидар(2019): Србија и Византија, САНУ, Београд.

Dušan Jerotijević
Živanka Miladinović Bogavac

DIPLOMACY OF KING MILUTIN WITH SPECIAL REFERENCE TO RELATIONS WITHTHE ROMAN CURIA AND THE POPE

With his great diplomacy and successful military campaigns, King Milutin made Serbia the most powerful country in the Balkans. After the official receiving of the crown at the Parliament in Deževa in 1282, he began his ruling activity, which will leave a deep mark in Serbian history. His brother Dragutin retains some northern and western parts. At that time, Hungary and the Roman Empire were in conflict, so Milutin returned the former Serbian areas, such as the northern and central part of today's Albania, and the largest part of the Vardar region, through military actions. After 1299, when he became the son-in-law of Emperor Andronicus II (he married his underage daughter Simonida), his diplomatic action began, which was reflected in the approximation of his position with the Roman emperor. In that way, he opened the way for the later Serbian empire.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 379-384*
УДК 271.2(497.11) Полимље
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.23

Синиша Мишић
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
Одељење за историју
e-mail: simisic@f.bg.ac.rs

СРПСКА ЦРКВА У ПОЛИМЉУ ПОСЛЕ 1373. ГОДИНЕ

Апстракт: *Рад се бави организацијом Српске православне цркве у Полимљу после 1373. године и поделом овог простора између кнеза Лазара и босанског бана Тврткa Котроманића. У вез са овим је и питање крунисања краљевском круном Тврткa, вероватно у манастиру Милешеви. Српска црква се сагласила са овим чином, а њен прелат је у њему учествовао. У раду се разматра и територијална организација цркве на простору Полимља.*

Кључне речи: *Полимље, Тврткo Котроманић, српска црква, крунисање, Милешева, митрополит.*

Начело да се Српска православна црква територијално простирала где и српска држава, одржало се све до краја династије Немањића (1371). Након тога црква је опстала на целој територији јер је имала изграђену хијерархију и чврсту организацију. Описана ситуација је прво настала на југу, после Маричке битке (1371), када је упркос политичким променама Српска црква опстала (Скопска митрополија). Изузетак представља Серска митрополија. Убрзо (1373) доћи ће до значајних политичких промена и у старим српским земљама – Полимљу. Наиме, после *расапа* жупана Николе Алтомановића 1373. године, део Полимља – жупа Црна стена и део жупе Дабар на левој обали Лима припали су босанском бану Тврткy Котроманићу, као и цела *земља* Дрина.[1] У држави кнеза Лазара остало је седиште Дабарске епископије (митрополије) – Свети Никола у Бањи Прибојској, а под контролом његовог зета Вука Бранковића седиште Будимљанске епископије – Ђурђеви Ступови у Беранама. Под његовом контролом био је и манастир Светих апостола Петра и Павла у жупи Лим, последње седиште Хумске епископије, пре њеног укидања (пре 1343.године).[2] У овој новој подели у босанској држави нашао се манастир Милешева, са моштима оснивача Српске цркве светога Саве. Оваквом поделом разбијено је јединство *земље* Лим, а Дабарска митрополија је већим делом своје духовне јурисдикције остала на босанској страни (већи део *земље* Лим и *земља* Дрина).

Четири године касније (1377) босански бан је одлучио да се крунише краљевском круном Немањића позивајући се на сродничке односе са недавно изумрлом српском династијом. Сам Тврткo у повељи Дубровчанима из 1378. године, говори о томе да је ишао у српску земљу и крунисао се круном својих прародитеља.[3] О овом догађају говори и Мавро Орбин, који тврди да је Тврткo крунисан од стране митрополита манастира

1 О Николи Алтомановићу види Динић 1932, 1 - 46 ; Мишић 2014, 43 ; Мишић 2014а, 19 – 23.
2 Благојевић 2011, 15 – 94 ; Мишић 2012, 35 – 49 ; Мишић 2014а, 20. Уп. Јанковић 1985, 89, неће бити исправна тврдња да је Тврткy припала цела жупа Дабар.
3 Стојановић 1929, 75 – 76.

Милешеве и његових монаха у цркви поменутог места.[4] Ова два исказа се на први поглед допуњују, али поставља се питање да ли би Твртко за територију коју држи у непосредној власти рекао да је ишао у српску земљу на крунисање. Док Орбин зна да је обред обавио милешевски митрополит у Милешеви, краљ Твртко не помиње ни место, ни прелата који је руководио чином крунисања. Овде има више недоумица које се не могу у потпуности разрешити због недостатка историјских извора.

Михаило Динић је утврдио да се догађај одиграо на Митровдан (26. октобра) 1377. године.[5] Н. Радојичић је претресо питање обреда, али због недостатка извора, више од закључка да је Твртко подвргнут православном обреду није могао постићи.[6] Сима Ћирковић је проблем пратио кроз време до последњег крунисања босанских краљева где је показао да су они временом одустали од православног обреда, али на питање првог крунисања није пружио нов и прецизнији одговор.[7] Ограничења које намећу извори и даље остају, али се на основу нових сазнања о историји Полимља, могу оснажити нека од раније предложених решења. Нема сумње да је крунисање обављено по православном обреду, али место крунисања и прелат који је обавио обред и даље остају без коначног решења. *Српска земља* у коју је ишао Твртко могла би бити и *земља* Лим и манастир Милешева, без обзира на тренутну босанску власт над њом. Старина ове земље и чињеница да су у њој били баштински поседи Немањића могли су озбиљно утицати на босанског бана да је као такву третира без обзира што је била под његовом влашћу.[8] Са друге стране може се поставити легитимно питање да ли би Твртко за територију којом непосредно влада употребио израз *и идох у српску земљу*, што би значило да је дошао у Србију, на пример у Жичу, и да је ту крунисан. Занимљиво је да кнез Лазар и Вук Бранковић не издају Дубровчанима повеље о трговини, а Твртко им је издао 1378. године повељу о трговини као српски краљ. Они су имали његову подршку у борби против жупана Николе Алтомановића, а 1379. године кнез Лазар је имао његову подршку у освајању Браничевске земље од Радича Бранковића (Растислалића). То би значило да су кнез Лазар и Вук Бранковић били сагласни са крунисањем и да су, бар формално, признавали Тврткову врховну власт. У том случају крунисање је могло бити и у Жичи, на Лазаревој територији.[9] Овакво крунисање би имало већи легитимитет. У прилог овој предпоставци иде и чињеница да Твртко није посегао за царском круном, а краљевска круна од 1365. године није персонификација врховне власти код Срба. То је царска круна.

Ово решење би покренуло и питање легитимитета краља Марка, за кога нема података да му је Српска црква оспоравала краљевску круну, али нема ни потврде да га је подржавала. Њега свакако нису подржавали кнез Лазар и Вук Бранковић и нису га признавали као српског краља. Та чињеница, власт над делом старих српских земаља (Хум, Требиње, Дрина, Лим) и танка родбинска веза са Немањићима били су довољни Твртку да се крунише и себе прогласи за краља *Срба и Босне*. Не сме се у овом разматрању испустити из вида значај Милешеве у којој почивају мошти светога Саве, као места које би босански бан могао одабрати за своје крунисање. А мора се имати у виду да су 1377. године све друге велике задужбине Немањића у Полимљу и седишта епископија (митрополија) биле у рукама кнеза Лазара и Вука Бранковића. Можда овде треба видети везивање Тврткa за светога Саву, бар у назнакама, исто онакво какво ће касније развити

4 Орбин 1968, 151 (коментар С. Ћирковић, 345 – 346).
5 Динић 1932а, 135 – 150.
6 Радојичић 1948, 80 – 82.
7 Ћирковић 1997, 277 – 305.
8 Благојевић 2011, 15 – 94 ; Мишић 2012, 35 – 49.
9 Види опширно ову тезу Ћирковић 1997, 286 и даље.

Косаче, посебно хергег светога Саве Стефан Вукчић Косача.

Питање прелата у првој варијанти крунисања у Жичи такође је спорно, јер то не би био српски патријарх Јефрем, али је оно ипак мање вероватно, ако се узму у обзир сви политички чиниоци на Балкану у том тренутку. Крунисање у Милешеви намеће питање прелата који је обавио овај чин. На основу нових сазнања о границама у Полимљу намећу се нека нова решења. Српске владаре из династије Немањића крунисали су краљевском круном папски легат 1217. године (Стефан Првовенчани), а потом српски архиепископи од краља Радослава до краља Душана (1228 – 1331). Српске цареве је крунисао српски патријарх (1346, 1356). И ово би могао бити разлог да патријарх Јефрем не крунише Тврткa, па чак и када би то било у Жичи. Признавање од стране кнеза Лазара и Вука Бранковића Тврткa за српског краља није препрека крунисању у Милешеви, посебно што је подела Николиних земаља била ствар договора, а не резултат рата.[10]

Овде се морамо вратити Орбинијевом исказу о томе да је крунисање обавио милешевски митрополит. Он је код Орбина вероватно доспео као одраз каснијих времена, 15. века и доба херцега Стефана Вукчића, али свакако Милешевска митрополија није постојала 1377. године. Наиме, милешевски митрополит први пут помиње се 1466. године када је саставио тестамент херцегу Стефану Вукчићу. Очигледно да се Српска црква у 15. веку прилагодила чињеници да је на херцеговој територији највећи део становништва био православан, па је основала Милешевску митрополију са духовном јурисдикцијом на херцеговим земљама.[11] Ова митрополија је без сваке сумње основана тек у 15. веку, вероватно после 1439. године, али свакако није могла бити основана пре 1377. године, па тако ни њен митрополит није никако могао крунисати Тврткa. Иначе, Милешева је почела да опада од 1459. године када су је Турци опљачкали и запалили. Митрополит Давид 1466 – 1470. године борави у Новом у Боки и није се више враћао у Милешеву. Српска црква се временом прилагођавала турској административно – управној подели па се тако губи Милешевска, а на истом простору се појављује Херцеговачка митрополија, после оснивања Херцеговачког санџака. Први познати херцеговачки митрополит Јован помиње се 1509. године.[12]

Дакле, Тврткoво крунисање у Милешеви могао је обавити само постојећи владика (три епископа или митрополит), уз сагласност српског патријарха. У изворима нема никаквих назнака да је по овом питању икада дошло до сукоба унутар српске цркве, што значи да су се са овим чином сагласили и патријарх Јефрем и црквени сабор. Логична прдпоставка да је крунисање обавио неко од прелата из Полимља, због јурисдикције, близине Милешеве и пограничних односа са новим господарем дела Полимља. У ово време (1377) у изворима је посведочено постојање будимљанског епископа и дабарског митрополита. Нема доказа за тврдњу да је седиште Дабарске митрополије пренесено у Милешеву, посебно не до 1377. године.[13] Лимска митрополија са седиштем у Светим апостолима Петру и Павлу у Лиму (Бијело Поље), наследница је укинуте Хумске епископије. Она је укинута између 1333. и 1343. године, јер Душанова повеља Светом Петру и Павлу искључује седиште епископије.[14] Лимски митрополит Филотеј први пут помиње се 1442. године у запису дијака Романа који је за њега преписао једну књигу.[15]

10 ИСН 2, 8 – 9 (Д. Богдановић).

11 Благојевић 2009, 48. Уп. Јанковић 1985, 90, као први помен милешевског митрополита наводи 1451 – 1456. годину, али без поузданих доказа.

12 Благојевић 2009, 49, 52.

13 Уп. Јанковић 1985, 85.

14 ССА 3 (2004) 47 - 50 ; Јанковић 1985, 40.

15 Стојановић 1902, 89 (бр. 278) ; Јанковић 1985, 57 ; Благојевић 2009, 45.

Ова митрополија је највероватније основана у 15. веку, али је свакако нема 1377. године. Она је, после 1444. године, наставила да функционише бар до 1455. године, када су земље Бранковића пале под турску власт, па са њима и Полимље до Бродарева.[16] Од прелата у Полимљу једино је дабарски митрополит имао духовну јурисдикцију над православним становништвом које се нашло у босанској држави после 1373. године. И сам манастир Милешева налазио се на простору његове духовне јурисдикције и под његовом духовном влашћу. Као логичко решење намеће се закључак да је сам чин крунисања Тврткa обавио управо дабарски митрополит уз сагласност и благослов сабора Српске цркве и патријарха Јефрема. По правилу патријарх крунише цара, ово је степен ниже, па га зато крунише митрополит, а најлогичнији избор је управо дабарски митрополит.[17]

Овим крунисањем српске земље су добиле још једног краља, са том разликом што су овога признавали двојица најмоћнијих политичких чинилаца у њима – кнез Лазар и Вук Бранковић. У крајњем исходу ово кнезу Лазару није ишло у прилог у његовој борби за обједињењем српских земаља, али му је омогућило добре односе не само са Босном, већ и са Угарском. А то му је омогућило уклањање жупана Николе Алтомановића, главног такмаца у тој борби, као и Радича Бранковића, а вероватно и запоседање Мачве. Треба имати на уму и чињеницу да 1377. године Српска црква не стоји онако чврсто уз кнеза Лазара, као што ће стајати од 1379. године и избора Спиридона за српског патријарха.[18] Поред низа других чинилаца и крунисање Тврткa у Милешеви допринело је томе да кнез Лазар, после 1379. године, не посегне за краљевском круном и да се задовољи владарском титулом великог кнеза Срба. Ово стање опстаје једну деценију, јер 1387. године кнез Лазар и Вук Бранковић више не признају Тврткa за свог краља, ако је судити према односима са Дубровником. Обојица те године први пут издају Дубровчанима повеље о трговини.[19] До овог тренутка за српске земље је на снази била Тврткова повеља о трговини, коју је он издао убрзо после крунисања 1378. године. Ваза није у потпуности прекинута, о чему сведочи учешће босанског краља у бици на Косову преко војводе Влатка Вуковића. Од овог чина Тврткoвог крунисања политичке користи су, бар на почетку, имали и кнез Лазар и краљ Тврткo који се крунисао *сугубим венцем* за краља Срба и Босне.[20]

Литература

Извори

Орбин 1968 – М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968 (коментари С. Ћирковић).

ССА 3 (2004) – Ж. Вујошевић, *Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму*, ССА 3 (2004) 45 – 69.

Стојановић 1929 – Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* I – 1, Београд 1929.

Стојановић - Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* 1, Београд 1902.

16 Благојевић 2009, 46.

17 Види опширно Милаш 2004, 93, 346, 369 ; Милаш 1902, 355 – 356, 359 – 360 ; Јањић 2020, 75 – 88.

18 Мишић 2014б, 7 – 20.

19 Ћирковић 1997, 283, 286 – 287.

20 Све идеолошке аспекте *сугубог венца* објаснио је и детаљно анализирао С. Ћирковић 1997, 277 – 305.

Литература

Благојевић 2011 – М. Благојевић, *Српска државност у средњем веку*, Београд 2011.

Благојевић 2009 – М. Благојевић, *Захумско – херцеговачка епископија и митрополија – од оснивања до краја 19. века*, Београд 2009.

Динић 1932 – М. Динић, *О Николи Алтомановићу*, Београд 1932.

Динић 1932а – М. Динић, *О крунисању Твртка за краља*, Глас СКА 147 (1932) 135 – 150.

ИСН 2 – Историја српског народа 2, Београд 1982.

Јанковић 1985 – М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985.

Јањић 2020 – Д. Јањић, *Унутрашња организација православне цркве*, Лепосавић 2020.

Милаш 1902 – Н. Милаш, *Православно црквено право*, Мостар 1902.

Милаш 2004 – Н. Милаш, *Правила православне цркве са тумачењима* 1, Београд – Шибеник 2004.

Мишић 2014 – С. Мишић, *Историјска географија српских земаља од 6. до половине 16. века*, Београд 2014.

Мишић 2104а – С. Мишић, *Средњовековна жупа Дабар између Србије и Босне*, Милешевски записи 10, Пријепоље 2014, 19 – 25.

Мишић 2014б – С. Мишић, *Од земаљског кнеза до кнеза Срба – уздизање до владарске моћи*, Власт и моћ – властела Моравске Србије од 1365. до 1402. године, ур. С. Мишић, Крушевац 2014, 7 – 20.

Мишић 2012 – С. Мишић, *Студије о средњовековном Полимљу*, Ниш 2012.

Радојчић 1948 – Н. Радојчић, *Обред крунисања босанског краља Твртка I*, Београд 1948.

Ћирковић 1997 – С. Ћирковић, *Работници. Војници. Духовници. Друштва средњовековног Балкана*, Београд 1997, 277 – 305.

Siniša Mišić

THE SERBIAN CHURCH IN POLIMLJE AFTER 1373

This paper has been considered, In the light of the coronation of the Bosnian ban Tvrtko Kotromanić with a double wreath, for the Serbian king, the condition of the Serbian church in Polimlje after the disintegration of the lands of Nikola Altomanović. Due to the lack of sources, the place of the coronation and the prelate who performed the rite cannot be determined with absolute certainty. Here, we advocated for a solution according to which the coronation was performed by the Metropolitan of Dabar in the Mileševa Monastery, with strong arguments that it was with the consent of the church council and the blessing of Serbian Patriarch Jefrem. Tvrtko was recognized as the Serbian king by Prince Lazar and Vuk Branković, while the Balšić family did not recognize his new title. Prince Lazar had Tvrtko's help at the Hungarian court, as well as during the removal of Nikola Altomanović and Radič Branković (Rastislalić).

The Serbian patriarch crowned the emperor, so the question of crowning Tvrtko with the royal crown does not arise, because the king is not the personification of the supreme power among the Serbs. There is a small possibility that Tvrtko may have been crowned in Serbia, for example in Žiča. Tvrtko's coronation is one of the reasons that, after 1379, Lazar remains only the great prince of the Serbs. Since 1387, Prince Lazar and Vuk Branković no longer recognized Tvrtko as king as before, which shows the attitude towards Dubrovnik. Namely, they only then issue charters of trade to the citizens of Dubrovnik.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 385-397*

УДК 271.2-36:929 Штиљановић С.
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.24

Борис Стојковски
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Међународни центар за православне студије Ниш
e-mail: boris.stojkovski@ff.uns.ac.rs

СТЕФАН ШТИЉАНОВИЋ—ПРИЛОЗИ ЗА ИСТОРИЈУ И КУЛТ

Апстракт: *У раду се разматрају поједини аспекти историјског деловања и култа Стефана Штиљановића. Највећи корпус података о њему потиче из хагиографије, и то је дало неке до данас тешко искорењиве, а научно непроверене, податке који дају погрешну слику о животу овог српског великаша са тла Угарске. Са друге стране, и култ Светог Стефана Штиљановића се прилично рано развио. Сам Стефан Штиљановић је у култу доживео метаморфозу у односу на историјску личност, и тај култ је присутан све до данас. У раду ће бити дато неколико прилога за боље разумевање историјске биографије, као и светачког култа Стефана Штиљановића.*

Кључне речи: *Стефан Штиљановић, Угарска, култ, Шишатовац*

Насељавање Срба у Угарску у позном средњем веку предводили су најугледнији српски великаши, од којих су неки носили титуле деспота, док су други били војни, политички или у мањој мери црквени предводници народа који је, пред османском најездом, насељавао тло Угарске. Највише Срба се населило у јужне крајеве Угарске, у Срем, Бачку, као и простор данашњег Баната, односно торонталске, ковинске, крашовске, тамишке и још неких жупанија.[1] Међу најистакнутијим српским предводницима у XV и XVI веку предњаче деспоти Стефан Лазаревић и Ђурађ Бранковић, као и потомци потоњег, названи *Сремски Бранковићи,* Вук Гргуревић Бранковић, те Стефан, Ангелина, Ђорђе и Јован.[2] Деспот Ђорђе се, као што је добро познато повукао и замонашио и под именом Максим оставио велик траг у српској и влашкој (румунској) цркви и култури, али и наставио да буде политички активан.[3] Поред Бранковића у јужној Угарској се истичу и браћа Јакшићи[4], Милош Белмужевић[5], те цар Јован Ненад и његови сарадници[6], те напослетку и личност која је тема овог рада Стефан Штиљановић. Њему у досадашњим историографским истраживањима није написано много научних студија ни радова, а

1 Литература о историји Срба у Угарској је изузетно обимна, неке само најосновније библиографске референце су Ивић 1929; Динић—Кнежевић 1988, 7—41; Rókay 1991, 41—63; Лемајић 2006, нарочито 67—381; Krstić 2017, 129—163.
2 В. до данас најпотпунији преглед њиховог деловања Dinić Kneževič 1975, 5–44. о Бранковићима постоји и низ друге литературе, која овом приликом неће бити побројана, јер излази из оквира теме.
3 Најцеловитији преглед до сада код Томин 2007.
4 Спремић 2010, 33—63; Крстић 2021, 177—213, нарочито напомене 1—2 на 177—178 са пописом извора и готово свом досадашњом литературом релевантном за ову тему.
5 Лемајић 2006, 195—206; Крстић 2013, 161—185.
6 Најпотпунија биографија Јована Ненада, те преглед његовог деловања и наслеђа код Стојковски 2019.

најцеловитију је написао пре скоро тачно један век Мита Костић.[7] Наравно, то не значи да Стефан Штиљановић није био тема научних радова, али углавном се радило о појединим аспектима његовог деловања или још више култа.

О Стефану Шиљановићу је остало сразмерно веома мало извора, а као основни предложак за традицију о овом српском главару у Угарској послужили су култни списи који су настали у временском распону од 40—их година XVI до почетка 30—тих година XVII века. *Кратко повесно слово о Светом кнезу Стефану Штиљановићу* патријарха Пајсија сматра се да је настало тек пре 3. октобра 1631. године. Постоје мишљења да је сачињено у Шишатовцу, током патријархове посете фрушкогорским манастирима. Његова база, пак, јесте једно *Похвално слово,* настало нешто раније у манастиру Шишатовцу из пера непознатог монаха.[8] Ово повесно слово, односно житије, препуно је података који нису у сагласности са прворазредним историјским изворима, а превасходно су везани за каријеру у Угарској Стефана Штиљановића. Ово га житије највише везује за Срем и Барању, посебно за Моровић и Шиклош, две наводне тврђаве које је, према патријарху Пајсију, овај српски великаш држао у неком моменту у свом поседу.[9] Ово *Повесно слово* је на тај начин постало основа читаве даље легенде о Стефану Штиљановићу, а везивање за Шиклош, Моровић и нарочито манастир Шишатовац основа његовог поштовања међу Србима Барање, Славоније и Срема све до данас.

Оно где је црквена традиција одиграла додатно кључну улогу јесте формирање облика његовог имена. Наиме, у свим савременим историјским изворима његово име има облик Степан Шкилатовић/Скиљановић/Шкиљановић, а име, односно народни облик имена Стефан—Степан и сам користи у неким документима. Међутим, позија црквена традиција и хагиографија, као и записи на црквеним књигама, пак, су га назвали Стефан Штиљановић, што је и име које је ушло у широку употребу и у научним круговима, те се стога и овде користи доследно. Али, научне истине ради, треба истаћи да је сасвим могућ и други изворни облик имена овог српског великаша у Угарској.

Иако извесно није својим пореклом био везан за Срем, према речима Ненада Лемајића, повезивањем са Србима са тла Срема укљученим у угарски војни систем Стефан Штиљановић, као и породица Бакић, стекли су углед и богатство.[10] Осим подручја Срема, својим деловањем у служби краља и каснијег цара Фердинанда I Хабзбурга, овај српски великаш је имао везе и са Славонијом, као и неким другим деловима Угарске. Што се, пак, самог Стефана Штиљановића тиче за њега се сматра да је родом из Паштровића и да је тамо наводно био кнез који је крајем XV века мигрирао ка Угарској због сукоба са Млетачком Републиком.[11] О његовом пореклу од Паштровића историјски извори ћуте. Иако је и велики паштровски писац Стефан Митров Љубиша у својој приповеци *Скочићевојка* Штиљановића везао за Паштровиће, о томе нема доказа, нарочито узевши у обзир да су и други српски писци тога краја невешто, на основу фалсификованих извора, настојали да порекло доцнијег поседника по Славонији вежу управо за Паштровиће.[12]

---

7 Костић 1923.

8 О томе су постојале дискусије у науци, уп. Патријарх Пајсије 1993, 27—28 (Т. Јовановић); Јовановић 1978, 333—377; Јовановић 1989, 73—78.

9 Патријарх Пајсије 1993: 105—106

10 Лемајић 2006, 71 в. и нап. 121.

11 Костић 1923,

12 Зарић 1985, 71. и Мита Костић, аутор до сада најцеловитије студије о Стефану Штиљановићу је поклонио поверење фалсификованим изворима, пре свега наводном уговору паштровског кнеза Стефана и родбине његове покојне жене а и сматрао је да постоји логика и веза између преласка Стефана Штиљановића у Срем из Паштровића. Костић 1923, 82—84.

Што се тиче поседа Моровић, *Повесно слово* Патријарха Пајсија наводи како је Јелена Јакшић након смрти њеног мужа, деспота Јована Бранковића, позвала Стефана Штиљановића у Срем. Потом, Пајсије пише како се она повукла у Вилагош, а да је *кнез* Стефан Штиљановића постао сопственик Моровића, односно да се *усели* у овај знаменити средњовековни град.[13] Историјска истина је ипак била другачија, узевши у обзир чињеницу да према документарним изворима Моровић у то време није припадао ни Бранковићима нити Штиљановићу. Постоји и повеља из 1508. године, датована у 20. мај, када је палатин Имре Перењи наложио да се Беатриси, удовици Јована Корвина, ванбрачног сина краља Матије Корвина, те ћерки Јелисавети, додели тврђава Моровић за коју је било заложено 5250 златних форинти.[14]

За исту, 1508, годину се везује у *Повесном слову* да је Стефан добио у посед утврђени град Шиклош у барањској жупанији.[15] Ову тврђаву држао је и Јован Корвин, који ју је 1494. године заложио Андрији Боту.[16] Даља будућност тврђаве Шиклош није најјаснија, али се несумњиво међу великашима везаним за Барању не спомиње Стефан Штиљановић. Управо у последњим декадама постојања средњовековне угарске државе функцију барањског жупана су пола—пола вршили печујски бискуп, испрва са питању далматинско—хрватско—славонским бановима а потом са сталним (вечним) господарима Шиклоша. Након смрти бискупа Жигмунда Ернуста барањски жупан постао је Јован Корвин, син Матије Корвина, и ову позицију је попуњавао у временском периоду од 1482—1492. године. Осим барањске жупаније Јован Корвин је био и далматинско-хрватско—славонски бан, херцег и пожунски жупан. Извори спомињу кастелане Шиклоша и самог града Печуја као његове фамилијаре и као људе који су се бавили пословима барањске жупаније. Након њега још свега тројицу извори наводе као барањске жупане пре него што је, управо на тлу Барање, дошло до судбоносне Мохачке битке 1526. године, која је потпуно променила ток угарске историје.[17]

Дакле, док хагиографија даје другачији поглед на његове поседе и активности, историјски извори првог реда пружају једну посве различиту слику делатности Стефана Штиљановића, у историјској стварности једног нижег племића. Иако не без заслуга и за цркву и за српски живаљ уопште, ипак, био је далеко нижег ранга него што су му хагиографија и предање дали. Први сигурни изворни подаци о Стефану Штиљановићу потичу из 1527. године када му је Фердинанд у Острогону издао даровницу за поседе у вировитичкој жупанији Михољанец и Глоговницу. У даровници се наводи да се ова добра одузимају Petri comitio de Merzyn (Мрсински кнез Петар) а који је стао на страну Јована Запоље. У смислу, дакле, одредбе о одузимању свих добара како Јована Запоље, тако и његових присталица, и ова два села су дата Stephany Skylyanowyth.[18] Штиљановић је тада у служби великаша Ладислава Мореа, који је, пак, у грађанском рату у Угарској стао након вишегодишњег колебања и лавирања коначно на страну хабзбуршког претендента на угарску круну Фердинанда I против некадашњег ердељског војводе Јована Запоље. Није означен ни као какав племић, нити особа високог порекла, што ће бити случај и у

13 Патријарх Пајсије 1993: 105—106.
14 DL 37833
15 Патријарх Пајсије 1993: 105—106.
16 Csánki 1894, 457—458.
17 Magyarország világi archontológiája, II. 2017, 42, 44.
18 *Libri regii 1,* 13—14. ; ова места су се налазила недалеко од Крижеваца, а Глоговница је забележена и касније у Крижевачкој капетанији Вараждинског генералата у време Војне крајине, као место које су Срби насељавали. В. Дабић 2020, 52, 55, 57. в. и Костић 1923, 59—60 који извесно није видео препис у *Libri regii*, већ је користио каснија издања ове донационе повеље.

следећим подацима о њему.[19]

Наредне две и по године се ништа не зна о овом српском властелину, све до 24. јуна 1530. године, када је Стефан Штиљановић (Stephanus Skhylanowyth) угарском великашу и генералном капетану Лудовику Пекрију упутио једно писмо о кретању Турака, које је предводио Werbozanyay Vtrimbegii bassa, што је искривљено име Гази Хусрев—бега, како је Мита Костић давно разрешио. Турска војска, према овом писму, има у свом саставу и пешадију и коњанике, док је ка Будиму ишао у то време Мехмед—бег. У то време Стефан Штиљановић је био кастелан Новиграда (castellanus de Wywar) и боравио у Ораховици, поседу његовог господара Ладислаав Мореа. Ово писмо послао је заједно са Матејом Хенцем од Асупатака, кастеланом Верешкеа, и оно је било у оригиналу писано на српском језику.[20]

Био је и лични заменик овог великаша—locumtenens in persona који је 25. августа 1530. године у једном писму такође упућеном Лудовику Пекрију изјавио да су војска, и пешадија и коњица, спремни за борбу против Османлија. Надаље је Штиљановић у писму краљевском капетану Пекрију описивао сукобе присталица двају опција у Угарској—Фердинандове и Запољине, са акцентом на злочине ових других. Потписан као Stepan Skyllyanowych magnifici domini Ladislao More in persona locumtenenens на дан Светог Вартоломеја је послао ово писмо у коме наводи да су Запољини људи уништавали добра разних великаша, међу којима помиње и деспота, не наводећи му име, али је јасно да је у питању Стефан Бериславић. Преостала добра су уништили Турци, како стоји у овом Штиљановићевом писму, док Запољину војску назива гором него што је то турска, и резигнирано констатовао да се не може ништа, већ да се плива *као јабука посред воде—natamur in medio hostium positi tanquam pomum in medio aque*.[21]

Због заслуга, од хабзбуршког владара Стефан Штиљановић је 21. јуна 1535. године добио опустошени посед Eztthyen у сремској жупанији, даровницом издатом у Бечу. Из даровнице се сазнаје и да је овај посед у Срему раније припадао Ловри Илочком. Овај документ је и важан, јер се сазнаје да је жена Стефана Штиљановића, Јелена, уистину

---

19 Костић 1923, 60, 62—63.

Ладислав Море је био члан племићке породице влашког порекла, која је потицала из жупаније Хуњад. Његов брат Филип био је велики хуманиста, школовао се у Италији и носио бројне високе црквене функције, попут острогонског каноника и од 1524. године печујског бискупа. Сам Ладислав Море је доста рано дошао на краљевски двор, где се уз угледније великаше учио војној вештини и племићкој култури. Борио се против устаника Ђерђа Доже, био у служби краља Лајоша II и преживео је Мохач. У грађанском рату између Јована Запоље и Фердинанда Хабзбуршког неретко није заузимао ниједну страну настојећи да буде искључиво у служби својих интереса. Ратовао је и против Аустријанаца и Немаца, али и против османске војске. Захваљујући браку са удовицом херцега Ловре Илочког, уздигао се међу великаше и дошао због поседа у сукоб са Запољом, али од 1529. године је на страни самог ердељског војводе и угарског краља. Али доцније, када му је то било у складу са интересима, наново је на страни хабзбуршког претендента. Борио се на његовој страни и против Турака, али је допао њиховог заробљеништва и скончао живот у тврђави и затвору Једикуле, а изгледа да је примио и ислам у нади да ће се ослободити. За његову биографију в. Csiffáry, 2007, 527—554.

20 Šišić 1912, 252; Костић 1923, 64.

Гази Хусрев—бег је од септембра 1521. године био на челу Босне, а постоји мишљење и да се борио под Бечом. И јула исте године стизале су вести о кретању босанског паше и његовим припремама уза поход на Славонију. Септембра 1530. године уистину су дошли изасланици цара Фердинанда на преговоре, када су се и срели са Гази Хусрев—бегом. Костић 1923, 64—65; Zlatar 2010, 44—45 (упркос изразито тенденциозном приступу вредно за праћење основних хронолошких црта).

21 Laszowski 1914, 394—395; Костић 1923, 66.

историјска личност, и да јој је девојачко презиме било Богдановић.[22] Овај посед је споменут у повељи сремског каптола у Баноштору 30. септембра 1459. године, када је враћен реченом каптолу од стране мачванског бана Ладислава Нађвелђија који га је, заједно са Бешеновом и поседом Azky (можда Јазак или Јарак евентуално), заузео.[23]

Постоје још три писма Стефана Штиљановића. Једно је из 1534. године, затим из 1538. године, те последње његово писмо из 1540. године. Ex castro Rahowcha 3. јула 1534. године Ztepan Skijlijanowijth, castellanus castryi Wijwar писао је епископу Јегре Томи Салахазију, иначе Фердинандовом присталици, о ситуацији на граници. Штиљановић је јавио како је хиљаду Турака кренуло ка Будиму од чега је већи део те војске састављен од Срба. Друге новости, како вели Штиљановић, јесу и те да су Турци опсели Клис. Осим Клиса, ту су и два мања утврђења, која су завојевачи опсели и изгледа се око тога и задржали.[24]

Период када су сачувана ова три документа о Стефану Штиљановићу је и доба интензивног османског освајања Славоније. Турци су код Кобаша утврдили прелаз преко реке Саве, а освајањем Јајачке бановине су се утврдили на овој реци и то је била полазна тачка ка даљем продирању на угарску територију. У лето 1536. године започета је двострука офанзива, смедеревског и босанског санџакбега, када је Славонија пустошена, а освојено је тридесетак тврђава међу којима и Пожега, а пустошени су делови вировитичке и крижевачке жупаније. У јесен 1537. године основан је пожешки санџак, а освајања су настављена и након 1540. године. У међувремену, главнина османских снага била је усредсређена на Угарску и освајање Будима, што се и десило 1541. године.[25]

Што се тиче његовог писма из 1538. године, оно није сачувано и препричано је, заправо, у једном дужем извештају банова Петра Кеглевића и Томе Надашдија цару и краљу Фердинанду Хабзбушрком од 30. јануара речене године. Ови великаши саопштавају владару закључке сабора у Крижевцима, те владару пишу како од тога неће бити ништа, ако им и он не помогне. Закључци овог сабора, одржаног мало пре послатог писма, 6. јануара, њих укупно 26, се односило на организацију одбране од Османлија, а одређена је вредност новца, док се један од последњих закључака односио и на цену хране.[26] Но, вратимо се Стефану Штиљановићу. Новоустоличени банови Кеглевић и Надашди, и сами на положај дошли на сабору у Крижевцима, наводе да им је писао Stephanus Skelanawycz да је турски владар послао војску Мехмед—бега из Смедерева, те да су трупе допрле до Иванкова, те да је сву освојену земљу речени османски великаш и припојио, а да до Кобаса се налази армија сина реченог Мехмед—бега, која се тренутно налази у Пожеги где се сакупља велика војска. Мехмед—бег је свом сину као санџак дао читаво подручје на коме се он тад налазио.[27]

У поменутом последњем писму од 18. јула 1540. године се дознаје и да је Штиљановић управљао градом Валповом као његов префект—praefectus castri Valpovo. Овим документом Ханс Унгнад, у том моменту заповедник (feldhauptman) за Крањску и делове Хрватске, јавља ратном већу (kriegsrath) о провали Турака, те их информише о местима где ће бити упаљени чардаци, као систем комуникације и јављања о кретању

22 *Libri regii 1,* 292; Костић 1923, 67 погрешно је датовао у 1533. годину и уз то се и погрешно позвао на документ из 1527. године.
23 DL 93298
24 Ивић 1910, 126.
25 Дабић 2012, 174—175.
26 О сабору в. лапидарно Blagec 2012, 372. закључке је публиковао Šišić 1915, 139—148.
27 Šišić 1915, 160 где се цитира ово несачувано писмо Стефана Штиљановића, а цео извештај је исто, 156—163. бан Кеглевић се, занимљиво, потписао глагољицом на овом писму. В. и Костић 1923, 68.

непријатеља. У оквиру овог Унгнадовог извештаја је и саопштење које је потписао Stephanus Scilianovich *ex castro Walpo*. Он пише како изненада долази Арслан—бег, а потом српски угледник наводи и да је послао слугу Јована као уходу у османску војску која је у покрету, али ће Јован пратити њихов пут и итинерар.[28]

Овим се исцрпљује дипломатичка грађа о Стефану Штиљановићу, обимом невелика, али даје неколико података о његовом статусу у угарској феудалној хијерархији и друштву. Стефан Штиљановић није припадао српској елити попут Бранковића, Јакшића, Белмужевића или Бакића. На основу расположиве архивске грађе, пре би се могао назвати ситнијим или средњим племићем, који је за ратне заслуге добијао неке поседе од владара. Сам Штиљановић је, као што се види, био у служби угледнијег феудалца Ладислава Мореа, био његов кастелан и близак сарадник. То свакако показује да се ради о личности не без угледа и не без војничких и дипломатских квалитета. Али, он свакако није био део саме врхушке српских главара на тлу Угарске, те је о њему остало сразмерно мало података и сви се односе на његову делатност у припремању сукоба са Турцима и одбране земље уочи великих најезди армије султана Сулејмана Величанственог.

О његовој унутрашњој политици, са друге стране, се мало зна, и тек нешто се може наслутити, а везано је за црквену политику, што је и допринело његовом даљем култу. Ретки су ктитори из редова српских првака на подручју средњовековне Угарске. Као што је добро познато, сремски Бранковићи су 1508. године подигли манастир Крушедол. Осим њих, и манастир Бођани би могао да има ктитора у лику Милоша Белмужевића или неког од његових људи, будући да се налази на простору које је било посед овог српског великаша. Милош Белмужевић, а то се зна из његовог тестамента, био је изузетно везан за цркву, те стога не би чудило да је управо он био ктитор манастира Бођани.[29] Међутим, и Бранковићи и Милош Белмужевић припадали су највишем слоју елите Срба у Угарској у позном средњем веку. Стефан Штиљановић, иако ситни српски племић, са друге стране, оставио је много трага у вези са црквом, и као ктитор манастира Шишатовац, а око њега се, што је много пута поменуто, развио значајан култ и то превасходно код српског народа на подручју Срема, Барање, али и читаве Угарске.[30]

Сам манастир Шишатовац има несигурно време оснивања. У тзв. *Завештајном свитку* који је наводно написао оснивач манастира игуман Теофил, а који је поновљен 1617. године записано је да је манастир настао 1520. године, када су ту пребегли жички монаси и ту подигли малу цркву од дрвета посвећену Светом Николи.[31] Манастир сигурно постоји након 1540. године, када су у њега пренете мошти Стефана Штиљановића. Из 1540. године је, пак, ферман којим се монасима овог манастира дозвољава да поправе неке келије. У првом османском попису 40—их година XVI века Шишатовац се не наводи, што се објашњава у литератури чињеницом да овај дефтер није ни сачуван у целости. Али, већ у попису 1566—1567. године манастир Шишатовац је добио обавезу да плати повећане обавезе са 500 на 650 акчи годишње, а монаси су, као и други, морали да плате и тапијску таксу на имање и све затечене зграде у износу од 26000 акчи. За ову тему је ипак кључно да се манастир назива Manastir-i İsveti İştfan Işkilatovit' nam-i diğer Şişatovit'.[32]

---

28 Lopašić 1885, 164. придодато је још једно писмо Петра Патанчића о томе како се османске трупе приближавају Броду на Сави. Костић 1923, 69 пренебрегава Патанчићево писмо и вести из њега приписује Штиљановићу.

29 Крстић, Стојковски 2021, 53—54.

30 Лемајић 2006, 43 уп. нап. 38.

31 Костић 1923, 71; Зиројевић 1984, 205.

32 McGowan 1983 105; Зиројевић 1984, 205.

Османски дефтери и други документи, као прворазредни савремени историјски извори сведоче, дакле, о томе да су у овај манастир пренете мошти Стефана Штиљановића. У том случају, уколико му је тело заиста пренето из Шиклоша, како тврди предање[33], то би могло да буде знак да је пренет у своју задужбину. Она се, и то се врло јасно види из извора, назива манастиром Светог Стефана Штиљановића или Шишатовцем. То би могло да укаже да је Стефан Штиљановић у неком моменту подигао или обновио манастир у ком су испрва били смештени монаси из Жиче. Разумно је претпоставити да је након 1520. године, можда баш након стицања поседа 1527. године, Штиљановић почео више да се бави црквом и да је посебно обдаривао, штитио или обнављао манастир Шишатовац. Управо је овај манастир и постао епицентар развитка његовог култа.

Његове мошти у манастиру Шишатовцу се наводно спомињу већ најкасније 1545. године, а у култним списима се исте године већ наводи као деспот и као свети. Али, око овог податка постоји озбиљан проблем због чега би га требало узети са великим опрезом, па чак и одбацити. Наиме, запис није оригиналан, его се помиње у списку ствари манастира Шишатовца из XIX века, а језик и ортографија су сигурно познији и Љубомир Стојановић га је као и друге несигурне записе штампао грађанском ћирилицом.[34] Са друге стране, 1560. године помињу се у једном запису мошти светог и праведног кнеза Стефана Штиљановића, што би могао бити не само први помен његових моштију и њега као светитеља, већ и први помен облика имена Стефан Штиљановић.[35]

Наравно, о његовом именовању од стране било ког угарског владара и добијању ове високе титуле нема никаквих помена. Исто тако, ни о томе да је био кнез нема никаквог помена у сачуваној изворној грађи о Стефану Штиљановићу.[36] Имајући, међутим, у виду врло широку употребу и различита значења титуле *кнез* у позном средњем веку, која је означавала чак и старешине сточарских заједница, али и представнике локалних власти, није сасвим немогуће да је Шкиљановић неформално носио ову титулу, која је онда сачувана и у традицији.

Од култних списа непознати шишатовачки монах је написао једно кратко *Похвално слово,* реторски спис са низом библијских парабола, без готово икаквог биографског значаја. Али, ово *Похвално слово* је постало језгро за *Повесно слово,* које је, заједно са усменим предањима која су се временом појавила, постало основа за легенду и култ о Светом Стефану Штиљановићу. Добио је затим и *Службу,* чиме је његов светитељски култ, у смислу хагиографских, литургијских и књижевних дела, заокружен.[37]

Стефан Штиљановић је личност чији је светитељски култ доживео велики преображај у односу на историјску личност. У томе га можда понајвише можемо грубо упоредити са Маком Краљевићем, који је у историјској стварности био сасвим другачији него у доцнијој епској традицији. Дакако, у случају Стефана Штиљановића, одлучујућа је улога цркве која је култове личности вероватно створила, и сама га понајвише и неговала. Његове нетрулежне (нетљене) мошти постале су централна реликвија око које се ширило његово прослављање и поштовање.[38] Канонизацијом Стефана Штиљановића

33 Милошевић 1970, 227.

34 Стојановић 1905, 53, бр. 4966 (према саопштењу Илариона Руварца како наводи Стојановић).

35 Стојановић 1902, 191, бр. 612.

36 Зарић 1985, 69—70 покушава да евентуално његово деспотство постави у периоду од 1537. до 1540. године, али као што је речено за то нема никаквих потпора у грађи.

37 Костић 1923, 70—90; Павловић 1965, 155—158. за однос *Похвалног* и *Повесног слова* в. Јовановић 1978, 333—377.

38 Дергенц 2002, 87—112; Половина 2013, 349—350. Golub 2014—2015, 307, са Светим Симоном постоји и иконографска паралела у манастиру Грабовцу.

и његове жене Јелене створен је култ побожног српског деспота у Угарској и предводника народа под туђинском влашћу у борби против Османлија. Поред такве улоге, у *Служби Светом Стефану Штиљановићу,* која махом основу црпи из већ цитираног *Повесног слова,* пореди се са Светим Симеоном, али и Аврамом, Јовом, Јосифом Прекрасним, те другим личностима из Светог Писма и светитељима.[39]

Култ Светог кнеза (деспота) Стефана Штиљановића је посебно био жив код барањских Срба, како у време хабзбуршке власти и Аустро—Угарске монархије, тако и доцније. Иако прворазредних савремених историјских извора о поседовању шиклошке тврђаве нема, о чему је већ било речи, традиција која Светог кнеза Стефана Штиљановића везује за ову тврђаву је опстала све до савременог доба. У Градишту на приморју је 1620. године настао његов најстарији портрет, у Хопову пак 1654. године, и ту се већ назначују обриси његовог култа као праведног владара, кнеза и чак деспота. Шиклош се најраније појављује на једној икони Светог Стефана Штиљановића из 1740. године која је била у поседу Давидова Станоја Поповића. Две деценије потом, његове су мошти пренете свечано у нови кивот, а овај период, нарочито након паљења Крушедола и моштију свете породице Бранковић, представљао је нови замах у прослављању Светог Стефана Штиљановића. Требало је ојачати култ неког сремског светитеља, доделити му старе титуле кнеза и деспота и тиме истовремено и оснажити везе са старим српским црквеним традицијама. Осамнаести век је донео и приказе Стефана Штиљановића од Христифора Жефаровића, као и друге уметничке доприносе ширењу његовог култа и везивању истог за манастир Шишатовац. Култ овог српског светитеља се у ово доба проширио по целој Угарској, те не треба да изненади и његов приказ у манастиру Грабовцу. У XVIII Стефан Штиљановић је нашао своје место и у римничком *Србљаку,* где је чак и насликан, а јавља се и у бројним другим *Србљацима,* међу осталим српским светитељима, а основа за сваки приказ његовог живота и светитељског култа јесте *Повесно слово.*[40]

Током XIX века Стефан Штиљановић је добио своје место и у српском националном покрету у Мађарској, те је, преко његове наводне управе над Шиклошем, истицано и српско право на Барању и њен улазак у састав Српске Војводине. Све је више присутан наратив о Стефану Штиљановићу као деспоту, господару Шиклоша, владару који је управљао народом на подручју Срема и Барање.[41] На брду Ђунтир недалеко од Шиклоша 1896. године подигнут је споменик посвећен Стефану Штиљановићу. Предање о овом брду као првом гробном месту Стефана Штиљановића постоји и у *Повесном слову*. На самом споменику стоји да је Стефан Штиљановић био српски кнез који је умро у Шиклошу 4. октобра 1515. године, а чије су мошти пренете у манастир Шишатовац 1547. године. Споменик је срушен 1956. године, али сећање на њега живи и седам година касније. Наиме, мађарски новинар и писац Арпад Тијери је 18. јануара 1963. године у листу *Dunántúli napló* објавио чланак о овом гробном месту на Ђунтиру под називом *Síremlék a Göntéren*.[42]

Када се анализирају и текст на надгробном споменику, али и речени Тијеријев чланак, запажа се доста сличности са *Повесним словом.* Тијери је, наиме, сматрао да је Штиљановић заиста умро 1515. године, да је предводио српске насадисте у устанку Ђерђа Доже, и чак се жестоко супротстављао угарској власти подржавајући устанике, што је изазвало и његову смрт 1515. године. Тијери наводи у овом новинском чланку да је београдски бан Имре Терек позвао Штиљановића а затим убио, тако што је његово тело

39 Милошевић 1970, 227—228; Половина 2013, 347—361.
40 Павловић 1965, 158—160; Golub 2014—2015, 307—311; Erdős 2020, 26—30.
41 Erdős 2020, 30—31.
42 Thiery 1963, 5.

било исечено на четири дела.[43] Овакав, готово фантастичан след догађаја, Тијери је могао да преузме од негдашњег директора кикиндске гимназије, Велимира Југе, који је 1913. године објавио једну историју Срба у Угарској. У њој је Југа Стефана Штиљановића описао махом као што је хагиографска традиција, односно *Повесно слово* већ портретисали ову личност. Био је деспот који је ту титулу носио до 1515. године, а седиште су му били Моровић, па Шиклош. Ипак, занимљивији је осврт Велимира Југе који пише како се Штиљановић борио заједно са устаницима Ђерђа Доже, те како је био војвода, који је убијен од Имреа Терека тако што је исечен на четири дела.[44]

Поставља се питање одакле овакав податак. Одговор лежи у изгледа искривљеном читању *Вранчићевог летописа.* Ради се о збирци бележака под оригиналним називом *Memoria rerum quae in Hungaria a nato rege Ludovico ultimo acciderunt qui fuit ultimi Ladislai filius* које су записивале разне личности међу којима и Антун Вранчић, печујски бискуп и дипломата, као и други. Обухвата период 1504—1566. године, а под 1514. годином и устанком Ђерђа Доже се стварно наводи Стефан војвода, заповедник насадиста. Дотични се стварно борио против краљевих људи, Имре Терек га је позвао у Београду и због освете што је напао краљеве људе код Петроварадина, речени војвода Стефан је исечен на четири дела. Међутим, ово дело нигде не спомиње Стефана Штиљановића као тог заповедника насадиста.[45]

Међутим, најпре Александар Стојачковић, а затим Јене Сентклараи, а потом и од њега у великој мери зависни Гаврило Витковић, сви пишући своје историје Срба у Угарској, односно шајкаша су евидентно војводу Стефана претворили некако у Стефана Штиљановића (Шиљановића како они пишу, свако на свом језику), којег је задесила злехуда судбина да буде рашчеречен на четири дела као заповедник шајкаша који је подржавао устанике Ђерђа Доже.[46] Очигледно је свима *Повесно слово* било ослонац, посебно у питању хронологије, титуле Стефана Штиљановића и године смрти, али је Сентклараи војводу Стефана из Дожиног устанка претворио у српског великаша—команданта насадиста.

И данас се у српској православној цркви Светог Димитрија у граду Шиклошу чува споменик који сведочи да, када је Барања 1919. године ослобађана од стране српске војске, и када је 1/14. августа 1919. године, како на споменику пише, и када је ослобођен и Шиклош, да је у овом храму служена литургија управо у част Светог Стефана Штиљановића. За њега се каже да је погинуо 1515. године у борбама за националну

43 Thiery 1963, 5. Поврх свега он је Штиљановића сматрао народним херојем, а не великашем. Усменом традицијом су преношена, или чак измишљана нека његова херојска дела и тако је он заживео у народу.

44 Juga 1913, 13, 78, 277—278. Дело је изашло у оквиру Nemzetiségi Ismertető Könyvtár серије, чији је циљ, како и име каже, био да прикаже мађарске народности, међу њима и Србе. Југа је писао још нека дела о Србима. B. Arday 2002, 248, 261.

45 Verancsics—évkönyv 1981, 10—17 за све догађаје из 1514. године, а посебно 16 за страдање војводе Стефана.

46 Szentkláray 1885, 77—78; Витковић 1887, XXX—XXXI. И други мађарски и српски историчари почели су некритички да прихватају овакав поједностављен поглед на Стефана Штиљановића заснован на некритичком прихватању Пајсијевих житијних белешки. Уп. детаљнију расправу Костић 1923, 54—56; Erdős 2020, 30—33. Свакако би вредело урадити компаративни преглед двају историографија о Штиљановићу, пошто је након 1923. године ипак било вредних доприноса проучавању овог питања. А значајна Ердешева студија је на мађарском језику и, иако рецентна, није свеобухватна и недоступна највећем делу српске научне јавности због језичке препреке.

слободу и права.[47] Милан Глибоњски, српски новинар из Сомбора, у својим успоменама, а везано за период српске управо над Барањом 1918—1921. године, помиње да је у шиклошкој цркви нашао и читао белешке у последњем деспоту Стефану Штиљановићу. Штавише, на његов је предлог основано и друштво које је носило име Стефана Штиљановића, а које је требало да буде српско културно удружење, чији би први задатак био основање дома за децу. Милан Глибоњски је постао секретар овог друштва основаног октобра 1920. године. Овај дом за децу је носио име *Деспот Стефан Штиљановић,* и на крају је требало да буде основан у Дарди. Глибоњски, међутим, не наводи наставак ове приче, али је изузетно занимљиво да у познавању личности Стефана Штиљановића следи *Повесно слово,* те наводи да је Штиљановић био деспот, веома милосрдан, да га поштују и други народи, а да му је Шиклош био седиште.[48]

Легенда, традиција и предање су од Стефана Штиљановића начинили деспота, кнеза, па чак и предводника Срба на тлу Срема, Славоније и Барање. Од његове жене, о којој је остала тек понека забелешка, створена је правдољубива и смерна деспотица.[49] Стефан Штиљановић је постао заштитником Епархије осјечко—пољске и барањске, веома поштован у Епархији будимској и наравно прослављан у Срему и другде у цркви. Пример Стефана Штиљановића је вредан показатељ јединствене метаморфозе у српској средњовековној историји, где је тек ситни властелин у служби угарског великаша и хабзбуршког краља постао светац—заштитник, па чак и национална фигура која је почела вековима потом да окупља Србе понајвише у Барањи, Славонији и Срему.

Литература

Витковић Гаврило (1887), *Прошлост, установе и споменици угарских краљевих шајкаша*, Гласник Српског ученог друштва 67.

Дабић Војин (2012). *Српска насеља у Славонији (16—18. век)*. Глас CDXX. Одељење историјских наука. Књига 16: 173—196.

Дабић Војин (2020). *Мала Влашка (Parva Wallachia). Прилог историји српског народа у Славонији од XVI до XVIII века.* Нови Сад: Матица српска

Дергенц, Јелена (2002). *Мошти св. Стефана Штиљановића*. Мирјана Детелић (ур.). Култ светих на Балкану II. Крагујевац: Центар за истраживања САНУ и Универзитета, 87–112.

Динић-Кнежевић Душанка (1988), *Словенски живаљ у урбаним насељима средњовековне јужне Угарске,* Зборник Матице српске за историју 37: 7—41.

Зарић Радојка (1985): *Лик Стефана Штиљановића у српској уметности XVII—XIX века*. Саопштења XVII, 69—83.

47 Erdős 2020, 34.

48 Успомене Милана Глибоњског се чувају у Српској академији наука и уметности у Београду, писане су у оригиналу на српском језику. Овом приликом коришћено је критичко издање на мађарском језику, које је приредио колега Арпад Хорњак. Занимљиво, и сам објашњавајући на крају ко је био Стефан Штиљановић користи устаљене (а нетачне) податке да је био српски великаш из Херцеговине, који је побегао у Угарску и владао великим бројем поседа са центром у Шиклошу, те да је убијен 1515. године. В. Glibonjski 2006, 50, 58—59, 62, 113, 136 (последње је именски регистар са објашњењима о личностима). Осим овог друштва постојао је и колегијум у Печују, као и сиротиште које је носило његово име, које се налазило на Сечењијевом тргу у Печују, в. Erdős 2020, 34.

49 Предањски утицај вероватно најсажетије описује Павловић 1989, 333—339. Иако се рад темељи на легендама и има карактер апотеозе Стефана Штиљановића, ипак показује основне црте предања о овој личности која живи у разним крајевима, од Паштровића до Барање.

Зиројевић Олга (1984): *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године.* Београд: Историјски институт—Народна књига

Ивић Алекса (1910): *Споменици Срба у Угарској, Хрватској и Славонији током XVI и XVII столећа. Први део од 1527. до 1600. године.* Нови Сад: Матица српска

Ивић Алекса (1929), *Историја Срба у Војводини од најстаријих времена до оснивања потиско-поморишке границе (1703)*, Нови Сад: Матица српска

Јовановић Томислав (1978), *Похвално и Повесно слово о деспоту Стефану Штиљановићу*, Књижевна историја X, бр. 38: 333—377.

Јовановић Томислав (1989). *Кратко повесно слово о светом Стефану Штиљановићу.* Манастир Шишатовац. Зборник радова, уредник Динко Давидов. Београд : Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 73—78.

Костић, Мита (1923): *Стеван Штиљановић: историјско-хагиографска студија*. Глас СКА 110 (62): 54—99.

Крстић Александар (2013): *Нови подаци о војводи Милошу Белмужевићу и његовој породици*. Иницијал. Часопис за средњовековне студије 1: 161—185.

Крстић Александар, Стојковски Борис (2021): *Епархија бачка под османском влашћу*, Епархија бачка у осмовековној историји Српске православне цркве, уредници Светозар Бошков, Борис Стојковски и Предраг Вајагић, Бачка Паланка—Нови Сад: Центар за историјска истраживања Филозофског факултета, Српска православна црквена општина Бачка Паланка, 2021, 49—66.

Крстић Александар (2021): *Поседи Јакшића у Славонији и Срему*. Историјски часопис књ. LXX: 177—213.

Лемајић Ненад (2006): *Српска елита на прелому епоха.* Сремска Митровица—Источно Сарајево: Историјски архив *Срем*

Милошевић Десанка (1970), *Срби светитељи у старом сликарству*, О Србљаку. Студије, Београд: Српска књижевна задруга, 143—270.

Павловић Леонтије (1965). *култови лица код Срба и Македонаца (историјско—етнографска расправа).* Смедерево: Народни музеј

Павловић Радослав. *Култ Св. Стефана Штиљановића код Срба у Барањи и Славонији.* Манастир Шишатовац. Зборник радова, уредник Динко Давидов. Београд : Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 333—339.

Патријарх Пајсије (1993): *Сабрани списи*. Превод Димитрије Богдановић, Томислав Јовановић, приредио Томислав Јовановић. Београд: Просвета—Српска књижевна задруга

Половина Наташа (2013). *Свети Стефан Штиљановић као Јосиф Прекрасни. Прилог изучавању једне библијске паралеле*. Зборник Матице српске за језик и књижевност. Књига 61, свеска 2: 347—361.

Спремић Момчило (2010), *Породица Јакшић у Банату*, у: Банат кроз векове: слојеви култура Баната, ур. Миодраг Матицки и Видојко Јовић, Београд: Матица српска—Вукова задужбина, 33–63.

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

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

Стојковски Борис, *Цар Јован Ненад. Личност, дело, наслеђе.* Будимпешта: Српски институт

Томин Светлана (2007), *Владика Максим Бранковић*, Нови Сад: Платонеум

Acta comitialia regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae : Hrvatski saborski spisi (1912): Knjiga prva od odine 1526. do godine 1536, ur. Ferdo Šišić, Zagreb.

Acta comitialia regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae : Hrvatski saborski spisi (1915): Knjiga prva od odine 1537. do godine 1556, ur. Ferdo Šišić, Zagreb: JAZU.

Arday Lajos (2002): *Magyarok a Délvidéken, Jugoszláviában.* Budapest: BIP

Blagec Ozren (2012): *Slavonski i hrvatski sabori u Križevcima.* Cris, god. XIV., br. 1: 365 – 373.

C. Tóth Norbert–Horváth Richárd–Neumann Tibor–Pálosfalvi Tamás-W. Kovács András, *Magyarország világi archontolóiája, II. megyék,* Budapest: MTA Történettudományi intézete

Csánki Dezső (1894). *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában II. kötet,* Budapest: Magyar tudományos akadémia

Csiffáry Gergely (2007): *Csulai Móré László emlékezete*. Agria – Az Egri Múzeum Évkönyve – Annales Musei Agriensis (43): 527—554.

Dinić—Knežević Dušanka (1975), *Sremski Brankovići*, Istraživanja IV: 5–44.

Erdős Zoltán (2020): *Emlékezeti rétegek és hatalmi igények a Štiljanović-hagyományban*. Örökség, történelem, társadalom. Rendi társadalom – polgári társadalom 32. A Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület 2018. évi, szentendrei konferenciájának tanulmánykötete. Budapest: Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület

Golub Xénia 2014–2015: *A grábóci szerb orthodox monostortemplom kántorpadjai*. Magyar Egyházzene (22.) 3. 301–316.

Juga Velimir (1913): *A magyar szent Korona országaiban élő szerbek.* Budapest

Krstić Aleksandar (2017), *'Which Realm Will You Opt for?' – the Serbian Nobility between the Ottomans and the Hungarians in the 15th Century*, in S. Rudić and S. Aslantaş (eds.), State and Society in the Balkans before and after Establishment of Ottoman Rule, Belgrade: Institute of History,129–163.

Lopašić Radoslav (1885) *Prilozi za poviest Hrvatske XVI. i XVII. vieka iz štajerskoga zemaljskoga arhiva u Gradcu,* Rad JAZU XVII: 151—231.

Magyar nemzeti levéltár országos levéltára. Diplomatikai fényképgyűjtemény/Diplomatikai levéltár (DF/DL)

Magyar nemzeti levéltár országos levéltára. A 57 - Magyar Kancelláriai Levéltár - Libri regii - 1. kötet

McGowan Bruce W (1983): *Sirem sancağı mufassal tahrir defteri.* Ankara: Türk tarih kurumu basımevi

1504–1566, memoria rerum. A Magyarországon legutóbbi László király fiának legutóbbi Lajos királynak születése óta esett dolgok emlékezete. Verancsics-évkönyv (1981): sajtó alá rend., utószó, jegyz. Bessenyei József, Budapest: Magyar helikon

Monumenta Habsburgica regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae : Habsburški spomenici Kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije (1914): Knj. 1 : Od godine 1526. do godine 1530 ; ur. Emilij Laszowski. Zagreb: JAZU

Pécs megszállása egy szerb újságíró szemmel. Glibonjski Milan visszaemlékezései (2006). fordította és szerkesztette Hornyák Árpád. Pécs: Pécs Története Alapítvány.

Rókay Péter (1991), *A szerbek betelepülése Magyarországra a XV. században,* A szerbek Magyarországon, szerkesztette Zombori István, Szeged: 41-63.

Szentkláray Jenő (1885), *A dunai hajóhadak története,* Budapest: Magyar tudományos akadémia

Thiery Árpád (1963). *Síremlék a Göntéren.* Dunántúli Napló, 1963. január (20. évfolyam, 1-25. szám), 1963. január 18., 14. szám, 5.

Zlatar Behija (2010). *Gazi Husrev—beg.* Sarajevo: Orijentalni institut

Boris Stojkovski

STEFAN ŠTILJANOVIĆ—CONTRIBUTIONS TO THE STUDY OF BIOGRAPHY AND CULT

The paper discusses some aspects of the biography and cult of Saint Stephen Štiljanović. In historical reality data about him are from the period 1527—1540 when he was in service of Ladislas More, notable Hungarian nobleman. Štiljanović, alongside his lord, stood on the side of Ferdinand I Habsburg during the civil war with John Szapolyai over the Hungarian throne. The paper analyses remained written sources, namely royal charters. The second part of the paper is dedicated to spread of his cult with some remarks on its dispersion among Serbs in Hungary.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 399-409*

УДК 271.222(470)-732.2:929 Никон, руски патријарх
322(495.02)
322(470)"17"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.25

Милош Ђорђевић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет
e-mail: milos.djordjevic@filfak.ni.ac.rs

ПАТРИЈАРХ НИКОН У НЕМАЧКОЈ ЛИТЕРАТУРИ XVIII ВЕКА

Апстракт: *Живот и дело патријарха Никона у 17. веку оставило је дубок траг у Руској цркви. На основу биографије коју је приредио Иван Шушерин и чији је превод на немачки језик објавио Бакмајстер у 18. веку, у раду ће бити представљени најважнији закључци, као и детаљи из прилога које је аутор прикупио у Русији. Имајући у виду велики значај реформи које је спроводио патријарх Никон, у немачкој литератури дат је посебан осврт на питање подршке и односа са царем Алексејем I Романовим. Усвајајући политику предводника у православном свету, Русија је у духовном погледу представљала ослонац и српском патријарху Гаврилу Рајићу који је у овом периоду боравио у Москви.*

Кључне речи*: Патријарх Никон, Русија, XVIII век, Алексеј I Романов, реформе, немачка литература.*

Међу Патријарсима Руске Православне цркве у раном новом веку, посебну пажњу савременика и истраживача верских прилика будила је личност Патријарха Никона (световно име Никита Минин (Минов)). Полазећи од његовог животног пута, поступка одабира за руског патријарха, до каснијег деловања у реформској политици, као и односа са царем Алексејем Михајловичем Романовим (владао у периоду 1645-1676), обухвата мноштво анализираних података које су оставиле трага на потоње писце и биографе, како у царској Русији тако и у западној Европи.

Имајући у виду да о животу и раду Патријарха Никона постоји низ обимних дела у руској историографији[1], као и дела на српском језику[2], неопходно је истаћи најважније аспекте његовог живота и деловања у Руској цркви, не улазећи притом у питања црквеног законодавства која су била предмет различитих тумачења аутора од почетка 19. века.[3]

1 Дела руске историографије о Патријарху Никону на различите начине прилазе питању реформи Руске цркве. Навешћемо само основну литературу која обрађује личност и дело Патријарха Никона: Лобачёв 2003; Румянцева 2010; Шмидт 2004. Зборник радова на руском језику новијег датума који обрађује ову тему: *Патријарх Никон: Стяжание Святой Руси - созидание государства Российского* 2007;

2 Монографије новијег датума на српском језику које се односе на Никонов живот и дело: Петровић 2017; Зизикин 2007 а,б,в; Новаковић 2020.

3 Многобројна истраживања имала су тенденцију приказивања Никонове личности као славољубивог и властољубивог човека који тежи стварању неке врсте руског папизма, у смислу стварања врховне власти патријарха, чија се титула уздиже изнад цара. Међутим, постоје и тумачења која разматрају његове идеје о односима Цркве и државе са тачке гледишта саме Православне цркве. Ту спадају канонска, државноправна и историјска питања у којима Никон даје религиозну основу царској власти и утврђује појам симфоније власти. Више о овим питањима

Патријарх Никон је рођен 1605. године у селу Ваљдеминову, у близини Новгорода. Период његовог рођења пада у „Време нереда“ у Русији, које је представљало сталну борбу различитих претендената око престола и у чије су борбе биле укључене Пољска и Шведска.[4] Поред тешког стања у земљи, по самог Никона су у овом периоду наступиле несрећне околности, пре свега смрт његове мајке, а потом и настојања његове мађехе да га убије.[5] Због тога је, одлазећи од породице, рано детињство провео у Желтоводском манастиру у ком је боравио осам година. Након добијања свештеничког чина и прве краткотрајне парохијске службе у селу Лисково, надомак његовог места рођења, прешао је са супругом у Москву. Међутим, тамо су их задесили трагични догађаји обележени смрћу њихове деце, што је вероватно утицало на његову одлуку да се након осам година службе у Москви, замонаши у Соловјецком манастиру.[6] Пут га је даље водио у манастир на обали језера Кожа где је рукоположен у игумана, а од 1646. године исти положај имао је када се вратио у Москву, у Ново-Спаски манастир. У овом периоду по први пут долази до преписке са црквеним великодостојницима блиским цару Алексеју Романовом. Убедивши цара у посвећеност вери и цркви, Никон је убрзо био рукоположен за епископа Новгородског.[7]

Стечено поверење на самом двору и у очима цара Алексеја, Никон је употребио у циљу помоћи сиромашном становништву на разне начине, од којих је свакако најзначајнији оснивање народне кухиње у Новгороду у годинама глади. Утврдивши свој углед у народу и на двору у кризним ситуацијама, цар Алексеј се сагласио да Никон буде устоличен за патријарха 1652. године услед смрти дотадашњег патријарха Јосифа. На тај начин је употпуњена слика веома блиског односа са царем, којем је било од изузетне важности да на челу Руске цркве буде личност од поверења, али и истовремено да је заштитнички настројен према народу у времену великих искушења средином 17. века. Иако је Никон у почетку одбијао да буде рукоположен за патријарха, цар Алексеј, бојари и сви високи достајнственици Руске цркве дали су обећање и положили заклетву да ће се придржавати јеванђеља, канона Светих Отаца и Апостола, закона благочестивих царева, као и да ће уважавати одлуке поглавара цркве. Овај догађај је био од суштинског значаја за разумевање будућег деловања патријарха Никона по питању црквене догме и односа цркве и државе.

У периоду када је Никон био патријарх (1652-1658), наступиле су околности које су однос са царем Алексејем умногоме пореметили.[8] Увидом у њихове преписке, може се установити да је тежња ка првенству духовне у односу на световну власт била нарочито истицана као одраз Никановог става. Очекивања патријарха била су да цар свесрдно потпомаже Цркву имајући у виду опредељеност Русије да у читавом православном свету буде предводник. У том смислу је било неопходно активно учешће Никона у расправама о најважнијим државним питањима.[9] Међутим, каснијим деловањем, патријарх је показао настојање да искористи наклоност цара искључиво како би спровео реформе у

видети у: Зизикин 2007 а, 221-312.

4 „Време нереда (смутњи)“ у Русији обухвата раздобље збивања у унутрашњој и спољној политици од смрти Ивана IV Грозног 1584. до доласка на власт Михаила I Романова 1613. године. Након тога отпочиње период постепене стабилизације у земљи у којој је царев отац Филарет изабран за патријарха (1619-1633) и чији су прерогативи сезали дубоко у питања световне власти. Черникова, Вишњаков 2019, 32.

5 Петровић 2017, 29.

6 Исто, 32-34.

7 Исто, 37-39.

8 Исто, 43-44.

9 Патријарх Никон се у свом погледу на односе цркве и државе позивао на Епанагогу. Spinka 1941, 350-351; Птеровић 2017, 178-179.

усаглашавању Руске и Грчке цркве у богослужбеној пракси, а не да би проширио свој утицај у сфери државних послова.

Свеобухватна реформа Цркве обухватала је поред књижевно-обредног дела и замену западноевропског у византијски начин иконописања, као и реформе у музичком изразу.[10] Међутим, иако је у периоду борбе Русије и Пољске око Украјине (1654-1667) Никонова улога била значајна приликом успостављања односа са Богданом Хмељницким, хетманом запорошких козака у Украјини, цар Алексеј је посредним информисањем о поступцима патријарха променио мишљење о њему. Један од првих супротстављених Никоновим реформама био је епископ Павле Коломенски на Сабору 1654. године који је сазвао цар Алексеј. Имајући у виду да је циљ Сабора био да отклони сва негодовања око реформи и потврди јединство Цркве, епископ Павле је убрзо био насилно уклоњен из духовног апарата, а Никону је овакав ток догађаја дао осећај додатне подршке. Мишљење појединих историчара је да се тим чином отпочело са својеврсним верским прогоном у оквиру царства, а да је патријарх истовремено постао носилац борбе против свих других новина у Русији. У народу је тако настао раскол у коме су се нашле присталице патријарха „никонијанци" и „староверци", а ови други су се нашли на посебном удару Никонових присталица у виду честих прогона и контроле. Пример отпора црквеним реформама био је Соловецки манастир који је трпео опсаду чак седам година све до потпуног пораза браниоца. Вође староверaца били су протопопови Авакум и Данило, које је подржавала бољарка Феодосија Морозова која је због тога 1671. године утамничена. „Староверци“ су 1667. године на црвкеном сабору изопштени, а одбацивши званичну Руску цркву, тај јаз остао је присутан до данашњих дана.[11]

Овакви и слични догађаји довели су до нарушавања односа цара Алексеја и патријарха Никона, што је бољарима блиским цару ишло на руку у жељи да временом преузму улогу јединих саветодаваца у унутрашњим и спољним пословима Русије. Одговарајући на оптужбе да је присвојио титулу „Великог господара“[12] и да је узурпирао власт у време руско-пољског рата када је замењивао цара у световним дужностима, истицао је жељу да сачува идеал теорије о две власти у царству. Међутим, увидевши да је цар одступио од постављених међусобних норми у домену симбиозе духовне и световне власти, Никон је одлучио да напусти патријаршијску катедру 1658. године, одлазећи из Саборног храма Пресвете Богородице у Москви. Овај наизглед брзоплет поступак је онемогућио касније покушаје Никона да се врати на патријаршијски трон.[13] Сабори сазивани у наредним годинама били су прилика да царево окружење своје замисли до краја спроведе у дело, у чему је предњачио Пајсије Лигарид, пореклом Грк, али уско повезан са римском Конгрегацијом за пропаганду вере (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*).[14] Сабор сазван 1660. године рашчинио је Никона дужности патријарха, међутим та одлука је повучена због неслагања епископа из других патријаршија.[15] У изналажењу начина да патријарха Никона и формално осуде и сврргну са патријаршијског трона, царска власт је ипак обезбедила подршку Антиохијског и Александријског патријарха. Пресуда о рашчињавању патријарха Никона прочитана је 12. децембра 1666. године у

10 Черникова, Вишњаков 2019, 50; Петровић 2017, 188, 224.

11 Черникова, Вишняков 2019, 49-50.

12 Када је цар Алексеја предводио руску војску приликом похода на Белорусију 1654. године, доделио је патријарху Никону титулу Великог Господара (рус. Великого государя). Patriarch Nikon on church and State 1982, 34.

13 Зизикин 2007 б, 342. Петровић 2017, 343-344.

14 Новаковић 2020, 51.

15 Петровић 2017, 356-357.

Благовештењској цркви у Кремљу уз наређење да се Никон спроведе у Терапонтов манастир на Белом језеру, у коме је боравио као монах. Наредне године је пребачен у Кирилов Белојезерски манастир где је услед дугогодишњег строгог надзора оболео, а 17. августа 1681. године и преминуо на путу за Воскресењски манастир Новог Јерусалима, његове задужбине.[16]

Значај патријарха Никона у развоју православља у Русији, његова управа Руском црквом, као и утицај његових реформи на касније руске патријархе у заштити суштинске аутономије Цркве у односима са световним властима, оставило је трага не само међу Русима, већ и међу припадницима других народа у Русији и земљама на Западу. Пробудило је интересовање како црквене, тако и световне дужноснике друге половине 18. века који су читали периодична издања на немачком језику. Важност књиге и штампарија у земљама Светог Римског царства немачке народности био је пропорцијалан значају друштвеног развитка у раном новом веку. Штампана књига је још од њеног настанка око 1450. године представљала кључну компоненту у спектру многих друштвених, политичких и верских догађаја. Поред процеса реформације, чије су последице из темеља промениле европски континент, штампана дела су у виду информативног штива (новине, часописи, журнали) утицала на јавни дискурс, често у служби владајућег слоја. Међутим, потреба да се у епохи просвећености шире идеје кроз писану реч, резултирало је чињеницом да су у великом броју објављиване књиге са тематиком вере, цркве и црквене хијерархије, као и односа владара према верским питањима. Питање уређивачке политике и независности у одлуци који ће рукопис бити одштампан, често се сводио на однос државе према положају града у којем се налази штампарија. С обзиром на то да је власник штампарије уједно водио и уређивачку политику, његова одлука је представљала својеврсни ризик у односу према власти која је контролисала садржај штампаних дела.

Рукопис Ивана Корниљевича Шушерина (1636 (?) – 1693), ипођакона и биографа патријарха Никона, има посебан значај у проучавању његовог живота и дела. Имајући у виду да је Шушерин био дуго у служби патријарха и његов најближи сарадник, нема сумње да су његови списи веродостојан извор који је настао у периоду између 1681. и 1686. године. Након свргавања Никона са чела Патријаршије, Шушерин је прошао тежак животни период обележен трогодишњем строгим притвором у Москви, а након тога је провео још десет година у изгнанству у Новгороду. За његово ослобађање и поновно увођење у службу патријарха до његове смрти, заслужна је била принцеза Татјана Михаиловна, сестра цара Алексеја. Рукопис је до његовог штампаног издања у другој половини 18. века чуван у Иверском манастиру који се налази на острвцету Валдајског језера и чију је изградњу започео Патријарх Никон. Захваљујући Јосипу Петровичу Козодављеву, члану савета Царске академије наука у Санкт Петерсбургу овај рукопис је доживео штампану верзију на руском језику. У тадашњој престоници Русије, под оригиналним насловом „Обавештење о рођењу и васпитању и животу Његове Светости Никона, Патријарха Московског и целе Русије“, први пут је рукопис објављен 1784. године. Велики допринос Козодављева издаваштву био је видљив по питању многих дела руске књижевности и преводу страних књига на руски језик које су настајале у различитим временским периодима.[17]

У случају рукописа Ивана Шушерина, одлука штампарије Јохана Фридриха Харткноха у Риги је била да објави његов превод на немачки језик и тиме омогући делу читалачке публике немачке националности да сазнају детаље из живота Патријарха

16 Петровић 2017, 366.
17 Сухомлинов 1882, 283.

Никона. У њему се у улози приређивача и коаутора дела појављује Јохан Фолрат Бакмајстер, који је своју анализу на основу руских извора изнео у два поглавља књиге. Узимајући све околности у обзир, није случајно што је управо у Риги објављен превод Шушериновог рукописа 1788. године под називом „Прилози биографији Патријарха Никона“. Као град у коме су се током раног новог века смењивале власти Литванске конфедерације и Литванско-пољске уније, затим и период шведске управе све до пораза од Русије у Северном рату (1700-1721), Рига је представљала погодно тло за проучавање верских прилика у 17. веку. Такође, градске власти су приликом руског освајања града, у преговорима са царем Петром Великим 1710. године успели да задрже дотадашњи политички и друштвени поредак, пре свега захваљујући положају и значају ове луке. Ослањајући се на ове погодности које су, између осталог довеле и до развоја штампарске делатности, Харткнох је био подстакнут да објављује популарна дела немачких и руских аутора.[18] Његова улога у размени књижевних дела огледала се и у набавци примерака савремене немачке књижевности, као и преносу на Запад дела руске књижевности преведене на немачки језик.[19]

Бакмајстер је у књизи поред постојећих података о животу патријарха Никона уврстио и неколико прилога који допуњују Шушеринов рукопис. До њих је дошао истражујући нове транскрипте у библиотеци Царске Академије наука у Санкт Петерсбургу. На тај начин аутор је желео да употпуни сазнања не само о животу Патријарха Никона, већ и о његовом деловању по питању верских прилика у Русији. Као један од таквих важних текстова аутор наводи едицију на немачком језику „Зборник руске историје“ (Sammlung russische Geschichte), чије издање је својим истраживањима руске историје покренуо Герхард Фридрих фон Милер.[20] У петом тому зборника, фон Милер је у одељку о вестима из Новгорода написао рад о Патријарху Никону.

Аутор у предговору књиге наводи да је због црквенословенског језика којим је писан оригинал, у више наврата имао потешкоћа приликом превода и интервенција у граматичкој структури реченица. Његову тврдњу поткрепљују и чињенице да су руски историчари 20. века такође изнова анализирали неколико штампаних дела Шушериновог рукописа, осврћући се на граматику. Њиховим упоређивањем утврдили су често садржана погрешна престројавања и промена завршетака речи, као и да су аутори делили житије на извесна поглавља која не постоје у оригиналу и чији се садржај меша на штету хронолошког следа догађаја.[21]

Узимајући у обзир да је биографија коју је написао Шушерин служила многим каснијим истраживачима да допуне сазнања о Никоновом животу, мора се истаћи и да веродостојни детаљи у делу дају основу за схватање Никоновог моралног лика. То је

18 Reimo 2003, 79.

19 Издавачка делатност штампарије Харткнох, започета је 1765. године, била је значајна пре свега због објављивања бројних дела немачких интелектуалаца тог доба, Имануела Канта, Јохана Готфрида Хердера и Јохана Георга Хамана, које је познавао још из Кенигсберга (Каљининграда). Издања његове издавачке куће укључују прва издања Кантове „Критике чистог разума” (1781) и Хердерове „Идеје за филозофију историје човечанства” (1784-1791). *Deutschbaltisches Biographisches Lexikon* 1970, 299.

20 Герхард Фридрих фон Милер је пристигао у Санкт Петерсбург у току свеукупне модернизације Русије за време владавине цара Петра Великог. Најпре је био ангажован као помоћник при Царској Академији наука, а досегао је до положаја управника одељења за географију. Рад фон Милера створио је основу за научну историографију Русије и Сибира и био је родоначелник руске архивистике и значајно допринео разумевању географије и етнографије Сибира. Neue Deutsche Biographie 1997, 394-395.

21 Bacmeister 1788, 6-7.

послужило да се одгонетну главни мотиви патријархове делатности. Један од примера је Никоново схватање побожног живота у којем постоје правила да се хришћанин буде по делу, а не само по имену, што је захтевао и од његовог окружења након што је постао патријарх. У овом смислу су написане и касније биографије патријарха Никона које је саставио свештеник Михајловски 1863. године, као и архимандрит Аполос 1845. године. Као један од значајних периода Никоновог живота, Шушерин је навео одлазак у Анзерски скит поред Соловецког манастира у коме се Никон замонашио и живео од 1635. до 1640. године под заштитом преподобног Елеазара.[22] Може се сматрати да је искуство живота према веома строгом Анзерском правилнику оставило трага на Никоновом схватању и погледу на живот. Са њим је било још дванаест монаха које је виђао само суботом на вечерњим службама, односно на недељним литургијама у цркви. Шушерин је писао о исхрани која је била веома оскудна и коју је сачињавала риба добијена као прилог од риболоваца, мало брашна и поврћа. Такође се сазнаје за сукоб између Никона и Елеазара око новца потребног за изградњу камене цркве, због чега је Никон напустио скит и одакле га је бура на чамцу дотерала до острва Кижи. Ту се заветовао да ће саградити цркву што је потом урађено када је постао патријарх.[23]

Шушерин је у свом делу навео податак о предсказању митрополита Автонија да ће Никон постати патријарх још у време његовог именовања на место Новгородског митрополита. С обзиром на то да га је Никон наследио на том месту, Автоније га је благословио тек након што је Никон благословио њега. Аутор је такође писао о Никоновом погребљењу и исцелитељским моћима на његовом гробу, а касније су о томе пронађени записи у Воскресенском манастиру, као и у објављеним делима „Хришћанском чтенију“ из 1886. године и „Историјском веснику“ из 1880. године.[24]

Имајући у виду сукоб између цара и патријарха, Бакмајстер је ипак већи део својих размишљања и оцена у прилозима изнео о питању односа цркве и владара према канонском праву, као и објашњења мотива којим се руководио патријарх Никон напуштајући патријаршијску катедру. Анализирајући писма које је Никон слао цару Алексеју, Бакмајстер је покушао да апострофира велики утицај бојара на царево мишљење и одлуку да Никона путем Сабора и формално рашчини. Што се тиче објашњења Никановог напуштања патријаршијске катедре, Бакмајстер наводи да је поступак био непромишљен и да Никон није желео да га било ко наследи на том месту. Напомињући да је то против правила, Никон је указивао на велики неред који би могао да настане у организацији и администрацији Руске цркве. Са друге стране, Бакмајстер је навео и писмо свештеника (не наводећи о којим свештеницима је реч), упућено цару 1660. године са молбом да оштро осуди Никонов потез и постави новог поглавара на чело Цркве. Доношење одлуке о протеривању Никона из Москве уз помоћ бојара и свештеника, Бакмајстер наводи као кључан моменат у идеји да прође шест месеци након чега би се стекли услови за избор новог патријарха. Иако је ово био само почетак процеса рашчињавања Никона који је појашњен у претходним пасусима, било је од велике важности спознати размишљања истраживача крајем 18. века о значајним питањима по Руску цркву.[25]

---

22 Lobachev 2001, 292.

23 Bacmeister 1788, 50-54.

24 Шушерин је писао о предсказању да ће Никон постати патријарх у одељцима о његовом детињству приликом одласка из Желтоводског манастира и опроштаја са вршњацима. У њима наводи Татарина мага који прориче Никонову судбину. Михајловски је такође у Никоновој биографији писао о истом предсказању архијереја Антонија, као и Суботин у делу „О оповргавању расколничких клевета о патријарху Никону“ из 1860. године. Видети: Зизикин 2007 в, 313.

25 Bacmeister 1788, 218-228.

Након објављивања Шушериновог дела на немачком језику, на широком простору немачког говорног подручја, истицала се улога патријарха Никона, како у реформама, тако и његова позиција у односу на световну власт у Русији 17. века. Периодична издања, опште енциклопедије и монографије издаване су у немачким штампаријама са циљем упознавања руске културе, црквеног устројства, појединости о манастирима и осталог. У првом тому књиге „Земљопис Данске, Норвешке, Шведске и целог Руског царства“ аутора Антона Фридриха Бишинга подробно су у поглављу „Руско царство у Европи и Азији до граница Америке“ описани сви манастири у Московском гувернерству. Новојерусалимски манастир или Воскресенски манастир описан је као веома лепо монашко место на реци Истри који је основао патријарх Никон. У том периоду се у оквиру манастира налазило 25 цркава, а назив је добио због сличности са Храмом Гроба Господњег у Јерусалиму. Жеља патријарха Никона је била да се сахрани у Новојерусалимском манастиру.[26] Још једно од значајних дела у којем се између осталог описује личност патријарха Никона и његов животни пут представља путопис енглеског историчара Вилијема Кокса „Путовање крозб Пољску, Русију, Шведску и Данску, историјске приче и политичке белешке“ који је крајем 18. века преведен на немачки језик. У мноштву чињеница везаних за историју Русије, посебан нагласак односи се на Никонов тежак животни пут и чији је таленат, широко знање и природни дар за говорништво препознао и сам цар Алексеј. Апострофирајући позитивне особине, Кокс пише да су Никона нарочито поштовали монаси из његовог најближег окружења због скромног начина живота. Наводи његову изузетну способност, неустрашиву храброст и високоморалан карактер који су му помогли у брзом напредовању у црквеној хијерархији, али чије су врлине такође иницирале груписање многих његових непријатеља на царском двору.[27]

Изузев пажње која је посвећена патријарху Никону у немачкој литератури 18. века, неопходно је истаћи и не много познате детаље за оновремене ауторе, а који говоре о значају и улози патријарха Никона на православни свет изван руске државе. Пре свега, не може се пренебрегнути чињеница о посети српског патријарха Гаврила Рајића (1648-1655) Москви, иако о томе нема помена у Шушериновом делу, као ни у прилозима Бакмајстера. Због тешког положаја српског народа и свештенства у служби Пећке патријаршије у Османском царству, српски патријарх је путујући у Русију покушао да у средишту православне силе издејствује материјалну помоћ и да се заузме код цара Алексеја за заштиту православног становништва.[28] Његов боравак од 1654. до 1656. године уследио је након више посета српских црквених великодостојника Москви током 16. и 17. века што је створило свест о повезаности Срба и Руса[29] и предубеђење код патријарха Гаврила о могућем руском ангажовању у остваривању српског националног питања.[30] Околности које су наступиле услед епидемије куге у Москви 1654. године, изискивале су пружање помоћи патријарха Гаврила свом домаћину патријарху Никону у обављању епархијских дужности. Будући да

26 Büsching 1787, 1013.

27 Coxe 1785, 235.

28 Молба патријарха Гаврила руском патријарху Никону за помоћ српским свештеницима предата је приликом његовог повратка у отаџбину. Димитријевић 1900, 63.

29 Манастири Хиландар и Пантелејмон на Светог Гори играли су важну улогу у међусобним утицајима Срба и Руса, а након црквене реформе патријарха Никона и на српско богословље у 18. веку. Радовановић 2015, 109, 114.

30 Развој руско-српских веза достигао је висок ниво за време владавине цара Петра Великог у првој половини 18. века. Његовом ратном славом, а нарочито његовим ратовањем против Османлија и позивом хришћанским народима да учествују уз руску војску, популарност Петра Великог међу Србима почела је убрзо да расте и да прелази у прави култ његове личности, који је усмено и писмено у разним облицима долазио до изражаја. Костић 1958, 87.

се Никон заједно са царском породицом склонио из Москве и водио рачуна о хигијенским условима у манастирима у унутрашњости у којима су боравили, Гаврило је био опуномоћен да рукополаже руске свештенике до повратка патријарха Никона.[31] Такође, присуство патријарха Гаврила, као и Антиохијског Макарија било је значајно приликом потврђивања исправности Никонових црквених реформи и спречавања раскола у Руској цркви. Добивши материјалну помоћ од цара Алексеја након пријема почеком 1656. године, патријарх Гаврило се вратио на територију под духовном ингеренцијом Пећке патријаршије, где је затекао патријарха Максима на њеном челу.[32] Овакве околности су у српској историографији описане ставом српског свештенства да се не дозволи запуштеност патријаршијског престола.[33]

Поред сусрета са патријархом Гаврилом, Никон је остао запамћен и по утицају на обичаје у српској цркви. Несумњиво је имао наклоност патријарха Гаврила по питању богослужбене једнообразности са грчком Црквом, чињење крсног знака са три, уместо са два прста, као и поклон до појаса. Коришћење руских црквено-обредних књига имало је последице и по водећег српског духовника на Светој Гори Дамаскина Хиландарца чије су деловање осудили грчки светогорски старци.[34] На судском процесу је одлучено да се спале књиге које су проглашене јеретичким, а само суђење је изазвало реакцију односећи се на Никонове реформе старог обреда.[35] По угледу на руске црквене књиге, дошло је до промена и у црквеним књигама који су користили свештеници Карловачке митрополије. Митрополити Мојсије Петровић и Вићентије Јовановић су имали сазнања о Никановим реформама, као и делатности његових наследника Јоакима и Адријана по овом питању.[36]

Када је реч о различитим тумачењима улоге и дела патријарха Никона у реформи Цркве и односу према световној власти, мора се истаћи чињеница да су многобројни аутори од краја 18. века до данас прихватали теорију о тежњи патријарха да узурпира царску власт. Не постоји сумња да је утицај световне власти у Русији у наредним вековима трасирала пут ка том дискурсу, одржавајући, с правом или не, висок степен опреза и подозрења према тој идеји. Полазећи од Лигаридових оцена о гордости патријарха Никона многи аутори попут Карамазина, Соловјова, Каптерева и Платонова развијали су своје закључке о потчињавању цара Алексеја и жељи патријарха да постане „Велики господар“. Било је и аутора који су одбацивали овакве закључке у својим делима, као што је Пихлер у делу „Историја црквеног раскола између Оријента и Запада“. Такође, немачки историчар Херман у делу „Историја Русије (1846-1866)“ писао је о потреби Никона да својим одласком са патријаршијске катедре одбрани права Цркве, а не да се тај чин описује његовим властољубљем. Из свега проистиче да је у изучавању Никоновог живота неопходно свеобухватно анализирати све аспекте његовог деловања као патријарха Руске цркве, притом ослањајући се на аутентичне историјске изворе. Дело Шушерина је свакако једно од најдрагоценијих писаних сведочанстава о животу и делу патријарха Никона, које је послужило не само руским, већ и европским историчарима, теолизима и уопште истраживачима да расветле у великој мери историју Руске цркве и дају јој одређен контекст у историји царске Русије.

31 Димитријевић 1900, 245.
32 Радовановић 2016, 100-101.
33 Слијепчевић 2002, 239.
34 Патријарх Никон је имао изасланике на Светој Гори чији је задатак био да донесу у Москву црквене обредне књиге. Један од њих је био и Арсеније Суханов који је у хиландарској библиотеци одредио књиге као материјал за реформу руских богослужбених књига и које су Москву донели српски архимандрит Теодор и јеромонах Теофан 18. јула 1655. године. Димитријевић 1922, 124.
35 Пузовић 2015, 141-142.
36 Војиновић 2019, 142-144.

Извори

Bacmeister, J. Vollrath (1788): *Beyträge zur Lebensgeschichte des Patriarchen Nikon. Aus russischen Nachrichten zusammengetragen*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch.

Димитријевић, Стеван М. (1922): *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Сарајево: Споменик СКА 53, Други разред 45.

Литература

Büsching, A. Friedrich (1787): *Erdbeschreibung: Dänemark, Norwegen, Schweden u. Rußland*, I, Hamburg: Der Carl Ernst Bohn.

Војиновић, Жарко (2019): Утицај Никонових и Петрових реформи на питању књиге у Карловачкој митрополији у XVIII веку, у: *Богословље и духовни живот Карловачке митрополије. Културолошка и образовна преплитања и узајамни односи цркава и политичких ентитета Централне и Југоисточне Европе од 1690. до 1918. године.* Год. 2. ур. Владимир Вукашиновић. Београд–Врњци: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за литургику и историју уметности: Интерклима графика, 131-145.

*Deutschbaltisches Biographisches Lexikon 1710-1960 (*1970): Hg. W. Lenz, Göttingen: Baltische Historische Kommission, Köln-Wien: Böhlau.

Димитријевић, Стеван М. (1900 а): *Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII веку*, Глас Српске краљевске академије 58. Београд: Државна штампарија.

Димитријевић, Стеван М. (1900 б): *Прилози расправи "Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII веку" у Гласу LVIII. и LX*, Споменик СКА 38, Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.

Зизикин, М. Валеријанович (2007 а): *Патријарх Никон. Његове државне и канонске идеје*, I, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, Врњачка Бања: Интерклима-графика.

Зизикин, М. Валеријанович (2007 б): *Патријарх Никон. Његове државне и канонске идеје*, II, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, Врњачка Бања: Интерклима-графика.

Зизикин, М. Валеријанович (2007 в): *Патријарх Никон. Његове државне и канонске идеје*, III, Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, Врњачка Бања: Интерклима-графика.

Костић, Мита (1958): Култ Петра Великог међу Русима, Србима и Хрватима у XVIII веку, *Историјски часопис*, VIII, Београд: Историски институт САН, 83-106.

Lobachev, V. Sergei (2001): Patriarch Nikon's Rise to Power, *The Slavonic and East European Review*, Vol. 79/2, Cambridge: The Modern Humanities Research Association, 290-307.

Лобачёв, В. Сергей (2003): *Патриарх Никон*, Санкт-Петербург: Искусство.

Neue Deutsche Biographie (1997): Moller – Nausea, Bd. 18 (1997), München: Historische Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Duncker und Humblot GmbH.

Новаковић, Срђан (2020): *Грци, Срби и слом Русије. Никонове грчке реформе у Русији XVII века*, Београд: Донат Граф.

Патријарх Никон: Стяжание Святой Руси - созидание государства Российского, (2007): Ур. В.В. Шмидт, Москва: Государства Российского, РАГС.

Patriarch Nikon on church and State. Ninkon's "Refutation" (1982): Ed. Schooneveld v. C.H, Tumins V. A, Verdansky G, Indiana University, Berlin – New York – Amsterdam: Moutin Publishers.

Петровић, Далибор (2017): *Патријарх Никон на челу руске цркве*, Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, Бања Лука: Графид.

Пузовић, Владислав (2015): Суђење Дамаскину Хиландарцуна Светој Гори и међуправославни односи средином XVII века, *Анали Правног факултета у Београду*, LXIII/2, 135-153.

Радовановић, Бранко (2016): Утицај никоновско-петровских реформи на српско богословље и просвету, *Теолошки погледи*, 1, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске православне цркве, 99-112.

Радовановић, Бранко (2015): Аспекти међусобних хришћанских и културолошких утицаја Срба и руса у периоду од 10. до 16. века, *Црквене студије* 12, Ниш: Центар за црквене студије, 109-121.

Reimo, Tiiu (2003): Das Drück- und Verlagswesen in Reval in der zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Kulturgeschichte der baltischen Länder in der Frühen Neuzeit: Mit einem Ausblick in die Moderne*, Klaus Garber (Ed) et al. Tübingen: Max Niemeyer Verlag GmbH, 59-82.

Румянцева, С. Вера (2010): *Патриарх Никон и духовная культура в России XVII в. Из рукописного наследия патриарха Никона*, Москва: Российская акад. наук, Институт российской истории РАН.

Слијепчевић, Ђоко (2002): *Историја српске православне цркве I. Од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд: Култура.

Spinka, Matthew (1941): Patriarch Nikon and the Subjection of the Russian Church to the State, *Church History*, Vol. 10/4, Cambridge University Press, 347-366.

Сухомлинов, И. Михаил (1882): *История Российской академии*, Вып. 6, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук.

Coxe Wilhelm (1785): *Reise durch Polen, Russland, Schweden und Dänemark. Mit historischen Nachrichten und politischen Bemerkungen begleitet*, Zürich: Orell, Geßner, Füßlin und Compagnie.

Черникова, В. Татьяна, Вишняков, В. Ярослав (2019): *Историја Русије II. Царска Русија:(XVII-почетак XX века)*, Београд: Еволута.

Шмидт, В. Ви́льям (2004): *Патриарх Никон. Труды*, Москва: МГУ. 2004.

Miloš Đorđević

PATRIARCH NIKON IN GERMAN LITERATURE OF THE 18th CENTURY

In studying Nikon's life, it is necessary to comprehensively analyze all aspects of his work as the patriarch of the Russian Church, while relying on authentic historical sources. Šušerin's work is certainly one of the most valuable written testimonies about the life and work of Patriarch Nikon, which served not only Russian but also European historians, theologians and researchers in general to shed light on the history of the Russian Church and give it a context in the history of Tsarist Russia. After the publication of Šušerin's work in German, in a wide area of the German-speaking area, the role of Patriarch Nikon stood out, both in the reforms and his position in relation to the secular government in Russia in the 17th century. Periodicals, general encyclopedias and monographs were published in German printing houses with the aim of getting to know Russian culture, church organization, details about monasteries and more.

Having in mind the conflict between the emperor and the patriarch, Bacmeister presented most of his thoughts and assessments in the articles on the issue of the relationship between the church and the ruler according to canon law, as well as explanations of the motives of Patriarch Nikon leaving the patriarchal chair. Analyzing the letters that Nikon sent to Tsar Alexei, Bacmeister tried to emphasize the great influence of the boyars on the emperor's opinion and the decision to formally dissolve Nikon through the Church Council.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 411-419*

УДК 271.2-299.92

271.222(497.11)-722.51:929"1645/1646" Пајсије, српски патријарх

https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.26

Бранислав Тодић

Универзитет у Београду, Филозофски факултет

e-mail: btodic@f.bg.ac.rs

БЕЛЕШКА О ХОДОЧАШЋУ ПАТРИЈАРХА ПАЈСИЈА У ЈЕРУСАЛИМ

Апстракт: *На основу два натписа из манастира Грачанице одавно се зна да је патаријарх Пајсије 1645–1646, две године пре смрти, ишао на ходочашће у Јерусалим. То потврђује запис који је патријарх оставио на једном рукописном фрагменту у Јерусалиму, а који се сада чува у Руској националној библиотеци у Санктпетербургу. На основу података из ових натписа и записа реконструише се доста поуздано Пајсијев пут у Јерусалим и његов боравак у Светом граду. Патријарх Пајсије је био први поглавар Српске цркве који је после светог Саве ходочастио на Христов гроб и у томе дао пример својим прејемницима, патријарсима Максиму (1664) и Арсеније III (1683).*

Кључне речи: *патријарх Пајсије, Јерусалим, ходочашћа, записи, XVII век*

Објављивањем два натписа из манастира Грачанице сазнало се да је патријарх Пајсије (1614–1647) одлазио на ходочашће у Јерусалим 1645–1646. године, што је било укључено у све касније написане биографије овог патријарха.[1] На фресци у спољној припрати грачаничке цркве угребана су два натписа, један испод другог. Први од њих гласи: Вь лѣт(о) ҂зр҃нд҃. ходи патрїархь на Єр(оу)с(а)лѵмъ кѵр(ь) Паѵсеи; ѡтиде м(есе)ца ѡк(товрїа) а҃(?) ї доѣе їюн(їа) м(есе)ца +а҃., а други: Лѣт(а) ҂зр҃нд҃. ходи патрїархь на Єр(оу)с(а)л(и)мъ; ѡтиде м(есе)ца ѡк(товрїа) к҃д҃. а доѣе м(е)с(е)ца їюнїа к҃и҃. д(ь)нь, многа мѹ лѣта.[2] Натписи су исте садржине и разликују се једино у датумима; претпостављамо да други представља исправку првог натписа и да је исправнији, што значи да је патријарх кренуо на пут 24. октобра 1645. и да се из Јерусалима вратио 28. јуна 1646. Година повратка није наведена у натписима, јер су се одлазак и повратак патријарха десили исте 7154. године по византијском рачунању.

О Пајсијевом ходочашћу у Свету земљу није могло ништа више да се каже од онога што саопштавају натписи из Грачанице. О њему, међутим, говори и сведочанство самог патријарха, забележено на листу рукописа који се некад налазио у Јерусалиму, а сада је у Збирци епископа Порфирија (Успенског) у Руској националној библиотеци у Санктпетербургу, где се чува под бројем F.I.644.[3]

Ради се заправо о једном рукописном листу, уз кога су накнадно прилепљена два листа неједнаких димензија, истргнута из неких других књига, на којима се налазе

1 Слијепчевић 1933, 134–135; Сава еп. шумадијски 1996, 389; Патријарх Пајсије 1993, 16; Јовановић 2001, 55. О патријарху Пајсију вид. и Тодић 2013, 80–87; Поповић 2021, 187–208.

2 Петковић 1923, 11. Натписи су прештампани у ССЗН, бр. 6829, а један од њих је и преведен на савремени језик, Јовановић 2007, 125.

3 Expositions.nlr.ru/ex_manus/Serbian_Manuscripts/show.php?i=AC68D7D5-5694-4C38-A4D3-ADAACC5A5047&1=5

многобројни записи поклоника гроба Господњег.[4] На доњој маргини л. 3а је белешка, исписана графитном оловком, о пореклу рукописа: „Изъ мря Саввы, Минея сербская или Охтоих". Лист је у ствари припадао српском *Триоду цветном* са завршетком Ускршње литургије и подизањем панагије у трпезарији (од: и ꙗко таѥть воскь ѿ лица ѡг҃ню до: таже до соуботи. се бо прѣдано быс(ть). Судећи према једнојеровом правопису и облицима полуустава, рукописни лист потиче из XV века, писан је двостубично, на ректо страници од почетка до краја, док је на версо страници текст исписан само у левом ступцу, а завршава се мало изнад његове доње маргине. Други, неисписани стубац, као и касније прилепљени листови испуњени су записима који потичу од краја XVI до првих деценија XVIII века.

На л. 1а, у доњој половини, налази се запис на рускословенском о Трифону Коробејникову из 1594. године и доношењу царске милостиње у Јерусалим.[5] На полеђини тог листа (1б) је запис ходочасника Андреје и Петра Памукчије из Шумена у Бугарској из 1696. године.[6] На л. 2а су записи милешевског ђакона Варлаама из 1613. године,[7] јеромонаха Варлаама из манастира Свете Тројице код Враца и још двојице поклоника из Никопоља из 1618. године,[8] као и групе бугарских ходочасника из Етрополја из 1644. године.[9] На л. 2б налазе се два записа, први исписан црвеним мастилом, јеромонаха Атанасија из Рилског манастира, такође из 1644. године,[10] и други неког Јована из Разлога и његових сапутника из Банског, писан 1731. године.[11]

---

4 У опису ових листова (*Краткий обзор*, 1885, 69) наведен је само један запис, вид. следећу напомену.

5 В҃ лѣто ҂ѕрѯв҃, сентєбрꙗ въ ѯ҃і҃. ден(ь) прнѣхали въ с(вꙗ)тый єрꙋсолим(ъ) с Москвы отъ ц(а)рꙗ с милостиною Трифон(ъ) Коробєнников(ъ) да Михаило Огарков(ъ) а поѣхали апрѣлꙗ въ де(нь) и был с ними з дворца подꙗчєн Сыдавной Василєв(ъ) и сию книгꙋ прочєтохъ, *Краткий обзор*, 69. Судећи по завршетку записа, овај лист се 1594. још увек налазио у саставу неке књиге, а придодат је осталим пре 1613. године, из које потиче запис на л. 2а (вид. напомену 7). Трифон Коробејников и Михаил Огарков су били посланици цара Фјодора Ивановича, који су 1593. послати с милостињом у Цариград и Јерусалим поводом рођења кнегињице Теодосије. Коробејников је овај и свој претходни пут у Јерусалим описао у књизи *Путовање Трифона Коробејникова*, као и у извештају о урученој милостињи који је поднео по повратку у Москву 1594. године, Лопарев 1889; вид. и Лихачев 1988, 491–492 (О. А. Белоброва).

6 Извωлєнїє[мь] ѡ(ть)ца и поспєшенїєм(ь) сина и сврьшенїєм(ь) с(вє)тагѡ Д(оу)ха принде Андреꙗ ѿ Шюминь и Петарь Памꙋкъчи вь єрωсалимь и поклωнише се с(вє)томꙋ грωбꙋ Г(оспод)а Б(о)га и Спаса нашегѡ Ї(с)ꙋс(а) Х(рист)а и с(вєтє)мь мєстомь и испльнише своє желанїє ва летѡ ҂ѕсг҃. ѿ рωжд(єствѡ)о Хр(истов)ѡ ҂ѯїїѕ҃. Године се међусобно не слажу; биће исправна година од стварања света, вид. запис на л. 3б, нап. 12.

7 Въ лето ҂ѕрѯа҃. пρинде дїаконъ Вьр҃лаамъ ѿ манастира Милешевы с(вє)таго Савѣ скрьб҃кго (sic) оу҃нителꙗ ѿ Херъцеговынѣ бл(а)г(о)дороу (sic) Г(оспод)а моего сп(о)добльшаго мѣ выдети сїа с(вє)та мѣста и дни҃на вь чюдесехъ.

8 Въ лѣт(о) ҂ѕрѯѕ҃. прїинде їер҃монах҃ Вар҃лаам҃ ѿ Загорїє. ѿ гр(а)да Брат(ь)ца. ѿ мастїръ (sic) С(вє)тыїє Трωнце и поклонихъ се с(вє)томꙋ гробꙋ Г(оспод)а Б(ог)а и Сп(а)са нашего Ісꙋс(а) Х(рн)с(т)а и исплъних желанїє своє. И съ миною прїинде Кꙋлїѡ и Стефан(ь) ѿ гр(а)да Никополꙗ.

9 Изволенїемь ѡ(ть)ца и поспѣшеннемь С(ы)на и сьврьшенїемь с(вє)т(а)го Д(оу)ха. прїинде поп(ь) Пет҃ко и брат(ь) его Воу҃ю и Павель въ Ієр(оу)с(али)мь, и покло[нн]ше се с(вє)т(о)мꙋ гробꙋ Г(оспод)а Б(ог)а и Сп(а)са нашег(о) І(со)уса Х(рист)а и с(вєтє)мь его мѣстомь, ѿ мѣсто Втрополие и испльнише своє желанїє, въ лѣт(о) ҂ѕрїѯ҃. кроуг(ь) сл(ь)нцꙋ ѯ҃ї. лоун(ы) ї҃. и прї патриар҃ха кир Феωфана, ам(и)н(ь).

10 Въ лѣт(о) ҂ѕрїѯ҃. прїндох(ь) азъ їер҃монах(ь) Ѧф(а)насїє ѿ манастирь рил҃скы с(вє)т(а)го о(ть)ца Іωанна иже въ рил҃скоую пꙋстинꙋ просїав҃шаго и поклонихъ се с(вє)т(о)мꙋ гробоу Г(оспод)а Б(ог)а и Сп(а)са нашегоо Ісꙋс(са) Х(рист)а. и испльнихъ своє желаннїє. И сь миною ѿ мѣс (*недовршено*).

11 Въ лѣт(о) ҂ѕсл҃ѳ. прндохъ азъ грешни Иωванъ ѿ Разлокъ ѿ село Горъна Драглица исъподъ Рила планина близъ манастиръ С(вє)ти ѡт(ь)цъ Иωанъ Рилъски. Въ тожде лето престави се патриаръх Хрисанъ (sic) и постави се патриаръх Ѥлен҃тиꙗ, ѿ рождества Х(рн)с(то)ва ҂ѧѵ҃лѧ҃. и їспълнихъ своє желание и поклонихъ се с(вє)томꙋ гробꙋ Г(оспод)ню и видехъ с(вє)та места. И съ миною беше Вълъчꙋ Биловъ синъ и Стоꙗнъ ѿ Банъцько и тожде лето солътанъ Махмꙋть седна на столъ. Ови ходочасници су се потписали и у једном рукописном *Апостолу* из XVI века (Недомачки

На десном неисписаном ступцу рукописног листа из *Триода* (л. 3б) налазе се белешка патријарха Пајсија и испод ње два записа бугарских ходочасника, од којих је један повезан са записом на л. 1а из 1695. године,[12] док други, из исте године, представља запис јеромонаха Јевтимија из Рилског манастира.[13]

Кратку белешку о свом ходочашћу патријарх Пајсије је исписао у врху ступца својим читким и лако препознатљивим рукописом: Въ лѣт(о) ҂зрнд. азь архїеп(и)ск(оу)пь пек(ь)скыи Паѵсеи . доходих(ь) и поклоних се с(ве)томꙋ Г(о)с(подь)ню гробꙋ . и испльних(ь) желанїе . и съ мною Грїгорїе архїдїакѡн(ь) и попь Гаѵрїиль . и ѿ Ꙗнѥва Андреꙗ пис(ьць).

Мада запис има структуру лаконских ходочасничких бележака, сличних неким другим записима на овим листовима, у којима израз „поклоних се Господњем гробу и испуних жељу“ звучи као уобичајена фраза, то у Пајсијевом случају није пуки одраз жанровске форме – он је много пута и у разним приликама, речима и делима, исказивао своју дубоку и искрену побожност, а две године пред смрт, као стар човек, кренуо је на тегобан пут да се поклони Христовом гробу. О томе колико је то био искључиво његов лични чин говорила би и чињеница да своје путовање у Свету земљу није нигде више поменуо, осим у овом кратком запису на истргнутом листу књиге који је остао у Јерусалиму. Пајсије је био први поглавар Српске цркве који је после светог Саве ходочастио на Христов гроб (Сава II, Јоаникије I и Јевстатије I ишли су на поклоничко путовање у Јерусалим пре устоличења за архиепископе) и на тај начин дао пример својим прејемницима: патријарх Гаврило, можда због неочекиване и трагичне смрти, није остварио жељу да отпутује у Јерусалим, али јесу патријарси Максим (1664) и Арсеније III Чарнојевић (1683).

На основу наведених кратких записа и натписа може се још понешто рећи о Пајсијевом путовању у Јерусалим. У Свету земљу ишло се из наших крајева морским путем, галијама или једрењацима, из јадранских лука или Солуна, што је било брже и удобније, или напорније и дуже сувоземним путем, мада је и једно и друго било скопчано с разним опасностима, бурама и пиратима на мору, а хајдуцима и рђавим путевима на копну. С обзиром на то да је патријарх Пајсије пошао у Јерусалим у октобру, сигурно је путовао на овај други начин, јер су у касним јесењим и зимским месецима бродови избегавали пловидбу отвореним морем. Тако је, уосталом, путовао и патријарх Арсеније III, а предност је представљало и то што је добар део пута, до Пазарџика у Бугарској, водио кроз области под духовном влашћу пећких патријараха.[14] Путовало се на коњима или колима, два до три месеца, што је зависило од успутних задржавања, временских прилика или других непредвиђених околности. То би значило да је патријарх Пајсије стигао у Јерусалим највероватније у јануару 1646. године.

На основу неколико чињеница може се закључити да је патријарх у Светом граду становао у некадашњем српском манастиру Светих арханђела Михаила и Гаврила, који је тада био метох манастира Светог Саве Освећеног.[15] Треба подсетити да су од 1504. до 1623. године Свети арханђели и манастир Светог Саве имали српску управу и своје

1980а, 82).

12 Въ лѣт(о) ҂зсг. азь Палатъ ѿ Самоковь доходи и поклони се с(ве)т(о)мꙋ Г(о)с(подь)ню гробꙋ и испълнихъ желание и Радивои копчална ѿ Рила и Михаило ѿ Дꙋпница и Петре ѿ Костенецъ и Станко ѿ Искрь и Ангелать ѿ Пазарчикь и Станоиа папꙋциа и Андреиа и Петре ѿ Шꙋменъ. Вид. нап. 6.

13 Въ лето҂ зсг. приде Еѵѳимїа ермонах(ь) ѿ манастиръ С(ве)ты ѡт(ь)цъ Іѡанъ Рилъскїи, ѿ пределы совисские (sic) поклони се с(ве)тꙋмꙋ и животворномꙋ гробꙋ Х(ристо)вꙋ и въсѣмъ с(ве)тымъ его мѣстомъ и свое желанїе испльны Г(оспод)и многощедре ѡцести множаство грехъ мои бл(а)г(о)д(а)роу Г(оспод)а І(со)у(са) Х(рист)а, сп(о)добаго ме видети ѳакова чꙋдеса.

14 Јовановић 2007, 37–38, 150–152.

15 О манастиру и његовој историји вид. Леонид архим. 1867, 56–60; Недомачки 1980, 25–69.

игумане или је пак један игуман био на челу оба манастира, у којима су поред грчких живели и српски монаси. Поменути Трифон Коробејников, који је у два маха (1583. и 1593) доносио помоћ руских царева јерусалимским манастирима и Патријаршији, наводи да је монасима Светог Саве најважнији приход притицао од ходочасника који су становали у Светим арханђелима. И сам Коробејников је седам недеља највероватније боравио у овом манастиру. Он то, додуше, не каже, али је симптоматично да је од три православна јерусалимска манастира која су у његово време била активна – Свети Димитрије, Свети Георгије и Свети арханђели, опширно описао једино овај последњи манастир.[16] О Пајсијевом боравку у Светим арханђелима сведочили би и записи других ходочасника у поменутој „књижици", пре свега Јована и његових сапутника из Разлога, који су се осим у њој, потписали и у једном рукописном *Апостолу* који је поуздано припадао Светим арханђелима.[17] Мада је на тој „књижици" прибележено да ју је Порфирије Успенски донео из манастира Светог Саве, пре ће бити да ју је нашао у његовом метоху, Светим арханђелима. Немогуће је замислити да Коробејников, патријарх Пајсије и остали овде потписани нису више недеља становали у Јерусалиму, него у удаљеном манастиру Светог Саве, који је често био изложен нападима арапских номада.

Добро је познато, уосталом, да је манастир Светих арханђела од XVI до XVIII века био место у коме су одседали Срби, као и ходочасници из Бугарске и Русије. То је, разумљиво, изазивало завист код Грка: јерусалимски патријарх Доситеј Нотарас (1669–1707), на пример, каже да не зна када су се српски монаси, потчињени пећком архиепископу, настанили у Светим арханђелима у Јерусалиму и лаври Светог Саве, а монасима у Арханђелима замера што привлаче хаџије у свој манастир, због чега је он, патријарх, највише био оштећен.[18] Новопридошли српски ходочасници, а вероватно и поклоници из осталих словенских земаља, одмах по доласку у Јерусалим били су упућивани у Свете арханђеле, о чему говори Јеротеј Рачанин (1705): „И дадоше нам конак у манастиру званом Свети Сава српски (sic), храм Светог Арханђела. И ту се молисмо Богу и иђасмо по светим црквама свакодневно и поклањасмо се".[19] Многи од њих су у манастирским књигама остављали записе о свом ходочашћу, као милешевски ђакон Јоасаф, патријарх Пајсије и остали које смо навели, или хиландарски даскал Партеније, који је 1678. у једном *Четворојеванђељу* забележио подробне податке о себи и побожним посетама гроба Господњег и других светих места, а на крају је додао: „Ова књига је манастира Светог арханђела Михаила у светом граду Јерусалиму".[20] У тој књизи се потписао и патријарх Арсеније III 1683. када је долазио на гроб Господњи и који је, без сумње, такође живео у Светим арханђелима.

О томе како је изгледао манастир Светих арханђела, пошто је управу над њим 1623. преузела Јерусалимска патријаршија, и у време кад је у њему боравио патријарх Пајсије, можемо да судимо по његовом опису који је пет година касније (1651) сачинио Арсеније Суханов, јеромонах Богојављенског манастира у Москви: „Манастир арханђела Михаила метох је, односно подворје, великог манастира Светог Саве Освећеног, и ту живе по два или три старца, бедних и сакатих. Он је лепши од свих манастира [у Јерусалиму], црква и трпезарија су прекрасне, палата је много, као и келија и воде, а повртњак је велики. У њему је безброј грчких, латинских и словенских књига, штампаних

16 Коробейников 1847, 47–52, 67.
17 Недомачки 1980а, 82; вид. и нашу нап. 11.
18 Δοσίθεος 1715, 1189, наведено према Недомачки (1980) 49.
19 Јовановић 2007, 181.
20 ССЗН, бр. 1749. Овај и остале записе јерусалимских ходочасника у књигама, које су углавном припадале Светим арханђелима, објавила је Недомачки 1980а, 77–95.

и рукописних, као и разних драгоцених премудрих и филозофских. Многе од њих су забатаљене и мољац их је прогризао. Овде су од старине живели Срби и саградио га је Сава, српски чудотворац. А Грци, ненавидећи овај народ, запустили су [манастир]: све приходе узима патријарх, а њима у манастиру ништа не даје".[21]

Мада је патријарх Пајсије у запису поменуо само поклоњење гробу Господњем, несумњиво је обишао и друга света места у Јерусалиму и његовој близини, бар Сион, Витлејем, Маслинску гору, Јорданску пустињу и манастир Светог Саве Освећеног, што су била обавезна одредишта свих ходочасника. Од јануара, када је вероватно стигао у Јерусалим, до Ускрса, који је те године био 29. марта (по старом календару, као и сви остали датуми које наводимо у овом чланку) имао је довољно времена да обиђе места којима је Христос ходао или која су зрачила библијском ауром светости. Сигурно је у Јерусалиму прославио Ускрс и учествовао у непоновљивом узбуђењу појаве светог пламена на Христовом гробу у ноћи Велике суботе, што је био и циљ сваког ходочасника. По обичајима који су и тада важили, вероватно се сусрео и са годину дана раније (1645) изабраним јерусалимским патријархом, који се такође звао Пајсије.

Вероватно недуго после Ускрса, и пошто је у Светим арханђелима на листу са завршетком пасхалне литургије по Триоду исписао кратку белешку о поклоњењу Господњем гробу, патријарх Пајсије са пратњом пошао је из Јерусалима и тачно после три месеца стигао у Пећ, 28. јуна 1646. године.

Врло је занимљив састав те пратње, па ћемо и о њој нешто рећи. Чиниле су је само три особе: архиђакон Григорије, поп Гаврил и „писац" Андреја из Јањева, а свакако и неодређен број послуге која се у оваквим записима није помињала. Рецимо и то да када је патријарх Арсеније III двадесетак година касније (1682) полазио у Јерусалим, он је „у служби" такође имао тројицу сапутника: архиђакона Данила, попа Саву и спахију Вељка, а „у друштву" још једног егзарха, два попа и двојицу хаџија који су по други пут ишли на Христов гроб; успут су му се придружила два митрополита с пратњом, један духовник, неколико попова и већи број световњака, тако да, како каже патријарх, „би друштва доброг и великог".[22] За разлику од ове велике скупине Арсенијевих сапутника, ходочасничка група патријарха Пајсија била је неупоредиво мања и скромнија.

На његовим многобројним путовањима по пространим областима патријаршије, али и изван њих, Пајсија је обично пратио неки од млађих пећких архиђакона; у његовим позним годинама то је био архиђакон Григорије. Када је завршио *Житије* и *Службу светом цару Урошу*, рукописе ових списа патријарх је однео у Неродимље (у јануару 1642) а у запису на приложеном листу описао је тај пут и нагласио да је тада са њим био архиђакон Григорије (и тогда при нас(ь) арˇхїдїакѡн(ь) Грїгорїє) (Београд, Библиотека Српске патријаршије, бр. 33).[23] Слутимо да је овај архиђакон могао бити један од патријархових придворних („полатара") који је Пајсију помагао у састављању Службе, о чему писац говори у Житију цара Уроша. Три године касније, видели смо, патријарх је свог архиђакона повео на Христов гроб. По повратку из Јерусалима, Пајсије је 1647. године преповезао *Зборник* писара Јова из друге половине XIV века са Теодосијевим *Житијем светог Саве* (сада у Аустријској националној библиотеци у Бечу, cod. slav. 131) и у њему на крају записа поменуо свог архиђакона, али сада као хаџију: тогда бивˇшꙋ при нас(ь) арˇхїдїакѡн(оу) Грїгорїю хажїє.[24] Даља Григоријева судбина није нам позната.

21 Суханов 1870, 162–163.
22 Јовановић 2007, 150–152.
23 Јовановић 2001, 346 (с претходним издањима записа).
24 Јовановић 2001, 346 (с претходним издањима записа).

О другом Пајсијевом пратиоцу на путу у Свету земљу, попу Гаврилу, не знамо ништа, пошто је у патријарховом запису наведен без друге ближе одреднице.

Трећи члан Пајсијеве ходочасничке групе био је Андреја из Јањева, села недалеко од Грачанице, родног места патријарха Пајсеја. Скраћено написану реч крај његовог имена реконструисали смо као „писац“, која је у средњем веку и освиту новог доба првенствено означавала писара, преписивача[25] и ређе сликара.[26] Одмах ћемо видети да је Андреја заиста био преписивач, у своје време веома хваљен, а уз то и учитељ (даскал) у Јањеву,[27] сигурно близак великом књигољупцу Пајсију. Није искључено да је знао грчки, а можда и турски језик, што је патријарху било веома потребно на ходочасничком путу у Палестину.

Из записа једног уништеног или загубљеног *Пролога од марта до септембра*, који је припадао Грачаници, а потом манастиру Свете Тројице (Русиници) код Призрена, сазнаје се доста о овом Андреји, а понешто и о теми којом се овде бавимо.[28] Захваљујући записима у тој књизи зна се да је њено преписивање наручио и платио новобрдски митрополит Василије 1587. године и приложио је Грачаници, цркви Липљанске митрополије; у наставку записа је накнадно забележена смрт овог владике 1595. године. На другом коричном листу књиге записана је година смрти (1622) писара („списатеља“) овог Пролога, даскала Димитрија,[29] а ниже је запис о Андреји што се надовезује на претходни запис, који због његове важности преносимо из Стојановићевог издања: Паки се прѣстави, бївь синъ ему (тј. Димитрију, Б. Т.) добри раб даскал Лава хаџїа исто име зовом Андреꙗ, боуди ему вѣчна паметъ. Охь и оувїи за такова съписателꙗ светим и божственим книгамь! Постиже его концъ съмрьтнїи ѹ мѣстѹ Ꙗнѥво месеца юлїꙗ .кѯ. днь вь лѣт(о) ѯ.р҃.п҃. Се бистъ при патрїарсе србъскомѹ кѵр Маѯѵмѹ, многа ему лѣта, велїкомѹ оучителю. Писахь грѣшни Дмїтрофанъ.[30]

Сада знамо ко је тај Хаџи Лава: преписивач и даскал Андреја из Јањева, ходочасник Христовом гробу с патријархом Пајсијем 1645–1646. године. Видимо, такође, да је био син даскала, одличног преписивача Димитрија, нашег без сумње најбољег писара и илуминатора с краја XVI века, који је 1595. године у Јањеву исписао и украсио *Дечански поменик* у време патријарха Јована и дечанског игумана Атанасија, а старањем проигумана Виктора.[31] Пре тога је за грачаничког митрополита Василија 1587. преписао поменути *Пролог*, а сигурно је радио и много више него што се сада зна за манастире Дечане, Грачаницу и патријаршко седиште у Пећи. Андреја је од оца наследио место учитеља у Јањеву и преписивачки дар, који је бираним речима похвалио грешни Дмитрофан, па је и то разлог да се трага за његовим рукописима, о којима се данас ништа не зна. Андреја се највероватније у непознато време, после повратка из Јерусалима, можда пред смрт (1672) замонашио и добио ново име Лав (веома ретко међу нашим монасима) које су његови савременици изговарали Лава, с придевком Хаџи који је стекао ходочашћем на гроб Господњи.

---

25 Трифуновић 1974, 225–226.

26 Тодић 2013а, s. v. сликари (назив занимања).

27 Урошевић 1935, 198.

28 Записе је најпре објавио Милојевић 1871, 151, чије је читање исправио Петар Костић (Трпић 1880, 19–21), а најбоље их је објавио Љубомир Стојановић, по препису Ивана Јастребова (ССЗН, бр. 796–797). Овде не коментаришемо остале записе у књизи: о смрти патријарха Максима, будимског епископа Хаџи Кирила и игумана пећког Софронија.

29 ССЗН, бр. 1127.

30 ССЗН, бр. 1128.

31 О овом и другим Димитријевим преписивачким и илуминаторским радовима Ракић 2013, 163–178.

Ова угледна и побожна породица из Јањева дала је и једног митрополита, Викентија Поповића. Био је син баш даскала Андреје, односно Хаџи Лава, замонашио се у Пећкој патријаршији и ту остао уз патријарха Арсенија III. Са њим и са сродницима из Јањева 1690. године је избегао преко Саве и Дунава, и једно време је живео у Сентандреји; 1708. је изабран за будимског епископа, а 1713. за карловачког митрополита; на том положају је остао до смрти (1725), последње три године парализован, веома уважаван због својих првоархијерејских заслуга, благе природе и ктиторских дела.[32] Потписивао се Поповић, али врло често и патронимом Хаџилавић; понекад је у потписима додавао и да је „от Јањева“, па су га и савременици називали Јањевцем.[33] Приликом састављања тестамента (15. децембра 1721), који је потписао као Викентїе архїепископь родомь Хажилавич рукою болезною, сетио се лепим прилозима оних места с којима су он и његови преци били блиско повезани – манастира Грачанице, Дечана и Пећке патријаршије, али и Јерусалима, чијим је црквама завештао чак 150 дуката. Сетио се и својих рођака у Сентандреји, брата Лауша, синовца Томе, синовице Анђе и осталих сродника,[34] док Јањево и његове цркве није ни поменуо – у њему највероватније више није било православних Срба.

Извори и литература

Веселиновић, 1936 – Р. Веселиновић, *Како је постала српска карловачка архиепископија и митрополија*, Богословље XI/1 (1936) 88–96.

Веселиновић, 1993 – Р. Веселиновић, *Срби у Великом рату 1683–1699*, Историја српског народа, III/1 (ур. Р. Самарџић), Београд: Српска књижевна задруга 1993, 491–574.

Грујић, 1931 – Р. М. Грујић, *Пећки патријарси и карловачки митрополити у 18. веку*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду 4 (1931) 13–34, 224–240.

Δοσίθεος, 1715 – Δοσίθεος, *Ιστορία περί των Ιεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων*, εν Βουκουρεστίου 1715.

Expositions.nlr.ru/ex_manus/Serbian_Manuscripts/show.php?i=AC68D7D5-5694-4C38-A4D3-ADAACC5A5047&1=5

Јовановић, 2001 – Т. Јовановић, *Књижевно дело патријарха Пајсеја*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве 2001.

Јовановић, 2007 – *Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII века*, приредио и на савремени језик пренео Т. Јовановић, Београд: Чигоја штампа 2007.

Коробейников, 1847 – *Путешествие в Иерусалим, Египет и к Синайской горе в 1583 году Трифона Коробейникова*, Москва 1847.

Красић, 1889 – С. Красић, *Писма Вићентија Поповића митрополита српског*, Глас истине VI (1889) 141–142.

Краткий обзор, 1885 – *Краткий обзор собрания рукописей принадлежавшего преосвященному епископу Порфирию, а ныне хранящегося в Императорской публичной библиотеке*, Санкт Петербург 1885.

Леонид архим., 1867 – Леонид архим., *Сербская иноческая община в Палестине*, Чтения в обществе истории и древности российских, кн. III, ч. 3, Москва 1867, 42–65.

32 Руварац 1906, 364; о митрополиту Викентију вид. Руварац 1898, 81–200; Грујић 1931, 13–34, 224–240; Веселиновић 1936, 88–96; Веселиновић 1993, 541–542.

33 Вид. на пример, Красић 1889, 141; Руварац 1898, 163–167, 170, 172; ССЗН, бр. 2280, 2297, 2349, 2376, 2398.

34 Руварац 1898, 193–197.

Лихачев, 1988 – *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 2, ч. 1 (ред. Д. С. Лихачев), Ленинград 1988,

Лопарев, 1889 – Х. М. Лопарев, *Хождение Трифона Коробейникова*, Палестинский сборник, т. IX, вып. 2, Санкт Петербург 1889.

Милојевић, 1871 – М. С. Милојевић, *Путопис дела Праве (Старе) Србије*, I, Београд 1871.

Недомачки, 1980 – В. Недомачки, *Манастир Арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму – задужбина краља Милутина*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 16 (1980) 25–69.

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

Патријарх Пајсије, 1993 – Патријарх Пајсије, *Сабрани списи*, приредио Т. Јовановић, Београд: Просвета 1993.

Петковић, 1923 – В. Р. Петковић, *Старине: записи, натписи, листине*, Београд: Народни музеј 1923.

Поповић, 2021 – Д. Поповић, *Култ и гроб патријарха Пајсија – нова сазнања и тумачења*, Зограф 45 (2021) 187–208.

Ракић, 2013 – З. Ракић, *Димитрије Даскал – српски писар и илуминатор друге половине XVI века*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 79 (2013) 163–178.

Руварац, 1898 – Д. Руварац, *Мојсије Петровић, митрополит београдски 1713–1730*, Споменик СКА 34 (1898) 81–200.

Руварац, 1906 – Д. Руварац, *Записи о смрти неких српских архијереја*, Српски Сион XVI (1906) 364.

Сава, еп. шумадијски, 1996 – Сава еп. шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић 1996,

Слијепчевић, 1933 – Ђ. Слијепчевић, *Пајсије архиепископ Пећки и патријарх српски као јерарх и књижевни радник*, Богословље 8/2 (1933) 123–144.

ССЗН – *Стари српски записи и натписи*, књ. I–VI, скупио их и средио Љ. Стојановић, Београд: Српска краљевска академија 1902–1926.

Суханов, 1870 – *Проскинитарий: Хождение строителя старца Арсения Суханова в 7157 (1649) году во Иерусалим и в прочия святыя места, для описания святых мест и греческих церковных чинов*, Казань 1870.

Тодић, 2013 – Б. Тодић, *Манастир Убожац*, Косовско-метохијски зборник 5 (2013) 67–88.

Тодић, 2013а – Б. Тодић, *Српски сликари од XIV до XVIII века*, књ. I–II, Нови Сад: Платонеум 2013.

Трифуновић, 1974 – Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Вук Караџић 1974.

Трпић, 1880 – В. Трпић, *Милош С. Милојевић у Призрену и његовој околини*, Београд 1880.

Урошевић, 1935 – А. Урошевић, *Јањево: антропогеографска испитивања*, Гласник Скопског научног друштва XIV (1935) 187–200.

Branislav Todić

A RECONSTRUCTION OF PATRIACH PAISIUS'S PILGRIMAGE TO JERUSALEM

Patriarch Paisius (1614–1647) was the first leader of the Serbian Orthodox Church after Saint Sava who went on a pilgrimage to the Holy Land. He did so in his old age, two years before his passing. Two engravings on the fresco in the Gračanica monastery record that the patriarch went to Jerusalem in October 1645 and that he returned from there in June 1646. Patriarch Paisius himself left a testimony of his homage to Christ's tomb in a hitherto unpublished text on a torn sheet of the *Prologue* which belonged to the Church of the Holy Archangels in Jerusalem, and which is now kept in the Collection of Bishop Porphyry (Uspensky) in the Russian National Library in St. Petersburg under the signature F.I.644. That inscription reads: "In the year 7154 (=1646) I, the archbishop Paisius, came and bowed down to the holy tomb of the Lord and fulfilled my wish, and with me archdeacon Grigorije, father Gavril and scribe Andrei from Janjevo". On the basis of the scarce information collected from the aforementioned inscriptions and records, the journey of Patriarch Paisius to Jerusalem was reconstructed: he left the seat of the patriarchate in Pec with a small entourage on October 24, 1745, he then traveled to the Holy Land for two or three months, and in Jerusalem remained in the Serbian monastery of the Holy Archangels, which was then (ever since 1623) under the administration of the Jerusalem Patriarchate. He likely visited Jerusalem's holy sites and surroundings, certainly celebrated Easter there (March 29) and soon after that left for Pec, where he arrived on June 28, 1646. Paisius' pilgrimage to Christ's tomb was personal expression of his deep and sincere piety, which he displayed on various occasions as well as in his literary works. The article also identifies the patriarch's companions on the pilgrimage and relays information about them, which was available to the author.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 421-433*
УДК 271.2(497.11 Пећ) „1766“
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.27

Недељко В. Радосављевић
Историјски институт
Београд
e-mail: nedjo.radosavljevic@gmail.com
Татјана Катић
Историјски институт
Београд
e-mail: tatjanakatich@gmail.com

УКИДАЊЕ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ 1766. ГОДИНЕ – ФИСКАЛНИ ОКВИР

***Апстракт*:** *У раду се разматра питање расподеле фискалних задужења укинуте Пећке патријаршије. На основу објављене османске архивске грађе: фермана, докумената канцеларије Епископске мукате, берата васељенских патријараха и берата призренских/рашко-призренских и скендеријских митрополита, указано је на чињеницу да пореска задужења Пећке патријаршије нису спојена у јединствен износ са осталим финансијским обавезама патријарха у Цариграду, већ су увек исказивана одвојено. На основу тога може се са сигурношћу закључити да је Пећка патријаршија и после 1766. опстала као засебна јединица, али само у фискалном погледу. Као таква, никако није могла да послужи као темељ за добијање било каквог вида аутономије или обнове аутокефалности.*

***Кључне речи*:** *Васељенска патријаршија, Пећка патријаршија, Охридска архиепископија, Призренска митрополија, црквени пешкеш, митрополитски берат, аутокефална црква.*

Године 1766. укинута је Пећка патријаршија. На захтев црквеног клира, а по одобрењу османских власти, доспела је под непосредну управу Васељенске патријаршије. Била је то последица отвореног сврставања Пећи на страну хришћанских држава у хабзбуршко-османском рату 1737–1739. године и несређеног стања које је потом уследило.[1] Честе смене патријараха, као и неспоразуми између словенских (српских и бугарских) с једне и грчких, односно погрчених архијереја с друге стране обележиле су поратни период. Због преласка српских митрополита и многих свештеника на територију Хабзбуршке

1 На сабору у Пећи одржаном марта 1737, врх Пећке патријаршије, на челу са патријархом Арсенијем IV Јовановићем Шакабентом, донео је одлуку да подржи предстојећу хабзбуршку војну кампању против Османског царства. У Београд су из Пећи чак достављени подаци којим правцима би хабзбуршка војска најбоље могла да се креће у наступању ка југу. Хабзбуршка офанзива је после почетних успеха (заузимање Ужица и Ниша), сломљена у биткама код Бање Луке и Видина августа 1737, а стратешка иницијатива је прешла на страну Османског царства. По хабзбуршком поразу у бици код Гроцке 1739, склопљен је Београдски мир, којим је простор јужно од Саве и Дунава враћен под османску власт. Поједини митрополити који су узели активно учешће у организовању устаника, били су похапшени и осуђени на смрт, док је део њих избегао на простор који је остао под хабзбуршком контролом, укључујући и патријарха Арсенија IV. Веселиновић 1986, 151–159; Поповић 1950, passim; Радосављевић 2007, 74–75; Радосављевић 2020а, 257–259; Радосављевић 2021, 21–26.

монархије, Грци и други васпитаници теолошких школа Васељенске патријаршије временом су све више продирали у структуре Пећке патријаршије и јачали свој утицај. Поред тога, црква је морала да се суочи и с бројним дуговима, како личним епископским тако и епархијским и целе Патријаршије који су од 1739. године стално увећавани.[2]

Ма колико велики, дугови ипак нису били разлог укидања Пећке патријаршије. Штавише, утицали су на то да Васељенска патријаршија не буде заинтересована за њено присаједињење. Туђи дугови нису требали никоме па стога Патријаршија у Цариграду није ни разматрала укидање Патријаршије у Пећи нити преузимање њених обавеза. Васељенска патријаршија није желела нити могла да се меша у финансијске послове аутокефалних цркава што показују и документи издати од стране османских власти. У једном од њих, из децембра 1740. године, стоји: „истанбулски, охридски и пећки патријарси су сваки за себе, посебни патријарси; Охридска патријаршија не меша се у закуп истанбулског патријарха“.[3] Да је османска администрација јасно раздвајала три помесне аутокефалије, као и да је свака од њих знала свој круг деловања, потврђује и представка васељенског патријарха и Синода из 1762/63. године. У овом акту цариградски патријарх одбија да се бави пословима Охридске архиепископије „јер је она засебна патријаршија и у њен закуп се не меша, па због тога ми немамо никакав интерес нити намеру да се бавимо њеним питањима и проблемима“.[4] Међутим, у погледу ауторитета цркава и узајамних утицаја у теолошком, а повремено и у административном домену, Васељенска патријаршија је као мајка црква била надлежна да неспоразуме у њиховим границама арбитрарно решава. Из тога произилази да су се питања и проблеми из поменуте представке односили искључиво на фискалну област, која је османским властима једино и била важна. Патријаршија у Цариграду је знала да би укидање Пећке патријаршије и Охридске архиепископије и укључивање њихових епархија у Васељенску патријаршију, отворило питање наплате дугова због чега је имала негативан став према таквом решењу.

Међутим, нови удар на тешко финансијско стање Пећке патријаршије који је дошао изненада, из кругова ван цркве, променио је став Васељенске патријаршије и приморао је да интервенише. Осиромашена Пећка патријаршија, без епархија које су се по склапању Београдског мира 1739. године нашле у Хабзбуршкој монархији, празне ризнице и смањеног броја верника, доживела је финансијски слом због суђења Георгиосу Ставракоглуу 1765. године, угледном припаднику грчке заједнице у Истанбулу. Ставракоглу је био изузетно богат човек, трговац, шпекулант, закупац монопола на дуван и месо и, једно време, капућехаја Влашке и Молдавије. Оптужен је за велеиздају и обешен о сопствену кућу на Босфору 15. августа 1765. године. После три дана тело му је бачено у море а васељенском патријарху и свештенству забрањено је да одрже опело.[5] Комплетна имовина му је конфискована од стране државе, а посебна комисија морала је да утврди шта је све поседовао. О размерама његовог богатства сведочи и чињеница да су тек наредне 1766. године у његовој заоставштини пронађене облигације Пећке патријаршије. Као и остала Ставракоглуова имовина, и оне су постале власништво државе, која их је одмах прогласила доспелим за наплату. Тај новац било је немогуће сакупити. У потрази за решењем, пећки патријарх Калиник II и група архијереја дошли су у Цариград.[6]

2 Слијепчевић 1991, 357–359; Радосављевић 2007, 75–77; Радосављевић 2021, 37–38.
3 Bayraktar-Tellan 2011, 246.
4 Исто, fn. 18.
5 Детаљније о Георгиосу Ставракију (Ставракоглу) в. Evans 1999.
6 О томе опширније: Михаиловски 1869, 61–78; Алексијевић 1909, 758–759; Прибићевић 1904, 377–379, 453–456; Јастребов 1879, 2–18; Радосављевић 2020b, 227–248.

Пећки патријарх поднео је васељенском патријарху своју оставку у којој је навео да се нада да ће „на његово место бити постављено друго, достојно лице“. Његова првобитна намера није била да затражи укидање цркве којој је био на челу већ само да добије финансијску помоћ. Међутим, Васељенска патријаршија није била спремна да дâ новац уколико после тога не би имала пуну контролу над епархијама Пећке патријаршије. Митрополити који су с Калиником II стигли у престоницу суочени су тако с чињеницом да ће Васељенска патријаршија помоћи једино уз услов припајања целе помесне аутокефалије.[7] Свесни да Пећкој патријаршији прети заплена драгоцености, покретне и непокретне имовине, укључујући и цркве и манастире, све до износа дугова и редовних годишњих обавеза према држави, већина њих се сагласила да затражи припајање Васељенској патријаршији. Идеја о укидању Патријаршије њима можда није била примарна у тражењу решења за дугове, али су морали да је прихвате као најмање лошу. Тако су добили кратак предах у дугој историји презадужености цркве и појединих њених митрополија.[8]

Патријарх Самуило I Ханцерис и Свети синод прихватили су захтев пећког патријарха Калиника II и присутних митрополита. Потом је дошао ред на Порту да потврди и озваничи ново стање, што је она одмах и учинила с обзиром на то да су све заинтересоване стране биле сагласне с предложеним решењем. Султан Мустафа III је ферманом од 11. септембра 1766. године усвојио молбу да се Пећка патријаршија укине. Наредио је да се њено име избрише из свих царских протокола и да се више никада ни под којим изговором не обнови, чак ни уколико би то било тражено актом на коме је султанска тугра.[9] Све пећке епархије припојене су Васељенској патријаршији. Тиме је окончано постојање једне помесне цркве, словенске по структури верника и богослужбеном језику, чији је врх од краја 17. века два пута изашао из оквира своје надлежности подржавајући походе хришћанских држава против Османског царства, што је на крају и довело до њеног нестајања.[10]

Пошто је Васељенска патријаршија на овај начин решила проблем Пећке патријаршије, није било разлога да исто не учини и у случају Охридске архиепископије. Ипак, ове две цркве су се у одређеној мери разликовале. Иако је и Охридска архиепископија, према мишљењу Стивена Рансимана, по саставу верника била словенска, реалност је ипак била другачија.[11] Структура верника и клира била је знатно разнороднија; међу њима је било Бугара, Срба, Грка, Албанаца, Влаха, Цинцара и хеленизованих Каракачана. И поред тога што је високи клир такође био различитог порекла: доминирали су они грчког, због чега су и протоколи цркве вођени на грчком језику. Међутим, Грци у врху Охридске архиепископије представљали су јаку аутохтону струју, којој је идеја административног сједињења са Васељенском патријаршијом била страна.[12] Њихова финансијска ситуација ни изблиза није била тако лоша као Пећке патријаршије. Али, чести сукоби око архиепископског престола проузроковали су

7 У циљу решавања проблема дугова Пећке патријаршије, поред патријарха Калиника II у Цариграду су боравили митрополити самоковски Неофит, ћустендилски Гаврило, скопски Константин и нишки Гаврило. Скопски митрополит Константин имао је пуномоћи добробосанског митрополита Серафима Кундева и рашког митрополита Гаврила, која се убрзо показала спорном. Нишки митрополит Гаврило имао је писану пуномоћ београдског митрополита Јеремије Папазоглуа и ужичко-ваљевског митрополита Митрофана. Радосављевић 2020b, 233–234; Радосављевић 2007, 78–79.

8 Јастребов 1879, 2–8.

9 Исто, 7; Радосављевић 2007, 79.

10 Радосављевић, 2020b, 257–259.

11 Runciman 1968, 204.

12 Снегаров 1995, 126–127.

узајамна непријатељства и, како је наведено у петицији шесторице митрополита, архиепископа Арсенија и представника верника, многима „нанели штету“. Због тога су потписници ове петиције затражили уједињење с Васељенском патријаршијом.[13] Архиепископ Арсеније дао је оставку 16. (27) јануара 1767. године с тим што је задржао своју, Пелагонијску епархију. Васељенска патријаршија је пристала на уједињење, а у апологетском акту о томе истакла је да су у Охридској архиепископији владали неред и стална борба око архиепископског престола, што је довело до увећања дугова, а код свештенства и верника који су бивали све сиромашнији изазвало низ проблема.[14] Кораци који су били предузети у случају Пећке патријаршије су се и сада готово у потпуности поновили. На захтев Васељенске патријаршије, која је приложила оставку архиепископа Арсенија и молбу шест митрополита, издат је ферман о укидању Охридске архиепископије и брисању њеног имена из свих државних протокола.

Тако је завршена највећа арондација Православне цркве на Балканском полуострву под османском влашћу. Две старе помесне аутокефалије су укинуте и настала је нова реалност. Васељенска патријаршија, прва у диптиху помесних цркава, обухватала је све православне хришћане на Балканском полуострву и у Малој Азији. Карловачка митрополија у Хабзбуршкој монархији наставила је самосталан живот, заснован на аутономији добијеној граматом пећког патријарха Калиника I 1710. године, сматрајући се наследницом Пећке патријаршије.[15] Митрополије Молдовлашка и Угровлашка, које су егзистирале у вазалним румунским кнежевинама, имале су врло скроман степен аутономије и у свему су зависиле од Васељенске патријаршије чији су неодвојиви канонски део биле.[16]

Све епархије укинутих цркава, Пећке патријаршије и Охридске архиепископије, припојене су Васељенској патријаршији и постале су у свему једнаке њеним старим епархијама. То се у пракси видело већ 1766. године, када су неки од митрополита тек укинуте Пећке патријаршије учествовали у раду сабора који су бирали нове архијереје, па чак и председавали њима.[17] Нове митрополите у припојеним областима бирао је сабор архијереја Васељенске патријаршије на исти начин као што је бирао митрополите у својим старим епархијама. Митрополити из припојених епархија су бирани у све органе Патријаршије, укључујући и Свети синод.[18] Из тих епархија су, једнако као и из других области, прикупљани митрополитски и патријаршијски приходи.[19] Када је установљена ранг листа епархија Васељенске патријаршије, заснована не само на бројности верника

13 Bayraktar-Tellan 2011, 244–245.

14 Михаиловски 1869, 21; Снегаров 1995, 148–150.

15 Слијепчевић 1991, 370; Радосављевић 2007, 73.

16 На челу митрополија Угровлашке и Молдовлашке били су митрополити који нису самостално бирани од стране локалних сабора. Ти сабори су могли да васељенском патријарху пошаљу предлоге о томе кога предлажу за митрополите, али је њихов избор вршен од стране Светог синода Патријаршије у Цариграду, и није морао да буде у складу са њиховим молбама. Андреев, Калицин и Мутафова 2019, док. 229, 585–586.

17 У избору призренског митрополита Гаврила 14. септембра 1766. године учествовало је, непосредно или путем писаних овлашћења, седамнаест архијереја, од којих су њих четворица били митрополити укинуте Пећке патријаршије који су већ боравили у Цариграду. Овим изборним сабором председавао је нишки митрополит Гаврило, који је у краћем периоду 1752. био и пећки патријарх. Алексијевић 1909, 161–162; Вуковић 1996, 102–103.

18 Пример за то је београдски митрополит Агатангел (1816–1825), који је 1825. године прешао на место халкедонског митрополита да би већ 1826. године постао васељенски патријарх. Радосављевић 2007, 143.

19 Исто, 80–81, 157–162.

или прихода остварених из њих, већ и на угледу у православној хришћанској васељени, све митрополије угашених аутокефалија нашле су се на њој. Међу њима је било и епархија прве класе.[20]

Порта се није мешала у надлежности патријараха и митрополита. Када је православни милет у питању, њен интерес био је превасходно фискални и управо је тај интерес, на крају, пресудно утицао на укидање Пећке патријаршије; она је своје финансијске обавезе према држави 1766. године могла да измири једино ако пристане да постане део патријаршије у Цариграду. Колике су те обавезе заправо биле за сада је немогуће утврдити. Нама је познат само мањи део давања који је, према ферману о укидању, износио 100.000 акчи пешкеша, 65.960 акчи *оџаклука* намењеног за издржавања војске у Босанском санџаку и 24.040 акчи *ирсалије* која је ишла директно царској благајни за различите административне трошкове.[21]

Пешкеш у износу од 100.000 акчи установљен је по обнови Пећке патријаршије 1557. године и представљао је таксу за издавање патријаршијског берата новом патријарху или за обнову истог због смене на султанском престолу.[22] Већ крајем XVI века ова сума је услед девалвације акче изгубила на вредности, а из истог разлога наставила је да пада и касније. Када је последњих деценија 17. века пешкеш претворен у редован годишњи порез, он ни изблиза није вредео као када је тек уведен.[23]

Пешкеш („дар“) је такса коју је свако ко је ступао на неку дужност/положај плаћао приликом издавања документа о постављењу – берата. С обзиром на то да је сваки носилац дужности остваривао одређену економску добит на коју је морао да плаћа годишњи порез, пешкеш је представљао само вид „наступнине“ док је годишњи порез био нешто друго. Будући да су патријарх и митрополити бератом добијали право да убирају разна давања и таксе од своје паствe као и да стичу добит од црквених имања, они су у очима власти били закупци државних прихода. И као и сви други закупци у Царству, и они су морали да приликом склапања уговора о закупу, у овом случају добијања берата, плаћају наступнину односно пешкеш, а затим одсеком одређену своту новца на име годишњег закупа. Колико је та свота у случају Пећке патријаршије износила није нам познато, али је сигурно била већа од самог пешкеша.[24] У османским документима XV и

20 Ранг листа митрополија Васељенске патријаршије успостављена је пре првог великог реформског акта, Хатишерифа из Гјулхане издатог 1839. године, а нашла је место и у османском реформском законодавству. У Хатихумајуну из 1856. године, реформском акту који додатно појашњава и утврђује одлуке из Гјулхане, наводи се да Православна црква у Османском царству има четири патријаршије, Цариградску (Ромејску), Антиохијску, Александријску и Јерусалимску, и да се њихови послови воде на основу Црквеног устава који одобрава Порта. По томе, митрополије Васељенске патријаршије подељене су у три класе. Митрополије патријаршија Антиохијске и Јерусалимске сачињавају четврту и пету класу. Арнаудов 1871, 13. Изостављање Александријске патријаршије из прецизирања којим класама припадају њене епархије може се протумачити чињеницом да је она егзистирала у Египту, формално привилегованој провинцији са високим степеном аутономије, и да су њен положај одређивале египатске власти.

21 Јастребов 1879, 5–7.

22 Тричковић 1980, 74–76.

23 Због финансијске кризе Царства, не само пешкеш већ и друга повремена или ванредна давања преиначена су у редовне годишње порезе. Тачно време претварања пешкеша у редован порез није познато али се претпоставља да је до тога дошло пре или почетком Великог Бечког рата (1683–1699). Године 1691. пешкеш је сигурно био годишњи порез. Наиме, тада је Пећкој патријаршији, због губитка значајног броја верника и огромне материјалне штете, привремено смањен на 70.000 акчи. Шулетић 2010, 183.

24 Примера ради, у другој половини XV века пешкеш васељенског патријарха је износио 500 златника а годишњи одсек до 2.000 златника. Kotzageorgis 2008, 68.

XVI века овај се годишњи закуп назива „одсек“ или „харач“, а у XVII веку и касније, „државни порези“ или „државни иметак“.[25] У историјској науци, због недостатка извора, још увек нема сагласности о томе да ли се сви наведени појмови односе на исту врсту давања. Ми се овом приликом нећемо даље бавити тим проблемом већ ћемо само нагласити да су редовне пореске обавезе Пећке патријаршије биле знатно веће од поменутог пешкеша, *оџаклука* и *ирсалије*. Када се томе додају и вишегодишња нагомилана дуговања и Ставракоглуове облигације, јасно је због чега је Пећка патријаршија 1766. године пристала на присаједињење.

Васељенска патријаршија је прихватила на себе да исплати пећке дугове али је питање коме и колико? Држави је сигурно морала да плати све што је ова потраживала али да ли је вратила новац и приватним лицима? Судећи према два османска документа изгледа да је то успела да избегне. Новембра 1766. године васељенски патријарх Самуило и чланови Светог синода упутили су представку султану у којој су га обавестили да нека лица врше притисак на десет митрополита у епархијама укинуте Пећке патријаршије да плате дугове својих претходника. Замолили су да се локалним кадијама изда наредба да спрече овакво понашање потражиоца и да се нови митрополити не узнемиравају. Правно упориште молбе била је фетва шејхулислама, врховног исламског верског ауторитета у Османском царству, по којој се лични дугови како бивших пећких патријараха, тако и епархијских митрополита, могу потраживати само од њихових наследника по крвној линији, или јемаца који су сведочили приликом задуживања, а не од цркве као институције; нови митрополит не сматра се ни наследником ни јемцем свог претходника.[26] Истог дана када су саставили ову, васељенски патријарх и чланови Синода су написали још једну петицију из које се види да су у епархије укинуте Пећке патријаршије упутили свог представника, извесног Данила. Он је требало да помогне људима бившег патријарха Калиника II, лаицима, од којих су локални ајани и други представници власти захтевали да плате Калиникове дугове. И у овом случају је правно мишљење – фетва штитила људе бившег патријарха, који, будући да нису били ни његови рођаци нити јемци, нису били дужни да враћају новац. Тако је Васељенска патријаршија, упућена у правни систем Османског царства и чињеницу да исламско право не познаје дуг колективног ентитета – цркве, већ само појединца, вешто одбила одговорност за враћање дела дугова укинуте патријаршије.[27]

Оно што је Васељенска патријаршија присаједињењем епархија Пећке патријаршије беспоговорно морала да прихвати било је редовно плаћање њихових пореских обавеза према држави. Међутим, начин на који су Патријаршија и османска држава томе приступиле баца ново светло на сам чин укидања. Сагледавање фискалних обавеза укинутих помесних аутокефалија, Пећи и Охрида, отвара питање да ли су оне, иако су им имена требало да буду избрисана из царских протокола и стављена ван употребе, у неком виду ипак наставиле да постоје?

У ферману о укидању Охридске архиепископије наведено је да Васељенска патријаршија преузима на себе да плати оно што је до тада било на терету Охрида – 163.000 акчи за које није прецизирано који су порез или порезе представљале и 100.000 акчи „општег дара“, вероватно пешкеша.[28] Ми не знамо ништа више о дажбинама које је

25 Inalcik 1991, 423; Kotzageorgis 2008, 68, 72.
26 Bayraktar-Tellan 2011, 243. Фетва индиректно потврђује став османске државе која је гледала на патријарха и митрополите као на појединачне закупце прихода, који су, као такви, понаособ били њој одговорни.
27 Исто, 243–244.
28 Михаиловски 1869, 45.

Охрид давао држави али то у овом случају није ни битно. За нас је важно да су све финансијске обавезе Охридске архиепископије, наведене у султановом ферману из 1767. године, чином њеног укидања пренете на Васељенску патријаршију. Међутим када је реч о преузимању финансијских обавеза Пећке патријаршије 1766. године, поступљено је другачије. Износ од 65.940 акчи, који је Пећ плаћала као *оџаклук* за војску у клисурама и кланцима Босанског санџака и 24.060 акчи на име *ирсалије* - укупно 90.000 акчи, пренето је трајно на васељенског патријарха. Али, 100.000 акчи годишњег пешкеша, на молбу истог тог патријарха, Самуила I Ханцериса, пренето је на тек постављеног призренског митрополита Гаврила, односно на Призренску митрополију, „Митрополију шест окружја“, како се у берату још назива. Гаврило је за митрополита „окружја призренског, новобрдског, приштинског, пећког, вучитрнског и ђаковачког“ постављен три дана после укидања Пећке патријаршије.[29]

Због навода изнетих у патријаршијској „Споменици“ о избору митрополита Гаврила да се Призренска митрополија „први пут установљава“, у српској историографији то мишљење постало је преовлађујуће.[30] Међутим, Призренска митрополија постојала је и раније. Године 1706. помиње је бивши јерусалимски патријарх Доситеј Нотар. У времену од 1731. до 1735. на њеном челу био је митрополит Исаија Димитријевић Туцак, а касније, 1756, митрополит Василије. У периодима када није имала митрополита на челу, вероватно је била под непосредном управом пећког патријарха.[31]

Поставља се питање зашто Васељенска патријаршија није преузела на себе плаћање пешкеша као што је то учинила у случају Охрида? По ком основу је пешкеш целе помесне аутокефалије постао обавеза само једне њене митрополије, и то баш оне у чијем саставу је раније био трон пећког патријарха? Све друге митрополије укинуте патријаршије плаћале су тачно одређен пешкеш који је износио по неколико хиљада акчи. Како су османске власти могле да очекују да ће једна епархија бити у могућности да у својим границама прикупи приход који је дуже од два века убиран на великом простору некадашње Пећке патријаршије?

Одговоре на ова питања пружа, у науци до сада мало коришћени берат рашко-призренског и скендеријског митрополита Јоаникија, издат 1. априла 1808. године.[32] У њему стоји да је новопазарски митрополит Јоаникије обдарен и положајем призренског митрополита за који се сваке године плаћа 100.000 акчи пешкеша. Наводи се потом да је Јоаникије заправо у обавези да плати 107.000 акчи, с обзиром да пешкеш за „митрополију Новог Пазара, Нове Вароши, Трговишта, Брвеника и Митровице“, тј. Рашку митрополију на чијем челу се такође налази, износи 7.000 акчи. Даље се појашњава да ће, будући да држи две митрополије, његова пореска обавеза износити укупно 16.000 акчи, пошто од 100.000 акчи пешкеша који је у обавези Призренске митрополије, на Призренску митрополију отпада 9.000 акчи. На први поглед збуњујући исказ да је на Призренску митрополију уписано 100.000 акчи пешкеша али од тога 9.000 акчи опет на ту исту митрополију, постаје јаснији на основу текста који следи: „Преосталих 91.000 акчи[33] биће

29 Јастребов 1879, 7–8.

30 Алексијевић 1909, 760–762.

31 Алексијевић 1908, 297–299; Радосављевић 2020b, 234; Радосављевић 2013, 10; Вуковић 1996, 61, 207–208.

32 *Берат султана Мустафе IV (1807-1808), издат митрополиту Јоаникију 1. априла 1808. године* (4. сафера 1223.)**,** Ризница манастира Дечана, инв. број. ДК–13. Краћи извод из садржаја овог берата објавио је Јастребов 1879, 32–33.

33 Мисли се на укупан пешкеш некадашње Пећке патријаршије од 100.000 акчи који је 1766. пребачен на Призренску митрополију, умањен за 9.000 акчи колико отпада на саму епархију Призрена.

распоређено: 5.500 акчи на Скопску митрополију, 6.300 акчи на Самоковску митрополију, 7.000 акчи на Нишку митрополију, 4.200 акчи на Ћустендилску митрополију, 16.500 акчи на Зворничку митрополију, 9.000 акчи на Херцеговачку митрополију, 15.000 акчи на Београдску митрополију, 15.500 акчи на Босанску митрополију и 12.000 акчи на Ужичку митрополију."[34] На основу наведеног јасно је да оно што је у султановом ферману из 1766. године и у овом берату представљено као пешкеш Призренске митрополије јесте заправо пешкеш целе некадашње Пећке патријаршије, који, пошто пећки патријарх више не постоји, предаје призренски митрополит на чијој се територији налази седиште некадашње патријаршије. То је и смисао прилично незграпне бирократске формулације у Јоаникијевом берату који је срочен тако да строго поштује ферман из 1766. године, према коме се име угашене аутокефалије није смело поменути чак ни посредно.

Митрополит Јоаникије био је у правима и обавезама једнак свим осталим архијерејима Васељенске патријаршије. Ни на који начин није био надређен митрополитима епархија бивше Пећке патријаршије нити је над њима вршио неку административну власт. Стога није могао ни да им нареди да му предају разрезани пешкеш у укупном износу од 91.000 акчи. Једини ко је то могао да учини, осим државе, био је васељенски патријарх, коме је и предаван пешкеш да би га он предао султану и преко кога се одвијала сва комуникација митрополита са централним властима.[35] Васељенски патријарх је био тај који је 1766. године предложио, а држава прихватила, да пешкеш укинуте Пећке патријаршије остане посебна фискална ставка и да за његову предају буде задужен митрополит области у којој се раније налазио трон пећког патријарха.[36]

Из садржаја фермана о укидању Пећке патријаршије из 1766. године, јасно се види да она нестаје као помесна црква. Међутим, тачним дефинисањем обавезе даљег плаћања њеног пешкеша, која је пренета на призренског митрополита, уз дужност осталих архијереја који су били на челу њених бивших епархија да у томе учествују, она је опстала као фискална јединица. Берат издат митрополиту Јоаникију 1808. године, који садржи исту обавезу, показује да став Порте није био тренутни резултат провизоријума из 1766. године већ трајно решење. Обавеза давања пешкеша за бившу Пећку патријаршију свакако је постојала и у бератима Јоаникијевих претходника, призренских митрополита који су управљали овом епархијом од 1766. до 1790. године.[37]

Посредну потврду опстанка Пећке патријаршије као посебне фискалне јединице видимо и у обавези васељенског патријарха да преузме плаћање оџаклука и ирсалије у

34 *Берат султана Мустафе IV (1807-1808), издат митрополиту Јоаникију 1. априла 1808. године* (4. сафера 1223.)

35 Васељенски патријарх у том тренутку, 1808. године, није могао да утиче једино на митрополите београдског и ужичко-ваљевског, јер су њихове епархије биле под контролом српских устаничких власти. Уз то се ужичко-ваљевски митрополит Антим Зепос од 1807. налазио у емиграцији у Хабзбуршкој монархији, дуго времена тешко болестан од скорбута. Радосављевић 2011, 279–281.

36 Јастребов 1879, 7.

37 Пре него што је 1784. постао рашки митрополит, Јоаникије је од 1781. био на трону призренских митрополита. По смрти призренског митрополита Јевсевија 1789, поново му је на управу, поред Рашке, поверена и Призренска митрополија. Низ фермана које је добио деведесетих година XVIII века, као и повеље које је издавала његова канцеларија, указују на то да је управљао са обе митрополије. Архијерејска титула коју је користио гласила је: „Милошћу Божјом православни митрополит новопазарски, призренски и скендеријски." На основу тога може се претпоставити да му је берат издат од новог султана Мустафе IV заправо био обновљен, с тим што је извршено и формално спајање обе митрополије. Јастребов 1879, 31–32; Радосављевић 2012, 159–160; Радосављевић 2013, 15–16.

укупном износу од 90.000 акчи. Ова свота није се слила у укупан збир патријархових пореских обавеза, већ је остала посебна и препознатљива као годишњи „одсек“ патријаршије Пећи.[38] Слично је било и са Охридском архиепископијом, с том разликом што је порезе наведене у ферману о њеном укидању из 1767. године у целини плаћао васељенски патријарх.[39]

Да су и Пећка патријаршија и Охридска архиепископија наставиле да постоје као самосталне закупне јединице – *патријаршије*[40], изравно доказују потврде о уплатама њихових пореза које су се чувале у канцеларији Епископске мукате.[41] Један такав спис садржи податке о уплатама у периоду од 1769. до 1771. године „за патријаршије у Истанбулу, Пећи, Охриду и Антакији“, „митрополију Халеба“ и „патријаршију Јермена на Кипру и у Токату“.[42] У документу се, дакле, и поред забране употребе имена, Пећ и Охрид помињу као засебне *патријаршије* и носиоци посебних пореских обавеза. Прво се наводе уплате на име Васељенске патријаршије, и то четири рате од по 5.000 гроша (годишњи „одсек“ Васељенске патријаршије износио је укупно 20.000 гроша). Потом следе две годишње уплате на име Охрида од по 1.250 гроша, уз напомену да је Охридска патријаршија припојена Васељенској патријаршији, а затим и две уплате на име Пећке патријаршије од по 200 гроша, такође уз напомену да се ради о присаједињеној патријаршији.[43]

Доказ да су Пећка патријаршија и Охридска архиепископија опстале као посебне фискалне целине пружају и берати појединих васељенских патријараха. Овом приликом указаћемо на три, настала у распону од 94 године, који потврђују континуитет фискалног статуса две цркве.

У берату патријарха Мелетија II из 1768. године, набрајају се порези које он мора да плати за Васељенску патријаршију, а потом, као издвојене ставке, порези које даје у име Пећке патријаршије (90.000 акчи) и Охридске архиепископије (163.000 акчи).[44] Такође се приликом навођења области над којима има јурисдикцију, прво ређају оне које су одвајкада припадале Васељенској патријаршији, затим оне које припадају Пећкој патријаршији и најзад Охриду.[45] Приликом набрајања јасно је назначено шта припада Васељенској, шта Пећкој, а шта Охридској патријаршији, што показује да је административни оквир укинутих цркава сачуван, али само у контексту испуњавања њихових фискалних обавеза.

Епархије укинутих аутокефалија, Пећке и Охридске, наведене су одвојено у односу на старе епархије Васељенске патријаршије и у берату Кирила VII из 1855. године.[46] На основу овог берата J. X. Гелцер, швајцарски историчар и дипломата, тврдио је да „присаједињење две архиепископије Цариградској патријаршији није значило

38 Јастребов 1879, 5–6. Као посебна свота наводи се и у берату Самуиловог наследника, Мелетија II. Çolak, Bayraktar-Tellan 2019, 185, 314.

39 Михаиловски 1869, 45.

40 Османска држава је патријаршије посматрала искључиво као фискалне јединице издаване у закуп – мукате. О *патријаршијама* као закупним јединицама детаљније, Шулетић 2010, 178–179.

41 Ово је посебна канцеларија која је радила у оквиру Финансијске канцеларије Османског царства; била је задужена да издаје у закуп црквене приходе на подручју одређене митрополије односно патријаршије, чува берате црквених великодостојника, њихове финансијске извештаје, представке и друга акта.

42 Андреев, Калицин и Мутафова 2019, док. 202, 523–524.

43 На истом месту.

44 Çolak, Bayraktar-Tellan 2019, 185, 314.

45 Исто, 187–188, 317.

46 Снегаров 1879, 152.

њихово потпуно уништење, већ установљење заједнице између Патријаршије и њих".[47] Имајући у виду пуну надлежност васељенских патријараха у припојеним епархијама тај став ипак не може бити у потпуности прихваћен. Међутим, укинуте аутокефалије могу се сматрати одвојеним фискалним јединицама које су прешле у закуп васељенског патријарха.

У берату наследника Кирила VII, васељенског патријарха Јоакима II, из 1862. године, после имена осамдесет четири епархије и аутономних цркава у Србији, Влашкој и Молдавији[48], наведене су области насељене „оним житељима од Пећке патријаршије који су присаједињени Цариградском патријаршијском престолу".[49] Потом следе области за чије је вернике назначено да су „житељи епископија раније Охридске патријаршије, које су присаједињене Цариградској патријаршији".[50] Очито је да имена и административне границе помесних аутокефалија ни скоро сто година од укидања нису заборављени. Такође није заборављено ни обећање султана дато Васељенској патријаршији да се ове две цркве никада више неће обновити. У Јоакимовом берату је записано и следеће: „ Ако би од сада па надаље била поднета молба или законско решење који подразумевају одвајање од Цариградске патријаршије и уступање другом лицу бивших патријаршија Пећке и Охридске, или неке митрополије која им је припадала у древно време, желим да се томе слични документи никада не узимају у разматрање".[51]

Опстанак помесних аутокефалија као фискалних јединица, међутим, није представљао и доказ њиховог континуитета, па касније црквене аутономије и аутокефалије нису проистекле из њих, већ на основу аката мајке цркве, Васељенске патријаршије. У том смислу, треба имати у виду канонско писмо о додели аутономије Православној цркви у Кнежевини Србији из септембра 1831. године, и томос којом јој је додељена аутокефалност 1879. године. Што се тиче Охридске архиепископије, геополитичке околности XIX века нису омогућиле њену обнову у било ком смислу.

Извори

Необјављени

Берат султана Мустафе IV (1807-1808), издат митрополиту Јоаникију 1. априла 1808. године (4. сафера 1223.)**,** Ризница манастира Дечана, инв. број. ДК–13.

Објављени

Алексијевић Димитрије (1908), *Прилози за историју Српске цркве*, Весник СЦ за 1908, Београд: Удружење свештеника.

Алексијевић Димитрије (1909), *Прилози за историју Српске цркве*, Весник СЦ за 1909, Београд: Удружење свештеника.

47 Исто, 152.

48 Ове епархије и аутономне цркве нашле су се у берату зато што су њихови поглавари заузимали одређени положај на ранг листи Васељенске патријаршије. Арнаудов 1871, 19–20.

49 У том набрајању има и грешака, што за османску администрацију није била реткост (Враца и Бургас свакако никада нису припадали Пећкој патријаршији), посебно како временска дистанца од укидања Пећке патријаршије бива дужа.

50 Овде су наведене делом епархије, делом географске области и нахије, које су биле део укинуте Охридске архиепископије. Арнаудов 1871, 21.

51 Исто, 24–25.

Андреев, Стефан; Калицин, Мария; Мутафова, Красимира (2019), *Православни структури на Балканите през XVII–XVIII век : Съгласно документи от Истанбулския османски архив*, Велико Търново: Абагар.

Арнаудов, Христо (1871), *Пълно събрание на дьржавнитѣ законы, уставы, наставленія и высокы заповѣди на Османската империя*, Цариградъ: Христо Арнаудов.

Çolak, Hasan; Bayraktar-Tellan, Elif (2019), *The Orthodox Church as an Ottoman Institution: A Study of Early Modern Patriarchal Berats*, Istanbul: The Isis Press.

Михаиловски, Никола (1869), *Исторически изследования за Охридската и Ипекска архиепископіи*, Цариградъ: Македония.

Прибићевић Валеријан (1904), *Акта о укидању Пећске патријаршије*, Богословски гласник, св. 5, 377–379; св 6, 453–456. Сремски Карловци: Јован Живковић и др.

Тричковић Радмила (1980), *Српска црква средином XVII века*, Глас САНУ CCCXX : Одељење историјских наука, књига 2, Београд: САНУ, 61–164.

Шулетић Небојша (2010), *Подаци о бератима архијереја Пећке и Охридске архиепископије у Дефтеру прихода канцеларије црквених муката (BOA, KK 2542–33)*, Српске студије 1, Београд: Центар за српске студије, Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Литература

Bayraktar-Tellan, Elif (2011), *The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in the Eighteenth-century Ottoman Empire*, Ph.D. Dissertation, Ankara: Department of History İhsan Doğramacı Bilkent University, June 2011.

Веселиновић Рајко Л. (1986), *Србија под аустријском влашћу 1718–1739*, Историја српског народа IV/1. Београд: Српска књижевна задруга, 106–162.

Вуковић, Сава (1996), *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд: Евро; Подгорица: Унирекс; Крагујевац: Каленић.

Evans, Guy (1999), *George Stavrakoğlu and the Rule of Ruşvet*, Oriente Moderno n.s. 18 (79) vol. 1, 147-160.

Inalcik, Halil (1991), *The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans*, Turcica 23, Paris: Éditions Klincksieck, Louvain: Éditions Peeters, 407–435.

Јастребов Иван Степанович (1879), *Податци за историју Српске цркве : из путничког записника,* Београд: Државна штампарија.

Kotzageorgis, Phokion P. (2008), *About the Fiscal Status of the Greek Orthodox Church in the 17th century*, Turcica 40, Paris: Éditions Klincksieck, Louvain: Éditions Peeters, 67–80.

Поповић, Душан (1950), *Србија и Београд од Пожаревачког до Београдског мира 1718–1739*, Београд: Српска књижевна задруга.

Радосављевић, Недељко В. (2007), *Православна црква у Београдском пашалуку 1766–1831 : управа Васељенске патријаршије*, Београд: Историјски институт.

Радосављевић Недељко В. (2011), *Антим Зепос, ужучко-ваљевски митрополит 1802–1814,* Историјски часопис 60, Београд: Историјски институт, 271–288.

Радосављевић Недељко В. (2012), *Јоаникије, митрополит рашко-призренски*, Историјски часопис 61, Београд: Историјски институт, 145–164.

Радосављевић Недељко В. (2013), *Црквене прилике у Старој Србији од укидања Пећке патријаршије до Велике источне кризе (1766–1878)*, Историја и значај Призренске богословије, Ниш 2013: Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 9–27.

Радосављевић, Недељко В. (2020a), *Београдски мир (1739) и реорганизација Пећке патријаршије*, у: Осам векова аутокефалије Српске православне цркве 1, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Радосављевић, Недељко В. (2020b), *Црногорски митрополит Сава Петровић и укидање Пећке патријаршије 1766*, Историјски часопис 69, Београд: Историјски институт, 227–248.

Радосављевић, Недељко В. (2021), *Добробосанска митрополија у Васељенској патријаршији (1766–1880)*, Београд: Историјски институт.

Runciman, Steven (1968), *The Great Church in Captivity*, London: Cambridge University Press.

Слијепчевић, Ђоко (1991), *Историја Српске православне цркве 1*, Београд: БИГЗ.

Снегаров, Иван (1995), *История на Охридската архиепископия – патриаршия, том 2 : От падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394–1767)*, София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Nedeljko V. Radosavljević
Tatjana Katić

THE ABOLITION OF THE PATRIARCHATE OF PEĆ IN 1766 – THE FISCAL FRAME

After a decades-long period of struggling to make payments of taxes and cover its debts, the Patriarchate of Peć faced the threat of confiscation of property in 1766. The Patriarchate officials sought help from the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, which agreed to provide financial support on the condition that the position of Peć's patriarch would be abolished, and all his eparchies came under the jurisdiction of Constantinople. Kalinik II, the Patriarch of Peć, who had already offered his resignation to the Ecumenical Patriarch Samuel I Hantcherli, and seven metropolitans who came with him to Istanbul accepted the incorporation of their Church into the Ecumenical Patriarchate of Constantinople as the only solution. Formally, the Patriarchate of Peć was abolished by Mustafa III's ferman in September 1766; the usage of the Patriarchate's name was prohibited, and it should have been wiped off all registers. Similarly, in January 1767, the Archbishopric of Ohrid was annexed to Constantinople too, but for different causes. The eparchies of Peć and Ohrid were fully incorporated into the Patriarchate of Constantinople. However, this was not the case with their fiscal duties toward the Ottoman state. They were not included in the total sum of the Patriarchate's tax obligations but paid separately. The Ecumenical Patriarch paid 90.000 akçes in the name of Peć Patriarchate as maktu' intended for ocaklık and irsaliye. As for the yearly peşkeş of the abolished Patriarchate of Peć, of 100.000 akçes, since 1766, it was collected and paid by the Metropolitan of Prizren. The berat of one of the Prizren metropolitans, Joanikije, issued in 1808, shows that all metropolitans of former Peć's eparchies participated in the collection of this peşkeş. Both abolished Patriarchates of Peć and Ohrid were noted in the berats of the Ecumenical Patriarchs, such as Meletius II (1768), Cyril VII (1855), and Joachim II (1862). Despite the prohibition of the usage of their names both patriarchates are mentioned in the financial reports; their payments are registered one by one, which means they were considered separate fiscal units even after the annexation to the Ecumenical Patriarchate. However, they were not autocephalous and could not become the nucleus of the new ecclesiastical autonomy in any form.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 435-448*
УДК 271.222(497.113 Bačka)"17"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.28

Владан Гавриловић
Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду
e-mail: gavra1@yahoo.com
Дејан Микавица
Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду
e-mail: mikavica2021@gmail.com

СВЕШТЕНСТВО БАЧКЕ ЕПАРХИЈЕ ДЕВЕДЕСЕТИХ ГОДИНА XVIII ВЕКА

Апстракт: *Бачка епархија је једна од најстаријих епархија Српске православне цркве северно од Саве и Дунава. Утемељена је у XVI веку, у турском периоду, а постала је једна од седам епархија новоосноване Карловачке митрополије у хабзбуршко доба. После различитих промена, крајем XVIII века, се усталила на четири протопрезвитерата. Обухватала је и Слободне краљевске градове на тлу јужне Угарске (Нови Сад, Сомбор и Суботицу). Митрополијски попис Епархије из 1797. године бележи поименично структуру свештенства према протопрезвитератима (активно, прекобројно, помоћно), као и њихове генералије (старост, породични статус, деца, знање језика). Изношењем ових података можемо утврдити важност црквених пописа, као и њихову прецизност и веродостојност, о саставу становништва, његовом броју, у овом случају, свештенству и његовом образовању.*

Кључне речи: *Бачка епархија, XVIII век, свештенство, протопрезвитерати, парохије*

Бачка епархија је постојала и пре Сеобе Срба у Монархију 1690. године. Међу њеним првим владикама, још у XVI веку, помињу се Филип, Сава, Макарије, Симеон, док је за владику бачког Георгија 1579. године забележено да је „митрополит сегединског града бачке области", што несумњиво наводи да је његово седиште било у Сегедину. И у XVII веку, пре Сеобе Срба 1690. године, као сегедински митрополити, односно бачке владике се помињу: Мардарије 1609, митрополит бачки Михаило 1651. и 1667. године бачки владика Георгије. После Сеобе, Бачка епархија је ушла у састав новоосноване Карловачке митрополије, а њено седиште је ускоро пребачено из Сегедина у Петроарадински Шанац (Нови Сад).[1] У оквире Бачке епархије крајем XVIII века улазили су и Потиски дискрикт као и Шајкашки батаљон, чиме је она, у том периоду, обухватала много већу територију него Бачко-Бодрошка жупанија. Услед тога, можемо само одокативно да извршимо анализу укупног становништва свих конфесија на овој територији.[2] Наиме, према једном од Пописа Угарске из 1787. године, Бачко-Бодрошка жупанија је имала 227.147 становника. Уколико би на ову суму придодали становнике Шајкашког Батаљона, њих око 14.000, готово све православне конфесије, као и део од неколико хиљада (3-4.000) православних Потиског дистрикта, можемо отприлике рећи да

1 Косовац, 1910, 374; Азбучник СПЦ, 21; Епископ Сава, 56.
2 Djere, 2007, 34-36.

је на територији Бачке епархије крајем XVIII века било настањено близу 245.000 становника свих конфесија. Иако је ово становништво било шаролико по свом саставу преко 60% становника је било католичке вероисповести, а скоро 30% православне.[3]

У оквиру овог рада наша истраживања су била усмерена на митрополијски попис из 1797. године, односно његов део који се односи на Бачку епархију, т.ј. превасходно на свештенство заступљено у њеним областима. Захваљујући овом Попису у прилици смо да сазнамо имена свештеника, њихов статус (парох, капелан, ђакон), њихове године службе и језике које они говоре и којима се служе.[4]

Бачка епархија је по својој величини крајем XVIII века, односно 1797. године, била једна од средњих Епархија Карловачке митрополије и обухватала је 61 место у свим областима Бачке, са српске и мађарске стране, укључивши и далеку Јегру на северу Угарске. Према броју становника Епархија је потпадала у једну од већих, јер су се у њеном саставу налазили и Слободни краљевски градови на територији јужне Угарске: Нови Сад, Сомбор и Суботица, који су имали више хиљада православних становника. Целокупна епархија је бројала 91151 православног житеља, који су становали у 12746 домова, што је у просеку износило 7, 15 православних по дому. У овај број су побројани и они који су се налазили у војсци Монархије, на добровољној, или као граничари Шајкашког батаљона, на професионалној основи.[5] Епархија је крајем XVIII века (1797.) у свом саставу имала четири протопрезвитерата: Новосадски, Сомборски, Сегедински и Жабаљски. [6]

3 Djere, 2007, 35-36.

4 Попис Карловачке митрополије, односно Бачке епархије из 1797. године се налази у Митрополијско-патријаршијском Архиву Српске академије у Сремским Карловцима у фонду „А"под сигнатуром 33, даље: АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

5 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

6 До Народно – Црквеног сабора из 1769. године и Прве Регуламенте из 1770. било је много више свештеника и протопрезвитерата у готово свакој епархији у Митрополији. Тако је, до реформи и редукција, извршених тих година, Бачка епархија имала седам протопрезвитерата: Новосадски, Футошки, Паланачки, Сомборски, Бајски, Сегедински и Жабаљски. (Точанац Радовић, 2013, 87 – 108.)

У ова четири протопрезвитерата на подручју Епархије је служило 120 парохијалних свештеника, односно, један свештеник је долазио на 106, 21 дом (кућу)[7], што је у потпуности било у складу са предузетим реформама о броју свештенства на територији Карловачке митрополије.[8] Ове промене у Митрополији се могу посматрати само у оптем контексту терезијанско-јозефинистичких реформи у свим сферама, па тако и у духовној, везано за све вере у Монархији.[9] У Попису Бачке епархије из 1797. по местима су, у већини случајева, опслуживала два до три активна свештеника, понегде са помоћницима, осим у Слободним краљевским градовима (Новом Саду, Сомбору, Суботици), који су, услед више стотина, па и хиљада домова, имали многоструко већи број активног свештенства.[10] У Попису је, такође, забележено и 10 прекобројних (супернумерарних) свештеника, што је занемарљив број у односу на величину Епархије. Такође, ако се подробније сагледају ови подаци о прекобројнима, део њих се повукао због старости или болести, оставивши парохије својим синовима, а један мањи део је означен као прекобројан услед *небрижества* (небриге) према својој пастви. С обзиром да је забележена и смрт двојице свештеника у време Пописа, као и чињеница да су те парохије биле упражњене, може се слободно рећи да у Бачкој епархији 1797. године прекобројног свештенства готово да није било.[11] Сви свештеници су се служили, у већој или мањој мери, славеносербским језиком. Један део њих је знао и друге језике: немачки, латински, мађарски, а поједини и влашки (румунски). Тако је забележено да су се 44 активна свештеника у целој Епархији служила или говорила друге језике, односно њих 36, 66 % од укупног активног свештенства у Епархији. У највећој мери су говорили немачки језик.[12] У просеку је свештенство Бачке епархије било нешто старије, највише њих, између 51 до 60 година, забележено њих 51, што је износило 42,5 % укупног активног свештенства Епархије. Ипак епископи су водили рачуна и о подмлађивању активног свештенства, па је, надаље, било највише свештеника између 21 до 40 година старости, њих 28, што је износило 23, 33 % од укупног активног свештенства у Епархији. Затим су следили активни свештеници између 41 до 50 година старости, њих 23, што је износило 19, 16 % од укупног активног свештенства Епархије. Напослетку, најмање је било у активној служби најстаријих свештеника од 61 до 90 година, њих 18, што је износило 15, 01% од укупног активног епархијског свештенства.[13] У

7 У Бачкој епархији је забележено 12746 православних домова. С обзиром да је број парохијалних свештеника износио 120 (протопрезвитери/протојереји и пароси), један свештеник је опслуживао, у просеку, 106, 21 дом. (Точанац Радовић, 2013, 93-94; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

8 Према пром реформском акту - Регуламенти из 1770. године, као и у завршном акту - Декларатори из 1779. године, једна од одредби се тицала и уједначавања парохија на територији Карловачке митрополије, при чему је требало да један парохијални свештеник опслужује у просеку 100 кућа. Такође је разјашњено да места до 150 кућа опслужује један парох, два пароха за места до 250 кућа, а три пароха да се поставе у местима са више од 250 кућа. Надаље, је овим актима утврђено да се за више од три пароха постављених у месту морала тражити изричита царска дозвола. Уједначавање ових одредби је у целој Митрополији ишло тешко, српске парохије су до реформе биле знатно мање, на 35-40 кућа је долазио један свештеник, а тиме је свештенства било знатно више. Зато су епископи слали различите дописе карловачким митрополитима, покушавајући да задрже прекобројно свештенство, али је до деведесетих година XVIII века, уз тешка одрицања извршено уједначавање свештенства у целој Карловачкој митрополији, а тиме и у Бачкој епархији. (Зеремски, 1931, 57-58; Костић, 1932, 91-94; Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108.)

9 Ingrao, 2014, 169-183; Микавица, Лемајић, Васин, Нинковић, 2016, 306;

10 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

11 Точанац Радовић, 2013, 94.

12 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

13 Према протопрезвитератима: у новосадском од активна 44 свештеника, њих 24 је било између 51 до 60 година старости (54, 54%), њих 8 између 21 до 40 година (18, 18%), њих 7 између 41 до 50

Великој већини свештенство је било ожењено, мањи број удовци, у највећој мери са троје и више деце.[14] С обзиром на велики број актиних свештеника у Епархији, њих 120, аутори су се одлучили да наведу њихова имена и карактеристике само за поједине веће средине у сваком протопрезвитерату.[15]

Највећи протопрезвитерат је био новосадски, који је бројао 32770 православних житеља, што је чинило 35, 95 % целокупног православног становништва Епархије. При томе је у Протопрезвитерату активно служило 44 свештеника, који су чинили 36, 66 % укупног активног парохијалног свештенства у Епархији.[16] Друге језике у новосадском протопрезвитерату је говорило њих 11, што је чинило 25% активног свештенства Протопрезвитерата. Неки од свештеника су говорили два (латински и немачки/влашки), а забележен је и парох који је говорио чак четири језика.[17]

Највећа средина у Протопрезвитерату је био Слободни краљевски град Нови Сад у коме је забележено 10 активних свештеника (1 протобрезвитер/протојереј, 9 пароха), као и три помоћника: 1 капелан и 2 ђакона. С обзиром да је у Новом Саду становало 6136 православних становника у 1222 дома, број активног свештенства у граду је, у потпуности, био у складу са донетим нормама.[18] Најугледнији свештеник је био Аврам Петровић, који је имао и највиши чин - протопрезвитер, а уједно је и био угледни члан Бачке конзисторије. Имао је 59 година а био је рукоположен за пароха 25 марта 1759. године.[19] Говорио је осим матерњег (славеносрбског) и латински и немачки језик. Био је удовац, без деце, добар и приљежан. Други свештеник, парох, такође члан Конзисторије, је био Петар Петровић, који је, у звање, рукоположен 1. новембра 1774. године. Он је осим славеносрбског (матерњег) говорио и влашки језик. Имао је 53 године, такође, удовац, без деце. Био је доброг понашања и приљежан при обављању својих дужности. Трећи свештеник, парох, је био Јован Поповић, који је обављао и дужност катихете. Рукоположен је 14 септембра 1784. године.

година (15, 91%) и њих 5 од 61 до 90 година старости (11, 37%); у сомборском протопрезвитерату, од активних 33 свештеника, њих 13 између 51 до 60 година старости (37, 5%), њих 9 између 21 до 40 година (28, 13%), њих 6 између 61 до 90 година (18, 75%) и њих 5 између 41 до 50 година старости (15, 62%). Надаље у сегединском протопрезвитерату, од активна 24 свештеника, њих 8 између 51 до 60 година старости (33, 33%), њих 6 између 41 до 50 година (25%), њих 6 између 21 до 40 година (25%) и њих 4 између 61 до 90 година старости (16, 67%); док је у жабаљском протопрезвитерату, од активних 19 свештеника, по старости било: њих 6 од 51 до 60 година (31, 59%), од 41 до 50 година, њих 5 (26, 31%), њих 5 између 21 до 40 година (26, 31%) и њих 3 између 61 до 90 година старости (15, 79%). (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

14 У неким протопрезвитератима однос деце свештеника је био 3, 75 (сомборски) а рецимо жабаљском 2, 93. У свему општи просек свештеничке деце је износио 3, 48. Уколико надаље у свештеничку породицу убрајамо и родитеље (свештеника и његову жену) добијамо да је у просеку свештеничка породица бројала пет и више чланова. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

15 Целокупан списак свештенства Епархије, издвојен по местима се налази као део у реченом Попису Бачке епархије, која је издвојена целина свеукупног Пописа Карловачке митрополије из 1797. године. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

16 Наиме у новосадском протопрезвитерату је побројано 52 свештеника (активних и прекобројних/супернумерарних), као и њихових 13 помоћника (капелана и ђакона), од чега: 1 протојереј (протопрезвитер), 43 пароха, 8 супернумерарних (прекобројних) пароха, 3 капелана и 10 ђакона, што је укупно износило 65 духовних лица. Њих 44 свештеника (протојереј и пароси) су били у активној служби и имали парохије. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

17 То је био парох Михајло Крекић из Паланке, који је говорио немачки, латински, мађарски и влашки. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

18 Број православних домова у Новом Саду је износио 1222 што је чинило у просеку да је један активни свештеник опслуживао 122, 2 број домова у граду. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

19 Сви датуми су дати по старом (јулијанском) календару.

Говорио је славеносрбски језик. Имао је 47 година, био ожењен, имао троје деце (сина и две кћерке). Био је доброг владања и приљежан у обављању својих дужности. Четврти свештеник, парох, је био Сава Поповић, који је рукоположен 2 маја 1790. године.[20] Забележено је да је био ретор (говорник) и да је говорио немачки језик.[21] Имао је 30 година, ожењен, троје деце (два сина и једна кћерка). Био је доброг и приљежног владања. Наредни, пети свештеник у граду, парох, је био Георгије Николић - Балта, који је рукоположен у звање 2 фебруара 1778. године, у Зворничкој епархији, у Србији, у оквирима Отоманске империје.[22] Парох Балта је говорио више језика: славеносрбски, грчки, и влашки. Имао је 40 година, ожењен и имао чак седморо (7) деце (једног сина и шест кћери). Био је средњег образовања а и средњег понашања како према својим дужностима, тако и према својој пастви. Шести свештеник, парох и члан Конзисторије, је био Матеј Димитријевић, који је рукоположен за пароха 18. октобра 1775. године. Био је осредњег образовања и служио се само славеносрбским језиком. Имао је 47 година, био ожењен и имао шесторо деце (два сина и четири кћери). У извршавању својих обавеза био је добари приљежан. Наредни, седми свештеник, парох, је био Јован Симић, који је рукоположен у звање 6. септембра 1789. године. Он је био одличног образовања и осим славеносрбског је говорио и латински, као и влашки језик. Такође је забележено да је био граматиста у школи. Имао је 46 година, био ожењен и имао четворо деце (два сина и две кћерке). Осми свештеник у Новом Саду је био парох Стефан Стојановић, који је рукоположен у звање 5. јануара 1767. Био је средњег образовања а говорио је само славеносрбски језик. Имао је 60 година, био ожењен и у браку имао четворо деце (два сина и две кћери). Веома добро и приљежно се односио према својој пастви. Наредни, девети свештеник у граду је био парох Пантелејмон Новаковић, који је рукоположен у звање 20. августа 1775. године. Парох Новаковић је говорио само славеносрбски језик. Имао је 52 године, ожењен, двоје деце (син и кћерка). Био је осредњег понашања и опхођења. Напослетку, десети активни свештеник у граду је био парох Григорије Радишић, који је у то звање рукоположен 20. јула 1792. године. Имао је 32 године, ожењен, имао троје деце (два сина и једну кћерку). Осим славеносрбског говорио је и мађарски. Такође је, као и већина свештенства, био добар и приљежан у извршавању својих дужности. Као помоћници активном свештенству, у Новом Саду, су забележени: протопрезвитерски капелан Григорије Бајшевић, као и ђакони Данило Петровић и Петар Стефановић.[23]

Већа места у новосадском протопрезвитерату су још била: Сентомаш, Паланка, Футог и Темерин.

После Новог Сада најређе место је био Сентомаш, који је имао 3782 православна житеља настањена у 575 домова. На оволики број православних домова било је постављено три пароха, односно један парох је дужио 191, 6 домова, што је било изнад прописаних норми.[24] Први парох Симеон Поповић је имао 57 година и био рукоположен у звање 6. децембра 1763. године. Био је средњег образовања и говорио је славеносрбски

20 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

21 Код пароха Саве Поповића није забележено знање матерњег (славеносрбског) језика, кога је засигурно знао. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

22 За пароха Балту је постоје забелешке у другом документу да је из цинцарског села Зовик у Босни. Он је својим деловањем од 1781. до 1791. чинио „поверљиве службе Аустрији, чиме је особитију рефлексију заслужил". Он је био парох Цинцарима у Новом Саду. (Стајић, 1936, 257-283.)

23 С обзиром да су се капелани и ђакони сврставали у помоћно особље, њихове генералије нисмо износили у раду.

24 Уколико посматрамо Декларатoрију која налаже да места са преко 250 кућа имају три пароха, то је било у складу са нормама, иако је оптерећење, односно задужење једног пароха по броју кућа било нешто веће. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

језик. Био је удовац, с петоро деце (два сина, три кћери), доброг и приљежног владања. Други сентомашки парох је био Теодор Георгијевић који је рукоположен 16. априла 1780. године. Имао је 50 година, био осредњег образовања и говорио само славеносрбски језик. Био је осредњег понашања, ожењен, имао једног сина. Трећи сентомашки парох је био Димитрије Девегерац који је рукоположен 8. септембра 1789. године. Имао је 43 године, био жењен, четвроро деце (два сина, две кћерке). У извршавању својих обавеза је био приљежан, а осим славеносрбског је говорио и латински језик. У Сентомашу је забележен и бивши парох, супернумерарни (прекобројни) Георгије Јовановић, који није вршио више активну службу због старости и нарушеног здравља. Он је био рукоположен 8. новембра 1758. године. Говорио је само и то лоше славеносрбски језик. Имао је 64 године, удовац, са двоје деце (син и кћерка). Док је вршио службу његово опхођење са паством и понашање је било добро и приљежно. У Сентомашу је забележен и један ђакон, Теодор Дебељаковић, који је уједно био и учитељ.[25]

По величини наредно место у Протопрезвитерату је била Паланка, која је имала 2480 православних становника смештених у 319 домова. У њој је било постављено 3 пароха, тако да је сваки од њих дужио 106, 33 дома, што је у потпуности било са задатим нормама.[26] Први парох је био Јован Савић, који је рукоположен 3. августа 1764. године. Слабо (худо) је говорио славеносрбски језик, био средњег образовања и понашања. Имао је 61 годину, удовац, са петоро деце (једним сином и четири кћерке). Следећи парох је био Василије Абажић, који је рукоположен 16. априла 1767. године. И он је слабо говорио славеносрбски језик и био веома незгодног, лошег понашања. Забележен је као „пијаница небрежљив". Имао је 51 годину, удовац, са једним сином.[27] Најмлађи паланачки парох је био Михаило Крекић, који је рукоположен 14. септембра 1796. године. Био је веома образован и одан своме послу. Говорио је осим славеносрбског одлично и немачки и влашки, а служио се и латинским и мађарским језиком. Имао је 27 година, био ожењен, али у тренутку Пописа био без порода. Забележено је и да не позна довољно своје парохијане, јер је тек недавно ступио у парохију. У Паланци је забележен и бивши парох, Теодор Рупић, који је „неспособности ради" проглашен за супернумерарног (прекобројног). Рукоположен је 23. априла 1765. године. Био је „никаквог" знања језика, слабог образовања и слабог односа са парохијанима. Имао је 53 године, био ожењен, имао четворо деце (два сина и две кћерке). У Паланци је забележен и ђакон Мојсије Савић, који је уједно био и учитељ.[28]

Наредно веће место у новосадском протопрезвитерату је био Футог, који је имао 2326 православних житеља настањених у 505 домова. С обзиром да је Футог имао 3 пароха, сваки од њих је дужио 168, 33 дома, што је, опет, било изнад прописаних норми.[29] Као први парох, који је био и члан Конзисторије, је наведен Петар Николић. Он је рукоположен у звање 2. фебруара 1769. године. Добро је говорио славеносрбски језик и био узорног понашања. Имао је 55 година, удовац, са три сина. Наредни футошки парох је био Георгије Недић, који је рукоположен 8. септембра 1763. године. Недић није био

25 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

26 Уколико се посматра Декларатoрија, оптерећење је било у складу са прописаним. (Микавица, Гавриловић, Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

27 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

28 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

29 Слична ситуација као и са Сентомашом, односно уколико се посматра Декларатoрија, оптерећење је било изнад прописаног. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

узорног понашања, шта више, за њега је забележено да „благо пијанствујет".[30] Говорио је средње славеносрбски језик. Био удовац, имао 53 године, са четвроро деце (један син и три кћери). Трећи парох у Футогу је био Атанасије Гагић, који је рукоположен 7. фебруара 1764. године. Он је осредње знао славеносрбски језик, а и имао је осредње понашање. Био је ожењен, имао 54 године, троје деце (једног сина и две кћери). У Футогу је забележен и ђакон Георгије Поповић, који је уједно био и учитељ.[31]

Следеће веће место је био Темерин, који је имао 1728 православних у 215 домова. Забележена су два пароха, чиме је оптерећење једног пароха на број кућа било у задовољавајућем обиму.[32] Као први парох је наведен Стефан Отић, који је рукоположен 28. фебруара 1764. године. Средње је говорио славеносрбски језик, био доброг и приљежног понашања. Имао је 56 година, ожењен, без деце. Други темерински парох је био Теодор Савић, који је рукоположен 15. новембра 1757. године. За њега је забележено да је био „худаго" образовања и понашања, као и да је говорио само славеносрбски језик. Имао је 60 година, удовац, са шесторо деце (три сина, три кћерке). Такође, за пароха Савића је забележено и да „ракију безложно пијет", што је само употпунило слику о његовом лошем карактеру.[33] У Темерину је забележен и капелан Јован Поповић, који је, вероватно, због понашања пароха Савића, био додељен као његов помоћник.[34]

Следећи протопрезвитерат, по величини, је био сомборски, који је бројао 26593 православна, што је чинило 29, 17 % целокупног православног становништва Епархије. У Протопрезвитерату је активно служило 33 свештеника, који су чинили 27, 5 % укупног активног парохијалног свештенства у Епархији.[35] Друге језике у сомборском протопрезвитерату је говорило њих 12, што је износило 36, 36% активног свештенства Протопрезвитерата. Највише њих је говорило латински као други језик, а забележена су и три пароха која су говорила по два језика (латински и немачки/мађарски).[36] У оквиру сомборског протопрезвитерата издвајамо као веће средине: Сомбор, Стапар, Кулу и Бају.

Највећи је био Слободни краљевски град Сомбор. Имао је 8419 православних, који су становали у 1200 домова. У њему је забележено седам активних свештеника (1 протојереј/протопрезбитер и 6 пароха), што је било у складу, али уз повећано оптерећење, у односу на задате норме.[37] Први сомборски парох, а уједно и протопрезвитер био је Христифор Поповић. Рукоположен је „[1]757 лета"[38]. Осим славеносрбског говорио је и латински језик. Имао је 70 година, жељен, троје деце (син и две кћерке). Био је приљежан

30 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

31 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

32 На једног темеринског пароха је долазило 107, 5 кућа, што је у потпуности било у духу Декларатoрије. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

33 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

34 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

35 У сомборском протопрезвитерату је укупно побројано 33 активна свештеника: 1 протопрезвитер/протојереј и 32 пароха. Није било прекобројних (супернумерарних). Осим тога побројана су и 2 капелана, као и 4 ђакона, Што је укупно износило 39 духовних лица у Протопрезвитерату. Од тога су 33 свештеника (протојереј и пароси) као активни имали парохије. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

36 Латински и немачки су говорили: Аврам Мајиновић, парох из Риђице и Арсеније Грујић, парох из Парабуђа, док је Јефрем Грујић, парох из Сомбора говорио латински и мађарски. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

37 Сваки активни свештеник је у Сомбору дужио 171, 42 православна дома, што је било нешто више у односу на мере из Декларатoрије. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

38 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

и непосредан са својом паством. Други парох у Сомбору је био Георгије Мразовић, који је рукоположен 1754. године. Говорио је само славеносрбски језик. Имао је 66 година, жењен, четворо деце (три сина, једна кћерка), приљежан у извршавању својих обавеза. Наредни, трећи, парох је био Стефан Ференчевић, који је рукоположен 15. аАвгуста 1761. године. Говорио је славеносрбски и латински језик. Био удовац, имао 56 година, двоје деце (син и кћерка). Био приљежан у извршавању својих обавеза. Четврти сомборски парох, уједно и намесник, био је Јеврем Грујић, који је рукоположен 9. маја 1771. године. Осим славеносрбског знао је латински и мађарски језик. Имао је 46 година, ожењен, петоро деце (четири сина и кћерка), доброг и приљежног владања. Пети парох у Сомбору је био Атанасија Захарић, који је рукоположен 24. маја 1789. године. Осим славеносрбског говорио је и латински језик. Имао је 38 година, био приљежан, жењен, троје деце (син и две кћерке). Наредни, шести парох је био Василије Миловановић који је рукоположен 1794. године. Говорио је само славеносрбски, био приљежан у обављању својих дужности. Имао 27 година, био жењен, једно женско дете. Најмлађи сомборски парох био је Јован Гавриловић, који је рукоположен 1. јЈануара 1797. године. Осим славеносрбског је знао латински и немачки језик. Имао је 26 година, жењен, двоје деце (син и кћерка). Био приљежан у обављању својих дужности. Осим њих забележени су као помоћници: капелан Павле Коњовић и ђакон Антоније Стојшић.[39]

Иза Сомбора највећа средина у Протопрезвитерату је био Стапар са 2466 православних смештених у 312 домова. У њему је забележено три пароха, чиме је њихово оптерећење било, у потпуности, у складу са нормама.[40] Као најстарији парох, а уједно и намесник, је забележен Михаило Поповић, који је рукоположен 1754. године. Говорио је само славеносрбски језик. Имао је 63 године, жењен, три кћерке, приљежан у извршавању својих обавеза. Наредни, нешто млађи, стапарски парох је био идентичног имена и презимена као први - Михаило Поповић, и имао је 57 година. Рукоположен је у звање 1763. године. Он је, такође, говорио само славеносрбски језик. Био је удовац, имао троје деце (два сина и кћерку). Био је приљежан при вршењу својих дужности. Занимљиво, у Стапару је и трећи парох носио исто презиме Поповић. Тако је забележено да је трећи парох именом Георгије Поповић рукоположен 1770. године. Говорио је славеносрбски језик, био приљежан у вршењу својих дужности. Имао је 51 годину, ожењен, две кћерке.[41]

Наредно веће место у Протопрезвитерату је била Кула, са 2100 православних настањених у 302 дома. У њој је забележено три пароха, чиме је, у потпуности, била испоштована задата норма.[42] Први кулски парох је био Јаков Исаиловић, који је рукоположен 1769. године. Служио се само славеносрбским језиком. Имао је 48 година, жењен, шесторо деце (четири сина, две кћерке). Био је приљежан у обављању својих дужности. Следећи парох је био Козма Поповић, који је 1778. рукоположен у то звање. Говорио је славеносрбски језик. Имао је 46 година, удовац, са шесторо деце (два сина и четири кћерке). Био је приљежан у обављању својих дужности. Трећи стапарски парох је био Михаило Јанковић, који је имао 28 година. Рукоположен је у звање 1795. године, а осим славеносрбског је говорио и немачки језик. Забележено је да је, иако млад, остао удовац, без порода. У обављању свих послова био је приљежан и предусретљив.[43]

---

39 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

40 Сваки од стапарских пароха је дужио 104 православна дома, што је одговарало нормама из Декларатoрије. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

41 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

42 Оптерећење по једном свештенику у Кули је износило готово идеалних 100, 66 домова. (Микавица, Гавриловић, Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

43 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

Баја је још увек имала доста православних, њих 953, који су становали у 178 домова. У њој је забележено два пароха, чиме је оптерећење пароха по дому било и испод норми прописаних Декларатоpијом.[44] Први бајски парох је био Јеремија Вукашиновић, који је рукоположен 21. Новембра 1792. године. Говорио је само славеносрбски језик, био приљежан и услужан. Имао је 44 године, ожењен, четворо деце (син и три кћерке). Други бајски парох је био Нестор Савић, рукоположен 1795. године. Он је осим славеносрбског знао и немачки језик. Био је приљежан у извршавању свих својих обавеза. Имао је 28 година, ожењен, троје деце (син и две кћерке). Помиње се и ђакон Николај Мојшанов, који је био и учитељ у Баји и Слободном краљевском граду Марији Терезиопољ (Суботици), који је припадао Сегединском протопрезвитерату.[45]

Трећи протопрезвитерат Бачке епархије је био сегедински, који је бројао 17768 православна, што је чинило 19, 49 % целокупног православног становништва Епархије. У Протопрезвитерату је активно служило 24 свештеника, који су чинили 20 % укупног активног парохијалног свештенства у Епархији.[46] Друге језике у сегединском протопрезвитерату је говорило чак њих 15, што је износило 62, 5 % од активног свештенства Протопрезвитерата. Највише њих је говорило мађарски као други језик, а забележен је и парох, који је говорио течно четири језика и један „худо".[47] У оквиру сегединског протопрезвитерата издвајамо: Марију Терезиопољ, Сегедин, Стари Бечеј и Јегру.

Центар Протопрезвитерата је била Слободна краљевска варош Марија Терезиопољ (Суботица), која је бројала 2284 православна, који су становали у 231 дому. У граду су активно служила три пароха, тако да је оптерећење једног свештеника било у потпуности у складу са Декларатоpијом.[48] Први суботички парох, уједно и намесник, је био Јован Петровић, који је рукоположен 24. марта 1763. године. Добро је говорио славеносрбски, мађарски и влашки језик. Био је ожењен, имао 54 године и шесторо деце (два сина и четири кћерке). Био је приљежног и доброг владања. Други парох је био Михаило Сточић, рукоположен1. јануара 1766. године. Био је лошег (худог) образовања, говорио и то тешко само славеносрбски језик. Био је удовац, са навршених 50 година, са чак осморо деце (четири сина и четири кћерке). Био је осредњег владања према својој пастви и осредњи у испуњавању свештениких дужности. Трећи парох је био Григорије Поповић, који је рукоположен 13. августа 1791. године. Био је веома образован, говорио славеносрбски, немачки, латински и мађарски језик. Имао 40 година, ожењен, без порода, одличног и приљежног понашања. Као Ђакон је забележен раније поменути Николај Мојшанов.[49] Велика и важна средина је био Сегедин, који је бројао 1334 православна смештена у 130 домова. У Сегедину је наведено два пароха, што је било у складу са

44 Оптерећење по једном свештенику у Баји је износило 89 кућа. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

45 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

46 У сегединском протопрезвитерату је укупно пребројано 24 активна свештеника: 1 протопрезвитер/протојереј и 23 пароха. Наведен је и један супернумерарни /прекобројни. Осим тога пребројани су 1 ђакон и 1 помоћник (без описа чина). То је укупно износило 27 духовних лица у Протопрезвитерату. Од тога су 24 свештеника (протојереј и пароси) као активни имали парохије. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

47 Реч је о Петру Јевтовићу, пароху из Јегре, који је одлично говорио латински, мађарски, немачки, грчки, као и „худо" влашки. (АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

48 Оптерећење по једном свештенику у Марији Терезиопољ је износило и мање од прописаног, односно 77 кућа. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

49 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

Декларaторијом.[50] Први сегедински парох је био Михаило Живановић, који је рукоположен 12. марта 1771. године. Говорио је славеносрбски и мађарски језик. Имао 58 година, жењен, шесторо деце (три сина и три кћерке). Био приљежног опхођења и доброг владања. Други парох је био Јован Остојић, рукоположен 29. јуна 1776. године. Био је осредњег образовања, а и истог (осредњег) опхођења. Говорио је славеносрбски, мађарски и влашки језик. Имао 53 године, удовац, троје деце (два сина и кћерка). У граду је забележен и помоћник Прокопије Радуловић.[51] Стари Бечеј је био велика средина, са 2463 православна, који су становали у 340 кућа. У њему су наведена три пароха, што је било у складу са нормама.[52] При бечејски парох је био Лука Петровић, који је рукоположен 5. августа 1753. године. Био је осредњег образовања и говорио само славеносрбски језик. Имао 64 године, ожењен, троје деце (два сина, и кћерка). Био приљежног опхођења. Други бечејски парох је био Козма Клајић, који је рукоположен 2. Фебруара 1767. године. Био је доброг образовања, говорио је славеносрбски, латински и влашки језик. Био удовац, једно мушко дете, имао 54 године. Био приљежног опхођења. Трећи парох је био Мојсије Јовановић, који је рукоположен 9. маја 1766. године. Осим славеносрбског, добро је говорио мађарски језик. Имао 49 година, жењен, четворо деце (три сина и кћерка), био приљежног опхођења.[53] Напослетку узели смо у разматрање Јегру, као најсевернију тачку српског присуства у Угарској, која је и крајем XVIII века имала у свом саставу и српско становништво. У Јегри је 1797. живело 405 православних, који су били настањени у 76 домова. С обзиром да је у њој забележен један парох, у потпуности је број свештенства био у складу са задатим нормама.[54] Као јегарски парох је забележен Петар Јевтовић, који је рукоположен 21. новембра 1774. године. Био је изузетно образован, говорио је славеносрбски, латински, немачки, мађарски, грчки и „худо" влашки. Био је доброг опхођења према својој пастви и „средствено" је извршавао своје свештеничке дужности. Имао је 43 године, жењен, петоро деце (три сина и две кћерке).[55]

Жабаљски протопрезвитерат је крајем XVIII века био најмањи, од тога доба установљена, четири протопрезвитерата Бачке епархије. Он је у свом саставу крајем XVIII века, у периоду о коме у овом раду говоримо, имао 12 места, која су уједно представљала и места Шајкашког батаљона, основаног 1763. године.[56] Жабаљски протопрезвитерат (Шајкашка) је, несумњиво, од свога постанка, био највише насељен православним становништвом, о чему најбоље сведоче подаци из 1802. и 1866. године, према којима је било готово 95 % православних у оквирима Протопрезвитерата

50 Оптерећење по једном свештенику у Сегедину је износило чак и мање од прописаног, односно 65 кућа. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

51 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

52 Оптерећење по једном свештенику у Старом Бечеју је износило нешто више од прописаног, односно 113, 33 куће. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

53 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

54 Један парох је дужио 76 домова у Јегри, што је било у складу са Декларaторијом. (Микавица, Гавриловић В., Васин, 2007, 107-108; АСАНУК, МП, „А", 33/1797.)

55 АСАНУК, МП, „А", 33/1797.

56 Њега су чинили : Јосифово (Жабаљ), Чуруг, Госпођинци, Каћ, Горњи Ковиљ, Доњи Ковиљ, Гардиновци, Вилово, Лок, Тител, Мошорин, Сент Иван (Шајкаш). На самом крају XVIII века, односно 1800. године Батаљону су додељена два нова насеља, бивше пустаре, Надаљ и Ђурђево.При оснивању Батаљона 1763. у његов састав је првобитно улазило шест места (Тител, Лок, Мошорин, Вилово, Гардиновци, Жабаљ), да би он био проширен 1767. и 1769. са осталим наведеним местима. (Ђукић, 1975, 144-147, 251; Гавриловић С., 1975, 187-341.)

(Шајкашког батаљона).[57] Жабаљски протопрезвитерат, је 1797. године имао 14020 православних становника, што је чинило 15, 38 % православних Епархије. У Протопрезвитерату је активно служило 19 свештеника, што је чинило 15, 83% укупног активног парохијалног свештенства у Епархији.[58] Од њих 19, друге језике је говорило 6 пароха, што је износило 31, 57 % од активног свештенства Протопрезвитерата. Највише њих је говорило немачки као други језик.[59] У оквиру жабаљског протопрезвитерата издвајамо: Јозефово (Жабаљ), Чуруг, Кађ и Тител.

У Јозефову (Жабљу) била су два активна свештеника: протопрезвитер Јован Рајић и парох Јован Поповић. Свештеник Јован Рајић је имао највиши чин, био је протопрезвитер и члан Бачке конзисторије, иако је имао само 37 година. За свештеника је изабран 11 августа 1790. године, а за протопрезвитера 29. маја 1796. Осим славеносрбског савршено је говорио немачки. Био је ожењен, али 1797. при Попису свештенства у Епархији, није имао порода. Био је благе нарави, добар и приљежан. Други свештеник, парох, у Јозефову био је Јован Поповић, који је имао 46 година. За пароха је биран 6. јануара 1787.године и говорио је одлично славеносербски језик. Доброг је опхођења са позитивним ставом према својим дужностима. Био је ожењен и имао троје деце: два мушка и једно женско. Као капелан (помоћно особље) је наведен Лука Бугарчић.[60]

Чуруг је имао три активна свештеника, при чему су сва тројица вршила дужност пароха. Наведени су Михаило Влаховић, Јован Стојадиновић и Мојсеј Бугарчић. Најстарији са 55 година је био Влаховић, који је за пароха биран 17 маја 1765. године. Влаховић је добро говорио славеносербски и помало влашки (румунски). Био је ожењен, а у браку је имао двоје женске деце. Наредни чурушки парох, Стојадиновић је имао 38 година. Изабран је за пароха 14. јануара 1780. године. Био је ожењен, а у браку је имао петоро деце, једно мушко и четворо женске. Служио се добро славеносрбским и латинским језиком. Најмлађи је био парох Бугарчић. Он је имао 35 година. За пароха је биран 29. августа 1789. године. Служио се само славеносрбским језиком. Био је ожењен, а у браку је имао двоје женске деце. Сва три свештеника су била доброг опхођења према својој пастви.[61]

У Кађу је било два пароха: Максим Добановачки и Симеон Куцурац. Добановачки је био на месту пароха у Кађу још од 23. августа 1765. године, док је Куцурац изабран за кађког пароха 9. маја 1790. године. Добановачки је био нешто млађи, 50 година, а Куцурац је имао 56 година. Обојица су добро владала славеносрбским језиком и били приљежни у вршењу своје службе. Били су обојица ожењени, при чему је Добановачки имао четворо деце, од чега троје мушке и једно женско дете, а Куцурац чак петоро: четири мушка и једно женско.[62]

---

57 Према подацима из 1802. у Батаљону је, укупно, било 17953 душе, од чега 931 католик, односно, 5,18%, а према подацима из 1866. године, православног (српског) становништва је било 94 %. Остатак су чинили Немци, Чеси и врло мало, око 1% Мађари. Сви они су били махом трговци и занатлије. (Demian 1807, 242, 269; Гавриловић С., 1975, 260-319; Крестић, 1975, 370).

58 У жабаљском протопрезвитерату је укупно побројан 21 активан свештеник: 1 протопрезвитер/протојереј и 20 пароха. Наведен је и један супернумерарни /прекобројни. Осим тога побројани су 1 ђакон и 1 капелан, што је укупно износило 24 духовна лица у Протопрезвитерату. Од тога је 21 свештеник (протојереј и пароси) дужио парохије. (АСАНУК, МП, „А”, 33/1797.)

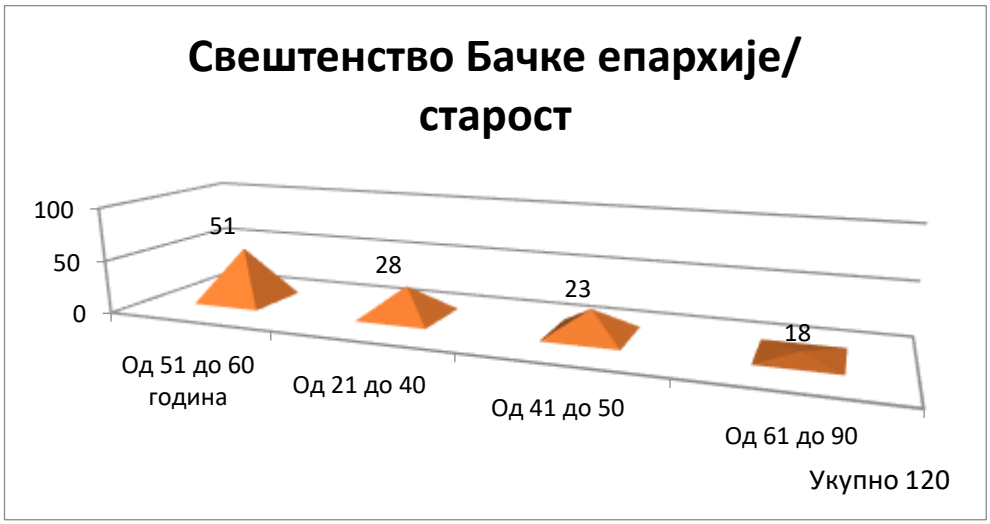
59 Немачки је, иначе, био обавезан у комуникацији са властима, јер је овај протопрезвитерат представљао уједно и Шајкашки батаљон, односно војну средину.(АСАНУК, МП, „А”, 33/1797.)

60 АСАНУК, МП, „А”, 33/1797.

61 АСАНУК, МП, „А”, 33/1797.

62 АСАНУК, МП, „А”, 33/1797.

Тител је имао два пароха: Мојсија Поповића и Мојсија Николића, при чему је Поповић био знатно старији и искуснији. Парох Поповић је имао 59 година, а за пароха је постављен 25. марта 1760. године. Као старији, није, осим славеносрбског, говорио друге језике. Био је ожењен и имао четворо деце: двоје мушке и двоје женске. Други тителски парох Мојсије Николић је имао 33 године и био постављен за пароха 15. августа 1792. године. Говорио је осим славеносрбског и немачки језик. Био је ожењен и у браку је имао двоје деце: једно мушко и једно женско. Обојица су били приљежни у вршењу службе.[63]



Попис Бачке епархије, је вредан показатељ етничке слике Бачке, која је, у појединим областима, попут Жабаљског протопрезвитерата (Шајкашког батаљона) била готово искључиво српска. Важност Пописа се огледа и у напретку Слободних краљевских градова на тлу Епархије (Новог Сада, Сомбора, Суботице), који су, у свом саставу, особито Нови Сад, имали изразиту српску већину. Напослетку број свештеника у свим протопрезвитератима Епархије је био уједначен и регулисан са новим мерама проистеклим из Регуламенте и Декларатoрије, а њихово образовање, знање и других језика, пре свега немачког, донекле и латинског, поред славеносрбског, је проистицало из убрзаног подизања општег нивоа образовања Срба у Монархији, а посебно његовог свештеничког дела.

Извори и литература

Demian, Johann Andreas (1807): *Darstellung der oesterreichischen Monarchie nach den neuesten statistischen Beziehungen, Statistische Darstellung des Königreichs Ungarn*, III band, Wien: In der Camesinaischen Buchhandlung.

Митрополијско-Патријаршијски архив Српске академије у Сремским Карловцима, фонд, „А”, сиг. 3371797. (АСАНУК, МП, „А”, 33/1797.)

63 АСАНУК, МП, „А”, 33/1797.

Азбучник Српске православне цркве по Радославу Грујићу (1993). Београд: Музеј Српске православне цркве.

Гавриловић, Славко (1975): *Из привредне и друштвене историје Батаљона,* Шајкашка, II (уредник Славко Гавриловић). Нови Сад: Матица српска.

Djere, Zoltan (2007): *Gradovi i varoši Bačke početkom XIX veka,* Novi Sad: Filozofski fakultet.

Ђукић, Аврам (1975): *Шајкашки батаљон,* Шајкашка, I (уредник Славко Гавриловић). Нови Сад: Матица српска.

Епископ Сава (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века,* Београд – Подгорица – Крагјевац: Евро, Унирекс, Каленић.

Зеремски, Иларион (1931): *Попис свештенства и народа у митрополији Карловачкој из 1769.*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду IV/1 (уредник Станоја Станојевић). Нови Сад: Историско друштво.

Ingrao, Čarls (2014): *Habzburška monarhija,* Beograd-Novi Sad: Ceantar za regionalizam.

Косовац, Мата (2012): *Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905. године.* Сремски Карловци - Загреб: Српско културно друштво „Просвјета".

Костић, Мита (1932): *Редукција парохијалних свештеника у Карловачкој митрополији 1770.,* Гласник Историјског друштва у Новом Саду V/1. (уредник Станоја Станојевић). Нови Сад: Историско друштво.

Крестић, Василије (1975): *Од развојачења Батаљона до стварања Краљевине СХС,* Шајкашка II (уредник Славко Гавриловић). Нови Сад: Матица српска.

Микавица, Дејан - Гавриловић, Владан - Васин, Горан (2007): *Знаменита документа за историју српског народа 1538-1918,* Нови Сад: Филозофски факултет.

Микавица, Дејан - Лемајић, Ненад - Васин, Горан - Нинковић, Ненад (2016): *Срби у Хабзбуршкој монархији од 1526. до 1918,* књ.1, Нови Сад: Прометеј.

Стајић, Васа (1936), *Цинцари у Новом Саду,* Гласник Историјског друштва НовогСада, књ.IX/3 (уредник Станоја Станојевић). Нови Сад: Историско друштво.

Точанац Радовић, Исидора (2013): *Бачка епархија у другој половини XVIII века: Реформисање мреже парохија,* Зборник Матице српске за историју, бр. 87. (уредник Милош Благојевић). Нови Сад: Матица српска.

Vladan Gavrilović
Dejan Mikavica

THE CLERGY OF THE DIOCESE OF BAČKA DURING THE NINETIES YEARS OF THE EIGHTEENTH CENTURY

The Diocese of Bačka is one of the oldest dioceses of the Serbian Orthodox Church north of the Sava and Danube. It was founded in the 16th century, in the Turkish period, and became one of the seven dioceses of the newly founded Karlovac Metropolitanate in the Habsburg era. After various changes, at the end of the 18th century, it settled on four protopresbyters. It also included the Free Royal Cities in Southern Hungary (Novi Sad, Sombor and Subotica). The Metropolitan Census of the Diocese from 1797 records the structure of the clergy according to protopresbyters (active, redundant, auxiliary), as well as their generals (age, family status, children, knowledge of the language). By presenting these data, we can determine the importance of church censuses, as well as their accuracy and reliability, on the composition of the population, its number, in this case, the clergy and its education. The Diocese of Bačka was the largest diocese in the Karlovac diocese and had 91 settlements. It was also home to over ninety-one thousand (91,000) members of the Serbian people, which was an enviable number at the time, at the end of the 18th century. Only the education of the clergy in the Diocese, their good knowledge of the language, testifies to the raising of the general level of education in the Habsburg Monarchy, especially among the Serbian people and their appropriation of European values.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 449-466*

УДК 003.349(437.6)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.29

Петер Жењух
Славистички институт "Јан Станислав" Словачке академије наука
Братислава, Словачка Република
e-mail: peter.zenuch@savba.sk

О СЛОВЕНСКОЈ ЦРКВИ ПОД КАРПАТИМА ПРЕМА ЦРКВЕНОЈ ИСТОРИЈИ ЈАНА БРАДАЧА У КОНТЕКСТУ ДРУГИХ ЕДУКАТИВНИХ СПИСА С КРАЈА 18. ВЕКА

Апстракт: *Рад је посвећен образовним компендијумима насталим у карпатској области у Угарској у 18. веку. Ови компендијуми до данас представљају веома драгоцен извор знања о идеолошкој слици формирања идентитета византијско-словенске традиције под Карпатима на подручју историјске Мукачевске епархије. Рад се посебно бави историјским списом Михала Брадача о историји цркве с краја 18. века, у којем М. Брадач покушава да расветли словенски културно-историјски утицај у контексту цркве византијског и латинског обреда у европском контексту. Византијско-словенску цркву притом сматра битним елементом духовне повезаности Словена, и то не само у угарској средини. Објашњава аутохтоност Словена на средњем Дунаву и указује на древну синергију византијске и латинске конфесионалне традиције под Карпатима. Рад приближава рукописни историјски компендијум М. Брадача и тиме што представља његово дипломатско издање у едицији Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae VIII.*

Кључне речи: *славистика, писани ћирилични споменици, историја цркве под Карпатима, историјска Мукачевска епархија, образовни компендијуми.*

Писани извори који документују живот византијске цркве словенске традиције под Карпатима представљају значајан корпус текстова. Чине га литургијски, библијски и канонски, апокрифни те паралитургијски текстови, који су васпитно и културно утицали на живот тадашњег човека и друштва. Потребно је нагласити да су извор знања о свим битним историјским догађајима и историјским моментима развоја друштва, у којима су припадници византијско-словенске цркве у Угарској учествовали сами, али и заједно са другим вероисповестима. Међусобно су се допуњавали, утицали једни на друге и формирали. Није дошло ни до једног друштвеног, конфесионалног или економског кретања, није започета ниједна бура, није настао организовани или спонтани покрет, а да у њему у већој или мањој мери нису учестовали и припадници цркве византијског обреда под Карпатима. Посебно би ту требало истаћи да је етничке и конфесионалне заједнице зближавала заједничка угарска државно-политичка припадност и административно-правна организација, те економски и друштвени услови. Битан извор знања о животу ове византијско-словенске културе под Карпатима била је, и до данас остала, језичка, културна и еманципацијска борба, која је још у раздобљу пре просветитељства заснована на језичко-културним и етничким принципима појединих националних заједница које су учестовале у формирању вредности гркокатоличке културне традиције и идентитета. Разнолике апологије, катекизми те образовни приручници који су настали у карпатској области у Угарској у 18. веку веома су битан и у данашње време изузетно вредан извор

знања о идеолошкој слици перцепције идентитета код носилаца византијско-словенске традиције.

Хришћанско образовање истицали су на пример катекизми, којима припада и Де Камелисов (1641–1706)[1] *Катекизам намењен образовању народа источне цркве у Угарској* (*Катєхисисъ длѧ наоуки оугрорускимъ людємъ…*). Реч је о ћириличном штампаном издању из 1698. године издатом на Универзитету у Трнави, које пружа увид у поступке како би требало простим људима тумачити не само учење цркве већ и разлике међу латинским и византијским верницима, расколницима и јеретицима. Катекизам садржи образложење зашто би требало штитити грчки обред од туђих наноса. У њему се објашњава исправност источне посне дисциплине, а уједно и порекло јулијанског и грегоријанског календара, са којим су у вези и разлике при одређивању прослављања празника Пасхе. Увођење новог календара према грегоријанској реформи код присталица латинског обреда проузроковало је, према овом катекизму, неслагања и негодовање међу народом византијског обреда под Карпатима, који је био уједињен са Римом. Катекизам, међутим, отклања сумње у вези са ширењем друге вере под утицајем промена у календару. Суштински битно је пак образложење у катекизму које, уз веома модеран приступ за оно време, појашњава употребу старог и новог календара, објашњавајући да календар никако не утиче на веру у Бога. Катекизам уједно пружа излагање о томе зашто би верници византијског обреда у Угарској, који су се својој вери и обредима научили од Грка, требало да остану несаломљиви по питању црквене припадности.[2] Начин излагања у облику питања и одговора у катекизму одлично је средство за поуздано образовање верника.

Слику о образовању на подручју мукачевске цркве уобличава и Кратко тумачење учења о преобраћењу Словена у хришћанство (Памѧтноє, ѡ ѡбращєнїй к вири Хв҃ой Народа Славѐнскаго), које представља део другог рукописног катекизма из Мукачева из 40-их година 18. века. Рукописни катекизам садржи поуке о Богородици и опис њеног живота, који се ослања на апокрифне изворе. Посебан део катекизма чини тумачење пет фаза прихватања покрштавања у Кијевској Русији. У овом катекизму цитира се и хроника сплитских бискупа и архиђакона. У катекизму се говори о томе да је словенска литургија продрла и у Хрватску, где је постала веома омиљена, иако на самом почетку није имала одобрење, нити директну подршку од стране римске цркве. На подручју Далмације се пак развио такав облик западног словенског хришћанства који при слављењу обреда и данданас употребљава латински и словенски језик. После реформног латеранског сабора 1059. године, а касније и након локалног сабора у Сплиту 1060. године, било је, према овом катекизму, одлучено да клерици морају пре ступања на дужност владати не само словенским језиком него и латинским, јер онај ко не зна латински језик, не сме бити постављен за свештеника. Ову историјску чињеницу са подручја Далмације аутор мукачевског катекизма из 40-их година 18. века користи за поређење са условима у којима функционишу и свештеници на подручју Мукачевске епархије под Карпатима.[3]

Наредни текст едукативног карактера је Ракошински рукописни зборник са Луцидаром, који је настао компилацијом више ћириличних рукописних текстова на прелазу из 17. у 18. век.[4] Значајан део ћириличног рукописа представља превод

1 Две године после доласка на бискупску столицу у Мукачеву (Де Камелис је био бискуп Мукачевске епархије од 1690. године) као суфрагански бискуп у извештају латинском кардиналу Леополду Колоњичу (1631–1707) образлаже потребу за оснивањем учитељског семинара за своје вернике.
2 Žeňuch 2013, 131–144.
3 Žeňuch 2013, 118–120.
4 Žeňuch 2021, 5–74.

старочешког Луцидара на локални језик.[5] Зборник такође садржи одломке из поуке о супружничкој љубави, тумачења снова Светог пророка Данијела која су позната у латинској средњовековној књижевности као Somnia Danielis, поуке о световном животу у облику дидактичко-рефлексивних и афористички стилизованих питања и одговора. Садржи и, у европском средњовековном и раном нововековном окружењу раширен, апокриф познат под називом Друго писмо са небеса, који говори о потреби придржавања недељног литургијског слављења,[6] апокриф о придржавању поста на хлебу и води познат као Прича о дванаест петака[7] и молитву Светог Амброзија против епидемије куге.

Међу едукативне приручнике спада и латински споменик који описује живот монаха према василијанским правилима под називом *Слика монашког живота* (*Imago Vitae Monastiacae*) из 1802. године. Њен аутор J. J. Базилович (1742–1821) представља у спису аскетску традицију василијанских монаха у Мукачевској епархији. Латински текст је одштампала штампарија Елингерових у Кошицама.[8] J. J. Базилович пружа опис монашког живота и у наредном ћирилично-латиничном рукописном делу које датира из 1796. године.[9] Целокупна карактеристика и интерпретација у духовно-културном и историјском контексту партикуларне мукачевске цркве под Карпатима указује на то да је Базиловичево дело под називом Из монашких правила и наредби образовни, интерпретативни додатак његовим Монашким правилима и наредбама. У вези са овим открићем потребно је навести да је Базиловичеву васпитно-образовну активност забележио један од значајних представника гркокатоличке интелигенције и локални лингвиста Арсеније Коцак (1737–1800), који је такође био василијански монах у манастиру на Буковој хорки (слов. Buková hôrka). Управо на основу граматике Арсенија Коцака из 1772–1778. године могуће је замислити не само фонетску структуру употребљаване варијанте црквенословенског језика у окружењу источнословачких и поткарпатско-руских гркокатолика у другој половини 18. века. Коцакова граматика је дочекала објављивање[10] тек после више од двеста година; реч је о првом систематичном опису језичке и граматичке структуре црквенословенског језика у нашој средини,[11] који се у одређеном смислу може сматрати и покушајем нормирања локалног облика црквенословенског језика. Осим маријапочке варијанте Коцакове граматике из 1772–1778. године постоји још једна рукописна варијанта ове граматике из 1788. године, која се чува у етнографском музеју у Ужгороду. Коцакова граматика је била припремљена као едукативни приручник, али није била намењена подучавању мале деце која тек уче да распознају слова и покушавају да читају. Задатак Коцакове граматике био је да васпита омладину како би не само добро и без грешака писала и читала већ и како би исправно и чисто говорила и разумела све писане и читане црквене и световне текстове. Тиме се разликује од свих до тада издатих и коришћених буквара и чини се више као приручник таквог типа као што су на пример Базиловичева црквенословенско-латинска тумачења литургије Јована Златоустог, Василија Великог и Григорија Богослова, Брадачева историја партикуларне цркве те различити правни, херменеутички и интерпретативни текстови. Драгоцени извор знања о литургијској традицији и специфичностима језика литургијских обреда на подручју мукачевске цркве представља пак J. J. Базиловичев латинско-црквенословенски спис

5 Žeňuch 2013, 292–301.
6 Žeňuch 2013, 291–292.
7 Žeňuch 2013, 292.
8 Wilšinská 2020, 3–226.
9 Lach 2010.
10 Дзендзелівський–Ганудель 1990, 5–332.
11 Štec 2005, 49.

ТОЛКОВАНІЄ. Сщєнныѧ Лїтоургіи Новагѡ Закона […] / EXPLICATIO. Sacrae Liturgiae Novae Legis […] Писани споменик је доказ симбиозе ћириличне и латинске културе у карпатској области. Овај вредан литургијски рукопис написан је двојезично: на црквенословенском и латинском језику, у паралелним колонама.[12] Базилович овде указује на литургијску и музичко-литургијску праксу, која је умногоме иста као и традиционалне већинске словенске музичко-литургијске традиције у регионима Украјине, Бугарске, Србије и Русије, али истовремено обухвата и описује особености партикуларне, односно сопствене литургијско-обредне праксе и упоређује је са сродним словенским литургијским традицијама. Пресеке и истоветности сматра природном последицом континуитета и способности запажања локалне литургијске праксе. Истиче обједињујућу компоненту црквенословенске литургијске културе, при чему на јединственост карпатске византијско-словенске традиције гледа као на резултат који произилази нарочито из повољне културно-религијске, географске и релативне политичке аутономије те независности од источнословенског културног и религијског развоја.

Међу значајне изворе локалне традиције редакције црквенословенског језика недвосмислено спада перцепција литургијског језика као културног наслеђа у којем се остварује свест о заједничкој културној и литургијској припадности свих верника византијске традиције у Словачкој, без обзира на етничку или језичку припадност његових носилаца. Међутим, специфичност представљају језичке особености које у црквенословенски језик продиру из језичког узуса или свести верника. Иако може деловати да је у питању наизглед занемарљива чињеница, ипак језичка свест има изванредан значај за разумевање односа између етничког и језичког идентитета и у случају употребљаване варијанте литургијског црквенословенског језика. Овај идентитет се примењује не само при самом литургијском слављењу већ и у верској песничкој традицији, али такође и у личним побожностима верника, које се у византијско-словенској традицији под Карпатима обављају у облику општенародног верског мољења и певања у различитим молитвеним приликама. Црквенословенски језик у различитим словенским црквама византијског обреда пак испуњава пре свега своју основну функцију као литургијски језик. И данас је могуће приметити интересовање верника појединих цркава византијског обреда у словенском простору за то да се поред националне редакције црквенословенског језика употребљавају и модерни стандардни и књижевни језици.[13] Наиме, ова богослужбена пракса произилази из потребе да се у потпуности разумеју теолошке и примењене димензије текстова своје цркве,[14] на коју је била усредсређена и цела образовна обука свештеника, монаха и верника.

Област правних докумената представљају текстови у којима се прожима опис историје обредне традиције и црквено право партикуларне цркве. Овде спада на пример *Ужгородски рукописни Псеудозонар*, који садржи основна правила и одредбе потребне за функционисање хришћанске заједнице. Збирка се означава и као номоканон. Чини је скуп 151 канона и правила из области црквеног и цивилног живота. Постојање овог извора црквеноправног карактера на подручју мукачевске партикуларне традиције документује њену чврсту повезаност са древном византијско-словенском писаном културом која се развила у Бугарској и Русији. Сам карактер и садржина извора указују на чињеницу да је словенска црква византијског обреда била у североисточном делу Угарске краљевине витална и својом одрживошћу је поставила темеље за позитиван однос са црквом латинског обреда. Иако сама није била носилац јединства, представљала је хришћанско јединство у

12 Zavarský–Žeňuch 2009.
13 Бајић-Кончаревић 2005, 363–378, Бајић 2006, 289–298.
14 Žeňuch 2020, 197–212.

синергијској разноликости односа са другим конфесијама. Управо постојање ћириличног текста Псеудозонара као извора црквеноправног карактера доказује повезаност партикуларне мукачевске цркве са најстаријим слојем словенске хришћанске културе раширене на подручју средњег Дунава од најстаријих времена. И терминологија садржана у тексту извора одражава ово древно наслеђе и духовну традицију коју документују извори као Номоканон, Закон судниј људем, Правила Светих отаца те Кормчаја књига итд.[15]

Зборници правила, који су настали због потреба партикуларне мукачевске цркве, тако указују на повезаност духовног и религиозног живота са свакодневицом обичног човека. И за свакодневни духовни живот верника изван манастирских зидова могуће је у оваквим текстовима правила наћи упутства и примере. Посебан скуп писаних споменика представљају упутства и правила за свештенике у сеоским црквама, у која на богослужења долази управо обично сеоско становништво.

Поред упутстава за вернике, посебан део ових зборника са правилима намењеним локалној заједници верника чине и начела за живот у монашкој средини која се тичу и бискупа партикуларне цркве, који су такође често изложени опасностима свакодневице (различитим бољкама и страстима, нпр. греху симоније, лихварству, прекомерном пићу и јелу, оговарању и сл.). Правила световног и црквеног живота и њихова тумачења, епитимијска правила и пенитенција представљају значајан документ који описује односе међу световним и духовним слојева друштва.

Међу документе који сведоче о административно-правном стању у византијској цркви под Карпатима спадају Скрутинијуми унијатских презвитера из 1749. године.[16] Реч је о латинском рукописном тексту који је настао по окончању канонске визитације гркокатоличких парохија у Земплинској, Ужанској и Шаришкој столици (управно-административној територијалној јединици), коју је обавио јегарски бискуп Франћишек Баркоци (1710–1765) на територији своје латинске дијецезе, која се до извесне мере преклапала са Мукачевском епархијом. У њој је истраживао теолошки, морални и дисциплински ниво свештеника византијског обреда словенске традиције.

Посебно драгоцен је документ административно-правног карактера познат под називом Статути мукачевског бискупа Михала Мануела Олшавског из 1752–1758. године. Настали су непосредно после канонске визитације бискупа М. М. Олшавског (1700–1767). И овај извор се односи на сакраменталну дисциплинаризацију клера византијско-словенског обреда. Њиме је уједињена сакраментална пракса на подручју цркве византијског обреда под Карпатима. Постоји у две језичке верзије – латинској и црквенословенској, које су отклањале сумњу на корелацију са латинским клером и јавном угарском средином. Црквенословенска верзија је служила као основни приручник за архиђаконску праксу.[17]

И историјско-едукативни спис аутора Михала Брадача (1740–1815)[18] под називом Єпѵтомъ Історїи Цєрковныѧ Новагѡ Завѣтоу[19] спада међу значајне писане споменике о историји поткарпатске заједнице верника византијског обреда. Убрајао се

15 Žeňuch–Белякова–Найденова–Zubko–Marinčák 2018.
16 Zubko 2015, 3–102.
17 Zubko–Žeňuch 2019, 5–100.
18 Михал Брадач је био брат мукачевског бискупа Јана Брадача (1732–1772). Оснивач је гркокатоличке историографије. Предавао је на свештеничком семинару у Ужгороду, а у периоду „златног доба“ Мукачевске гркокатоличке бискупије на прелазу из 18. у 19. век блиско је сарађивао са просветитељским гркокатоличким бискупом Андрејем Бачинским (1732–1809). Упореди Žeňuch 2013, 113–115; Žeňuch 2019a, 229–242; Žeňuch 2019b, 95–109.
19 Žeňuch–Zubko 2021.

међу књиге бискупске библиотеке Мукачевске гркокатоличке бискупије. Тренутно се чува под сигнатуром 399-д (димензије рукописа су 19x24,5 цм, 264 исписаних и 14 неисписаних листова) у рукописном одељењу Ужгородског државног универзитета уз ознаку Брадач Михайло. История церковная нового завѣта. XVIII ст.[20] Брадачев рукопис Приручник црквене историје био је успешно идентификован 2007. године уз помоћ владике Милана Лаха SJ, који је за потребе истраживања усредсређеног на монашка правила[21] J. J. Бачинског израдио и дигиталну копију овог рукописног дела о историји новозаветне цркве. Препис четвртог тома овог Брадачевог дела се такође налази у библиотеци Гркокатоличког теолошког факултета Прешовског универзитета (првобитна сигнатура 3203 I и 3203 II),[22] које смо искористили при реконструкцији текста из електронског облика добијеног од М. Лаха SJ, у којем недостаје неколико дигитализованих кадрова (слика). На дигиталним копијама које недостају налазе се, наиме, не само подаци који се тичу проблематике историје темплара. Са овим подацима је повезано и наше датирање рукописног дела М. Брадача. Брадач овде наводи да је дело привео крају годину дана после објављивања њиме цитираног латинског *Chronicon militaris ordinis equitum Templariorum* (1789) аутора Габриела Колиновича Шенквицког, односно 1790. године. У Брадачевом Приручнику у 4. тому у § 7 у 5. глави се наводи и то да би његов компендијум требало да чини пет томова.[23] Нажалост, није познато да ли је написао пети том Приручника, пошто се у комплетном спису, повезаном у једну књигу која се чува под сигнатуром 399-д, не налази. Могуће је само претпостављати да у повезану књигу из 19. века овај пети том Брадачевог Приручника није био уврштен. Вероватно је могао да га позајми за потребе стварања наредне историје партикуларне цркве Јурај J. Базилович (1742–1821), који је аутор латинског списа *Brevis notitia fundationis Theodori Koriathovits...* Његово дело штампано је у Кошицама 1799–1804. године.[24] Пети том Брадачевог списа могао је такође да послужи на пример и при стварању историјског рада *Historia Carpato-Ruthenorum*,[25] написаног на латинском језику, ауторке М. Лучкајове, у којем пружа слику о хронолошком развоју карпатских Русина у контексту историје цркве византијског обреда у Угарској.

Историјски спис аутора М. Брадача представља јединствени скуп докумената о битним црквеним историјским догађајима, допуњен његовим коментарима и белешкама које се ослањају на тадашње документе написане у тада познатим и доступним латинским и црквенословенским изворима, хроникама, историјској и еклезиолошкој литератури, наративним и књижевним изворима (апологије, животи светаца, легенде и слично). Међутим, у овако концентрисаном облику појављују се веома ретко.[26] Брадачева конфронтација са латинском средином пружа широк опсег његовог знања заснованог на тадашњој литератури, из чега проистичу и његова размишљања о интеркултурној и интерконфесионалној комуникацији.

---

20 Микитась 1964, 56.

21 Lach 2010.

22 Žeňuch–Hospodár 2016a, 113–138; Žeňuch–Hospodár 2016b, 54–91.

23 Žeňuch–Zubko 2021, 9.

24 Bizoňová–Coranič 2013.

25 Lučkaj 1983, 46–181; Lučkaj 1988, 110–247; Lučkaj 1990, 29–256; Lučkaj 1991, 27–182; Lučkaj 1992, 63–152; Lučkaj 1995 83–185; Lučkaj 1998, 83–185.

26 Рукописи усредсређени на опис историје партикуларне цркве византијско-словенског обреда у широј карпатској области представљају јединствени културно-историјски документ. С тим у вези потребно је поменути монографски рад Јана Страдомског (2003), у којем овај савремени пољски историчар пружа слику о настанку сличних историјских рукописних списа који се фокусирају на историју византијско-словенске традиције на подручју Галиције.

Спис о црквеној историји аутора Михала Брадача подељен је на томове, главе и делове са параграфима. Сличну поделу је могуће наћи код већине едукативних радова и компендијума са прелаза из 18. у 19. век.[27]

Спис М. Брадача представља тадашње актуелно историографско размишљање у којем се јасно указује на хришћанску традицију и културу код Словена од најстаријих времена мисија на подручју средњег Дунава. Посебно пак указује на значај ћирилометодијевске мисије и христијанизације Кијевске Русије, објашњава улогу пшемисловићевске Бохемије, те разне покрете као нпр. покрет хусита и братрика, а описује и настанак евангелистичке реформације и калвинизам. Све своје погледе на проблематику историје цркве, људског друштва и његовог културног размишљања заснива на многостраности и разноликости односа националних заједница унутар цркве. У Словачкој и у поткарпатској области обележеној византијским конфесионализмом Брадач у потпуности примењује ову димензију перцепције традиције при карактеризацији комуникације нарочито са латинском црквом. Ова културна комуникација се, наиме, од најстаријих времена на подручју средњег Дунава јавља као витални идентитет који је културно и друштвено самосталан и организован. Истина, под притиском различитих идејних и идеолошких праваца и концепата, нарочито пак у вези са развојем угарске цркве, формирали су се према мишљењу М. Брадача различити погледи и на његов настанак и порекло. Указује, такође, на чињеницу да многе националне цркве нису дозволиле да им се одузме сопствени идентитет, наводећи примере из Шпаније, Италије, Славоније итд. Међутим, угарској цркви замера што је као прва већ веома давно одбацила свој црквено-обредни идентитет:

> Римскаѧ Лїтоургїѧ єдва не вездѣ на западѣ прїѧта єстъ. Ономоу Р. П. желанїю немалое сопротивленїе бысть, и нѣкїи Церквн, ꙗкоже во Ішпанїи Толетанскаѧ во Італїи Медїоланскаѧ, во Оугорскїмъ Королевствѣ, или во Славонїи Заградскаѧ &c. древныѧ своѧ обрѧды, и Лїтургїю до нынѣ содержатъ. Ниже оугорскаѧ Церковь всѧ первыѧ обрѧды своѧ ѿвергше, что из собора во Тирнавїи лѣ. 1630. под Пазманомъ, Митрополито бывшаго, из слѣдующихъ словесъ ꙗвно єстъ.[28]

Византијско-словенску црквену традицију под Карпатима види у повезаности са западним културним хоризонтом и Римом, при чему у свом спису Брадач на грчки обред у словенској средини, литургијски језик и ћирилично писмо[29] гледа као на континуитет из времена ћирилометодијевске мисије. У вези са христијанизацијом Словена Брадач у 3. тому (3. глава. 1. поглавље, § 6) наводи да је током владавине Карла Великог код Словена у Панонији никао корен хришћанске вере. Међутим, у 10. веку је овај изданак словенске хришћанске цркве под притиском спољашњих чинилаца изгубљен, а својом хришћанском ревношћу га је оживео угарски краљ Свети Стефан, који је омогућио процват не само латинске већ и грчке цркве у Угарској.

> [...]оутвердениѧ вѣры Хрїстїѧ междꙋ оуграми оупорное тщанїе и горливое Стефа оу Наслѣдникꙋ снлбдѣвъ є чаі Стаго, Апла оугрїи [...] во времѧ Карола Вел. сѧжденое во землѣ оугорской благочестїѧ тоі малый Коре впꙋщаше ꙗкꙋ по се все изчезне: єже обаче вѣка 10 паки ѿцвѣте, за єже оугре должны сꙋт чаетїю Гречески

27 Žeňuch 2018, 49–63.
28 Žeňuch–Zubko 2021, 449–450.
29 Žeňuch 2019c, 10.

Сѝнникѡ, частїю же Латїнски.[30]

Византијска култура је почела да се развија у великоморавској средини на средњем Дунаву и у Панонији. Почетак њеног интензивног процвата се, додуше, десио код јужних и источних Словена, али када је реч о обреду, грчку цркву ипак види на Дунаву (вероватно у Вишеграду, мађ. Visegrád), где је већ у периоду од 11. до 13. века постојала грчка литургија, све до предаје манастира латинским монасима почетком 13. века.[31] Посредством колонизације на влашком праву ојачала је пак њена улога и у поткарпатској и у словачкој језичкој и културно-историјској средини.[32] То документује нарочито језик литургије и богослужбених обреда вршених на црквенословенском језику, заједно са духовном и религиозном традицијом верника.

Ова духовна и религиозна традиција манифестује се целим низом црквених правила на која упозорава не само рукописни спис под називом *Ужгородски рукописни Псеудозонар*,[33] који смо недавно издали, а у којем се упућује на великоморавски културни хоризонт.[34] Управо зато је текст овог канона веома битан историјско-правни документ о виталности цркве византијско-словенског обреда под Карпатима, на коју се позива и М. Брадач. Осим овог дела, познаје и правила светих црквених отаца, даље тумачења канона појединих црквених синода и сл. Правни списи и канони које Брадач цитира већином су припадали библиотеци бискупије и манастира у Мукачеву.[35] Стога се не могу посматрати одвојено од историјско-друштвене стварности у којој су настали и примењивани, а ни од осталих сличних зборника те збирки текстова са правилима световног и црквеног живота, из којих је мукачевска црква црпела и којима се руководила. Правила и њихова тумачења представљају наиме битан документ који описује односе међу световним и духовним слојевима друштва.[36] И употреба уједначене терминологије у документима мукачевске цркве спада међу манифестације њеног идентитета. Терминолошка недвосмисленост и прецизност при њиховој употреби у тумачењима Михала Брадача пружа овом садржајно подељеном, али ипак концизном тексту Приручника могућност да допре до широког спектра његових корисника из редова студената и свештеника ужгородског семинара с краја 18. века, као и тадашње интелигенције.

С обзиром на то да христијанизацију Угарске Михал Брадач посматра у контексту континуитета хришћанства у Панонији и великоморавској цркви, овим својим ставом допринео је актуелној полемичко-теолошкој дискусији о пореклу хришћанства у Угарској и тиме се поставио нарочито против Готфрида Шварца[37] и његове идеје о христијанизацији Угарске од стране Мађара у време њиховог доласка у Панонију. М. Брадач је ригорозно бранио идеју културне древности хришћанства код Словена, са акцентом на однос са римским патријархатом. Порекло ове црквене традиције види у

30 Žeňuch–Zubko 2021, 308.
31 Avenarius 1992, 113–132.
32 Žeňuch 2015, 21.
33 Žeňuch–Белякова–Найденова–Zubko–Marinčák 2018.
34 Претпоставља се да је Методијево дело црквено-правног карактера могло непосредно да утиче и на настанак других текстова правног карактера, а такође и на њихова тумачења настала у јужнословенској средини, одакле су се проширила по целом словенском свету, свуда где је прихваћена и где је почела да се развија византијска црква словенске традиције. Види Vašica 1996, 72–92.
35 Опис неких од њих даје Мишанич 1961 и 1964.
36 Jáger 2018, 67–77; Jáger, 2019, 115–120.
37 Види Žeňuch–Zubko 2021, 64–79 у глави *Аутори цитирани у Приручнику Михала Брадача* (*Autori citovaní v Rukoväti Michala Bradača*), која набраја најчешће цитиране ауторе у Брадачевом едукативном спису.

моравском краљевству и представља га у складу са неким идејама словачких језуитских учењака из 18. века. Пише:

> Моравы сїи вѣка 9. просвѣтиша ся чре. Кѵрилла и Меѳодїа, иже сынове чл҃ка Лва и. Солѹня ку ни. посланы быша. Кѵриллъ первїе Константинъ речє, и Философ прономенованъ во мїрскѣ и божественѣ писанїи изряднѡ обученъ на презвѵтерство произведенъ, мѹжъ трѹдолюбїе. преподобїемъ и ученїемъ Апⷭ҇лскагѡ жнтїя рабнѡ-Апостолный...[38]

Према мишљењу М. Брадача, мисијом Ћирила и Методија на Великој Моравској почиње хришћанска епоха за све Словене, јер христијанизацијом становништва Моравске почела су хришћански да се формирају и друга, првобитно паганска словенска племена и заједнице.

> Сїя обширнѣе рекохо. во познанїя состоянїя Славенскѣ народѡвъ, єгда ко вѣрѣ Хр҃ской обратишася. Прочее неповѣдѹє. ꙗкѡ состоянїє оны, нлиначе на сѵвери пожнвшѣ пр҃е обращенїє не многѡ вѣдомо и помрачно є҃ во оскѹдѣнїи достовѣрны свѣдѣтелемъ ибо ꙗкѡже нѣцїи мнителствѹю. Славяне прежде с. Кѵрилла, и Меѳодїа (сѵлангелїє онымъ проповѣдавшѣ) иже племена своя имили...[39]

Даље додаје да се становништво настањено у моравском краљевству у Панонији прославило током владавине кнежева, односно краљева – Мојмира, Коцеља, Растислава и Светоплука. Међутим, у 10. веку су ову краљевину освојили Угари, зато њен велики део чине управно-административне територијалне јединице, тзв. столице: Братиславска (Пожунска или Прешпорска), Њитранска, Тренчинска, Турчианска, Оравска, Липтовска и друге, које је по целој горњој Угарској насељавао изузетно бројан словенски народ, који је свој назив сачувао без икаквих промена те измена, а чији припадници се до данас називају *Словјаци*.

> Моравы, или Мѹравы (Latinis dicti Marachenses) ѿ Сѵвера ишедшїи и вѣка 5. или 6. во Мѹравѣ и Задѹнайскихъ странахъ вселившїи ся. Знатнѣ князей или Королевъ имили Моѵмира (негли Коцелла) Растїслава, и Свѧтополка (Moymarum, Rasticem, & Sviatoplugum) подъ которими и многѡ прославиша ся. Разрѹшенїя крѣпкаго царства своего подяли ѿ Ѹгровъ во началѣ вѣка 10. ѿнакожъ толъ разпложденый народъ, не весма загляжденъ быс, ибо и днесъ великѹю частъ ѹгорскагѡ царства держит во столице Пожонской или Прешбѹрской, Нїтрянской, Тренчанской, Тѹрчанской, Оравской, Лїптовской и ны во вышней Ѹгрїи велїими число обѣтающъ. Сей єдинъ и славенскѣ народѡвъ имя Славяновъ безъ всякаго прилога содержи, и себе Словяками называетъ.[40]

М. Брадач је за именовање словачког народа употребио облик *Словјак* који је потпуно у складу са језичком свешћу примењиваном у дијалектима источне Словачке.[41]

38 Žeňuch–Zubko 2021, 320 и сл.
39 Žeňuch–Zubko 2021, 317.
40 Žeňuch–Zubko 2021, 319.
41 Овај назив није никако повезан са тенденциозним погледима неких савремених истраживача који у поменутом називу виде етничку и језичку недовршеност словачког народа, стога покушавају да га на различите начине поделе. Овде можемо да укажемо на неке књижевне радове који и данас

Назив Словакъ / *Словиак, Словјак* (слов. *Sloviak, Slovjak)* јесте источнословачка дијалекатска модификација етнонима *Словак* (слов. *Slovák*) и нема ниједну другу етничку мотивацију. Јан Станислав с тим у вези указује на многе документе везане за творбу властитих имена која чувају корелацију мекоће парних сугласника и која су и данас жива не само у источнословачким дијалектима већ и на другим словачким етничким и језичким просторима, нпр. слов. *Noviak, Suroviak,*[42] овде спадају и облици слов. *Skybjak, Babjak, Hutorjak, Starjak, Dzuriak, Barjak, Hromjak, Bartkovjak* и други.[43] Назив Словјак настао је тако што је на најстарији корен за творбу речи *Слов-* додат суфикс *-ак/-иак*, који као алтернативни суфикс замењује првобитни суфикс *-ен-*, односно *-јен-*, или његову варијанту *-јан-*.[44] У лексеми *Словиак/Словјак* употребљава се умекшани сугласник *в'*, који у оквиру корелације мекоће чини пар са неумекшаним сугласником *в*. Управо корелација мекоће б–б'; п–п'; м–м'; в–в' се заједно са меким сугласницима ш' и ж' примењује у источнословачким дијалектима до данас. Посебно изразито се наведена корелација мекоће задржала на сотачком и ужанском језичком подручју, где се назив словачког етницитета и данас изражава уз помоћ термина *Словјак*.

У Брадачевом *Приручнику црквене историје*, који се чува у библиотеци Ужгородског државног универзитета, као назив за *Словаке* употребљавају се два термина: Слвѣне и Словѣки. Сматрамо да је потребно поновити да су становници Велике Моравске сами себе називали Словѣне; облик у једнини за овај колективни етноним је Словѣнинъ. На овај исти начин настао је и назив за становнике Пољске у облику *Полянинъ*, за становнике бугарског царства употребљавао се облик *Болгаринъ*. За означавање становника Кијевске Русије у најстаријем периоду развоја словенских језика примењивао се назив *Русинъ*, који је такође настао помоћу суфикса *-инъ* деривацијом од речи *Русь*, а који представља колективни етноним за становништво које је живело на границама ове ранофеудалне државе у источнословенској области. Називом *Русинъ* се у најстаријим историјским документима означава становништво староруског порекла.[45] За становнике Угарске се у словенским језицима овог раздобља почео примењивати назив *Угринъ*, који је настао суфиксацијом (помоћу суфикса *-ин*) од колективног назива становништва Угарске, који су били, додуше, различите етничке и језичке припадности, али спадали су под један заједнички државно-политички простор.[46]

представљају несистематичну слику о формирању источнословачког језичког и културног контекста, на пример у односу са русинским језичким контекстом (на пример монографија Чарский 2011). До данас латентну и политички подстицану идеју о својствености источнословачких Словјака пропагирају и неки историчари, нпр. Иштван Јанек, који тврди да „словјачки сепаратизам би било погрешно сматрати само неуспелим покушајем мађарске владе“ (стр. 47) и да „је покушај конституисања самосталног народа Словјака показивао да словачки народ још није у потпуности формиран и да је могућ покушај његовог сламања“ (стр. 47) (Види у чланку Janek 2021, 42–47).

42 Stanislav 1950, 8.

43 Žeňuch 2014, 127–129.

44 Doruľa 1993, 7–23.

45 У латинским документима се за њих усталио термин *Ruthenus*.

46 О томе сведочи назив уз презиме кијевско-печерског монаха Св. Мојсија Угарског или Ухрина, чије порекло би требало тражити у Угарској. Вероватно је потицао из значајне старословачке породице и кретао се у блиском кругу кијевског кнежевског двора који су чинили аристократски представници домаћег племства и хонорације из пријатељских земаља, којој је Мојсије Угарски засигурно припадао. Уједно је био један од представника и оснивача монашког живота према студитском типику у Кијевској Русији, што омогућава претпоставку о његовом високом друштвеном положају. Види Bugan 2009, 137–146.

Међутим, Брадач у свом четворотомном Приручнику нигде не спомиње самосталност Русина/Руснака у Угарској. Сматра их изданком руске цркве чији корени сежу ка првом кијевском митрополиту Михаилу у 9. век, са којом је уско повезана и мукачевска црква.[47] У истом облику се овај назив Русинъ до данас употребљава и у Словачкој за означавање чланова етникума источнословенског порекла (нарочито у контактним дијалекатским областима источне Словачке) иза граница карпатског лука. У живом народном говору у источнословачком дијалекатском окружењу се овако до данас означавају становници данашње Украјине, Русије и Белорусије.[48] У Словачкој, где се словачко аутохтоно становништво од 14. до 15. века поистовећивало са својим западнословенским обликом етнонима *Словак*, за означавање етникума источнословенског порекла Словаци су по аналогији створили назив *Руснак* (*Руснакъ*). Назив *Руснак*, односно *Русњак* је на подручју етнички руске колонизације на влашком праву почео да преовлађује до те мере да су га присвојили и чланови овог пастирског (влашког) начина живота. Под директним утицајем словачког језика назив *Руснак* је почео да се употребљава не само као етноним за означавање пастирског језички источнословенског елемента већ и за означавање заједница које су приступиле византијско-словенској цркви, пошто је ова традиција типична управо за влашки пастирски колонизаторски елеменат, који је стигао у Словачку у 14. веку.

Посебну улогу у контексту развоја погледа на историју цркве мултинационалне угарске заједнице одиграо је пазмањијевски Трнавски универзитет и бечки Барбареум, где су студирале личности које су формирале културни и конфесионални живот настајуће интелектуалне елите византијске цркве словенске традиције под Карпатима. Овај утицај се позитивно испољио не само при етаблирању Мукачевске дијецезе као самосталне бискупије византијског обреда под јурисдикцијом римске цркве, већ и у њеној чвршћој повезаности са угарском латинском учењачком традицијом и културом. О томе сведочи и неколико паралелних црквенословенско–латинских писаних извора чији је циљ био да се формира локално свештенство које нагиње ка дубљем и систематичнијем познавању западне цркве. Настанак латинских текстова усредсређених на историју и традицију византијске цркве под Карпатима до краја 18. века створио је услове за њену ширу културну еманципацију.

Битну улогу у овом контексту одиграло је и више словачких учењака из тог периода, нпр. Матеј Бел (1684–1749), полихистор и родољуб, који у описима источнословачких територијалних јединица даје и слику живота верника партикуларне византијске цркве, те Адам Франћишек Колар (1718–1783), који је деловао при царском двору у Бечу као кустос и учењак. А. Ф. Колар је, наиме, сачинио попис аргумената који поткрепљују древност византијске цркве словенске традиције у Угарској. Његов спис је послужио бискупу М. М. Олшавском и А. Бачинском при аргументацији у корист древности словенске црквене традиције у Хабзбуршкој монархији.[49] Резултат ових напора било је успостављање Мукачевске гркокатоличке бискупије 1771. године.

На ауторство једног од списа познатог под називом *Sermo de sacra inter occidentalem et orientalem ecclesiam unione* (*Реч о светом јединству између западне и источне цркве*)[50] указује сам М. Брадач и приписује га А. Бачинском.

47 Упореди Žeňuch–Zubko 2021, 429–434.
48 Žeňuch 2014, 129.
49 Види Pop 2013, 67–68.
50 Zavarský 2019, 113.

Проповѣди или бесѣды ѡ единствѣ или соединенїи: Каковаѧ є҆ пр. онаѧ по҆ Михаило-Манꙋило- Олшавскїй бывши- Мꙋкачовски- є҆п҃помъ наши- на оутоленїе возмꙋщенїѧ, єже нѣкїй Сарабан- Седмоградскїй имене- Софронїй во Сꙋтмарской Столици воздвиг҆лъ был҆ лѣта 1761. ѿ А҆рхї-Єреѧ нашего нн҃ѣ щасливѡ Правлѧщаго А҆ндреѧ Бачинскїй сложена, и на многшїѧ по сем ꙗзыки сч: Волоскїй, Рꙋскїй, нѣмецкїй и оугорскїй преведена и Тѵ҃пом издана.[51]

Потребно је поменути и то да су у окружењу мукачевских црквених учењака били познати и радови Самуела Тимона (1675–1736), словачког језуите и полихистора, педагога и оснивача критичне историографије, који је деловао у Кошицама и Ужгороду, нарочито његово дело *Слика старе Угарске* (*Imago antiquae Hungariae*) из 1733. године, из којег преузима називе словенских племена и инспирише се идејом о аутохтоности Словена на подручју средњег Дунава, као и идејом о учешћу Словака при формирању Краљевине Угарске. Управо под утицајем Тимоновог дела и података у Кијевско-печерском патернику и Несторовој повести прошлих времена на подручју цркве византијског обреда под Карпатима интерпретирала су се тумачења о аутохтоности Словена на средњем Дунаву и о њиховој битној улози при формирању хришћанске Краљевине Угарске.

Тумачења о аутохтоности Словена на средњем Дунаву и о почецима словенског хришћанства помагала су учењацима као што је М. Брадач при доказивању изворности византијско-словенске цркве и у контексту синергије са латинском конфесионалном традицијом. Ову синергију данас потврђују већ опште позната истраживања различитих извора са подручја историјске мукачевске конфесионалне традиције.[52]

Брадач посебну пажњу у рукопису посвећује словенској хришћанској традицији коју везује за Св. Павла, када говори о првим покушајима христијанизације Словена у Панонији, доласку Константина и Методија на Велику Моравску, примању хришћанства у Кијевској Русији и у другим словенским областима и краљевинама у контексту западне или источне традиције. Посебно наглашава важност превода библијских и литургијских текстова на разумљив словенски језик. Порекло јединства словенских племена и језика Словена локализује у Илирију, коју везује за најстарије раздобље њиховог историјског развоја.

[...] во Іллѵ҃рїцѣ, Мїссїи, Болгарїи, Боснїи, Сервїи, Славонїи, Далматїи, Паннонїи, Мелитѣ Благовѣствованїе: понеже наро҆ Іллѵ҃рїческїй, или Славенскїй во тѣхъ повѣтѣхъ ра-сѣѧнный єднагѡ племене, и ꙗзыка со Россїею єстъ. Ѿкꙋдꙋ во предословїи Печерскагѡ Патерїка гл҃етсѧ: Павелъ А҆п҃лъ быст҆ всѣхъ ꙗзыкѡ, пачеже восточнзй и славе-скїй бѣ тогда, єгда Славѧнъ оучилъ єстъ, прочее и во ины҃ многы҃ повѣтѣхъ Паве- проповѣдалъ.[53]

Брадач се при томе ослања не само на класике античке историографије, нпр. на Јосифа Флавија, јеврејског свештеника, учењака и историчара, који тумачи порекло

51 Žeňuch–Zubko 2021, 343.

52 Историјска мукачевска конфесионална традиција је извор, односно полазиште идентитета свих етничко-конфесионалних заједница верника у њеним самосталним ћеркама епархијама у Словачкој, закарпатској области Украјине, Румунији и у Мађарској.

53 Žeňuch–Zubko 2021, 126.

Словена од Јафета, Нојевог сина.[54] Преузима ово широко распрострањено мишљење у европској ренесансној и барокној књижевности из списа Исидора Севиљског Етимологије или Порекла (Origines sive Etymologiae). Даље цитира Страбона и његово дело Географија (Geographica), Константина Порфирогенита и његова тумачења у вези са територијом коју насељавају Хрвати, Срби и провинцијом у Далмацији из дела О управљању царством. Такође цитира *Прокопија*, грчког историчара, који у свом опису ратова цара Јустинијана са Персијанцима, Вандалима и Готима доноси значајне вести о Словенима на доњем Дунаву, које означава појмом *Sklabénoi*. М. Брадач бира цитате и описе Словена из таквих дела, као што је Кијевско-печерски патерник, даље из Несторове хронике Повест прошлих времена, из Длугошеве хронике, рукописног Синаксара, збирке канонских житија светих и легенди о празницима црквене године, као и из дела Јохана Авентина (1477–1534), баварског хуманистичког историчара који је аутор списа Annalium Boiorum libri VII, веома цењено од стране словачке и словенске историографије, јер се у њему описује битка код Братиславе 907. године и други значајни догађаји све до 1460. године. Дело је значајно и зато што садржи белешке из целог низа извора, од којих многи нису сачувани до данашњих дана. Брадач познаје и дела Мишела Ле Квиена (1661–1733), француског историчара и теолога, аутора компаративног историјско-теолошког списа о источним и оријенталним хришћанским црквама *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur Ecclesiae patriarchae caeterique praesules totius Orientis* (Париз, 1740. године) и радове мароните Јосифа Симона Асеманија (1687–1767), који се после студија у Риму, по овлашћењу папе Климента XI, бавио прикупљањем и каталогизацијом рукописа, укључујући најстарије словенске литургијске текстове. Познат је и као аутор шестотомног дела *Kalendaria Ecclesiae Universae* (1755–1757).

М. Брадач је познавао и спис Андрее Дандола (1306–1354), млетачког дужда и аутора латинске хронике о покрштавању и историји Хрвата. Може се видети да је био изразито надахнут идејама илиризма, које су утицале и на начин размишљања тадашње словачке историографије.[55] О томе сведочи на пример и наредни, од стране Брадача цитиран и за онај период прилично модеран, историографски рад загребачког каноника и историчара Јураја Раткаја (1612–1666), *Memoria regnum et banorum regnorum Dalmatiae, Croatiae et Sclavoniae*, који је изашао у Бечу 1652. године; његово поновно издање објавило је бечко издаваштво Курцбек чак и 1772. године. Рад је био доступан гркокатоличким историчарима управо у периоду када су се у Ужгороду стварали услови за образовање гркокатоличког клера у сопственом семинару. Брадач цитира и Павла Јулинца (1731–1785), родољуба, дипломату и официра руске војске, који је 1765. године у Венецији објавио спис Краткое введеніе въ історію происхожденія славено-сербскаго народа, у којем је описао српску историју. Познаје и Данијела Фарлатија и његов спис *Илирикум сакрум* (*Illyricum sacrum*, Венеција, 1751–1819), у којем објашњава порекло цркве у Илирику и упоређује га са црквеном средином у Мукачевској гркокатоличкој бискупији.

При аргументацији о пореклу Словена, посебно пак о њиховој религиозности, М. Брадач се ослања на Јоакима Пастора фон Хиртенберга (1610–1681), који је био представник лутеранизма и присталица калвинизма и аријанизма у Пољској. Управо домаће окружење под утицајем калвинизма и аријанизма омогућило је Хиртенбергу финансирање боравака на иностраним универзитетима у Холандији, Енглеској и Француској, где је 1652. године објавио латински спис у којем описује ратове са козацима.

54 Сл҃вѣнскїи сїи Народы начало свое производѧ҄т ѿ Ѧ҆фета старѣйшаго сына Ноева, во раздѣленїи мїра полꙋнощнꙋю Ѧ҆зїи страну, Є҆вропꙋ. Упореди Žeňuch–Zubko 2021, 308.
55 Jankovič 2010; Jankovič 2011.

Међутим, у њему објашњава и називе појединих словенских народа. У вези са објашњењем порекла Словена М. Брадач се позива и на рад првог чешког слависте који се бавио културном историјом и етнологијом Словена, Вацлава Фортуната Дуриха (1735–1802). Његова дисертација De Slavo-Bohemica Sacri Codicis versione објављена је 1777. године у Прагу. Са Фортунатом Дурихом одржавао је писмени контакт и Андреј Бачински у вези са књижним издањем *Bibliotheca Slavica[...]*, које је објавио штампар књига Стефан Новаковић[56] у бечкој штампарији 1795. године. Реч је о томе да Дурихова *Bibliotheca Slavica* садржи, поред других података, и опис појединих драгоцених штампаних издања из краковске штампарске продукције Швантополта Фиола, о којима му је пружио информацију управо Андреј Бачински, пошто су се у бискупијској библиотеци налазила и нека Фиолова штампана издања. Чињенице повезане са личностима византијско-словенске цркве на источнословенском простору М. Брадач преузима од Игнација Кулчинског (1707–1747), значајног функционера гркокатоличке цркве у Белорусији, Пољској и Украјини, који је студирао у Риму, где је постао и генерални тужилац у василијанској конгрегацији и где је објавио неколико занимљивих списа о историји цркве византијског обреда, међу које спада и латински спис *Идеал руске цркве* (*Specimen Ecclesiae Ruthenicae...)*, који је објављен 1773. године у Риму. Репринт издања дела И. Кулчинског *Specimen Ecclesiae Ruthenicae: ab origine susceptae fidei ad nostra usquè tempora in suis captibus seu primatibus Russiae cum S. Sede apostolica Romana semper unitae per Ignatium Kulczynski* објављен је чак и 1859. године, а у виду факсимила такође и 1970. године. М. Брадач цитира и Александра Гванинија (1538–1614), издавача и аутора више историјско-географских радова. А. Гванини је владао латинским, немачким, пољским, руским и литванским језиком, што је имало одраза и у његовом делу Sarmatiae Europeae descriptio, у којем је, осим географског нацрта и привредне делатности, пружио опис народних и религиозних обичаја становништва Московије, Пољске, Литваније, Прусије и Ливоније (територије која обухвата данашњу Естонију и Летонију). М. Брадач цитира и друге ауторе, као на пример Иштвана Салађија (1730–1796), угарског црквеног историчара друге половине 18. века и његово дело Status ecclesiae Pannonicae из 1777. године, одакле су преузети документи о паганским боговима Словена из најстаријег раздобља. Позива се и на кардинала Цезара Баронијуса (1538–1607), оснивача модерне католичке историографије, као и на његовог критичара Антонија Пагија (1624–1699). Такође цитира Герарда Ј. Воссиуса (1577–1649), холандског филозофа, историчара и теолога, састављача етимолошког речника латинског језика, те Павла Дебреценија (1660–1710), протестантског свештеника у Дебрецину, који је студирао на универзитетима у Немачкој, а којег је опет цитирао познати Фридрих Адолф Лампе (1683–1729) у свом спису *Historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania* (Утрехт, 1728. године), у којем се ослања на Дебреценијево тумачење историје цркве. С тим у вези М. Брадач помиње и Јохана Лоренца Мосхајма (1693–1755), немачког протестантског црквеног историчара.

У савременој историјској литератури посвећеној проблематици византијске цркве у Словачкој задржала се стереотипна представа да су византијско-словенску цркву чинили већим делом само мало образовани или скоро потпуно необразовани свештеници. Међутим, необразовани свештеник или учитељ византијског обреда не би могао да преводи јеванђелске перикопе, да ствара или пише опсежна и аргументацијски сложена теолошка тумачења, проповеди, едукативне или историјске списе, или да без образовања и знања води сложене полемичке дискусије против реформације, односно да брани свој обред и традицију. Постојање низа докумената сличног карактера као што је и Брадачев

56 Штампар Стефан Новаковић водио је штампарију у Бечу после смрти Јозефа Курцбека.

едукативни спис сведочи о супротном. Доказује, наиме, да је локални клер био довољно образован, када је знао аргументовано и прецизно да формулише не само своје теолошке погледе, већ и да представи мишљења о етничким и језичким односима на подручју своје цркве и у поређењу са другима.

Литература

Avenarius, Alexander (1992). *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. –XII. storočí: k problému recepcie a transformácie*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 113–132.

Бајић, Ружица – Кончаревић, Ксенија (2005). *Рецепција црквенословенског језика у српској говорној и социокултурној средини.* Црквене студије 2, 363–378.

Бајић, Ружица (2006) *Друштвено-историјски приступ проучавању промене ставова према богослужбеним језицима и утицај ставова на промену ових језика*. Црквене студије 3, 289–298.

Bizoňová, Monika – Coranič, Jaroslav (2013). *Bazilovič, Joanik: Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity.

Bugan, Bystrík (2009). *Mojžiš Uhorský (Mojsej Uhrin) a jeho bratia v kontexte slovenských dejín*. Historický zborník, 19/2, 137–146.

Чарский, Вячеслав В. (2011). *Русинский язык Сербии и Хорватии в свете языковых контактов. Лингвогенетический аспект.* МО, Щелково: Издатель Маржотин П. Ю.

Doruľa, Ján (1993). *Tri kapitoly zo života slov.* Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV.

Дзендзелівський, Йосип О. – Ганудель, Зузана (1990). Рукопис марія-повчанського варіанта граматики Арсенія Коцака. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 15. Книга друга.* Prešov, 5–332.

Jáger, Róbert (2018). *Časové vymedzenie vzniku veľkomoravského nomokánona.* Konštantínove listy, 11/2, 67–77.

Jáger, Róbert (2019). *Legal and social status of the church in Great Moravia.* Journal on European History of Law, 10/2, 115–120.

Janek, István (2021). *Slovjacký separatizmus.* Historická revue, 2021/1, 42–47.

Jankovič, Ján (2010). *Legenda o grófovi Zrínskom II.: chrestomatia.* Bratislava: Veda.

Jankovič, Ján (2011). *Legenda o grófovi Zrínskom I.: súvislosti.* Bratislava: Veda.

Lach, Milan (2010). *Il contributo di Giorgio Giovanniccio Bazilovič OSBM alla formazione monastica dei Basiliani dell'eparchia di Mukačevo.* Košice: Dobrá kniha.

Lučkaj, Michal (1998). *Historica Carpato-Ruthenorum Sacra, et Civilis (antiqua, et recens usgne ad praesens tempus). Tomus V. Pars 2.* Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, том 20. Prešov: Vydalo Múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku, 83–185.

Lučkaj, Michal (1983). *Historica Carpato-Ruthenorum Sacra, et Civilis (antiqua, et recens usgne ad praesens tempus). Tomus I.* Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, том 11. Prešov: Vydalo Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, 46–181.

Lučkaj, Michal (1988). *Historica Carpato-Ruthenorum Sacra, et Civilis (antiqua, et recens usgne ad praesens tempus). Tomus I.* Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, том 13. Prešov: Vydalo Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, 110–247.

Lučkaj, Michal (1990). *Historica Carpato-Ruthenorum Sacra, et Civilis (antiqua, et recens usgne ad praesens tempus). Tomus III.* Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, том 16. Prešov: Vydalo Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, 29–256.

Lučkaj, Michal (1991). *Historica Carpato-Ruthenorum Sacra, et Civilis (antiqua, et recens usgne ad praesens tempus). Tomus IV. Pars 1.* Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, том 17, Prešov: Vydalo Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, 27–182.

Lučkaj, Michal (1992). *Historica Carpato-Ruthenorum Sacra, et Civilis (antiqua, et recens usgne ad praesens tempus). Tomus IV. Pars 2.* Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, том 18. Prešov: Vydalo Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku, 63–152.

Lučkaj, Michal (1995). *Historica Carpato-Ruthenorum Sacra, et Civilis (antiqua, et recens usgne ad praesens tempus). Tomus V. Pars 1.* Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, том 20. Prešov: Vydalo Štátne múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku, 83–185;

Микитась, Василь Л. (1961). *Давні рукописи і стародруки. Опис і каталог.* Ужгород: Ужгородський державний університет.

Микитась, Василь Л. (1964). *Давні рукописи і стародуки. Опис і каталог. Частина друга.* Ужгород : Видавництво Львівського університету.

Pop, Ivan (2013). *Podkarpatská Rus*. Praha: Nakladatelství Libri.

Stanislav, Ján (1950). *Zo života slov a našich predkov.* Bratislava.

Stradomski, Jan (2003). *Spory „o wiarą grecką" w dawnej Rzeczypospolitej.* Kraków: Scriptum.

Štec, Mikuláš (2005). *Cirkevná slovančina.* Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta.

Vašica, Josef (1996). *Literární památky epochy velkomoravské.* Praha: Vyšehrad.

Wilšinská, Ľubomíra (2020). *Joannikij Juraj Bazilovič: Imago Vitae Monasticae / Obraz mníšskeho života: Štúdia a preklad.* Slavica Slovaca, 55/4-supplementum, 3–226.

Zavarský, Svorad – Žeňuch, Peter (2009). *Joannikij Bazilovič: ТОЛКОВАНЇЕ Священныя Лїтургіи Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы. Joannicius Bazilovits: EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae III.* Bratislava – Roma: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – Pontificio Istituto Orientale – Spolok sv. Cyrila a Metoda.

Zavarský, Svorad (2019): *K latinským pamiatkam spätým so zjednotenou cirkvou byzantsko-slovanského obradu na Slovensku (17. a 18. storočie) – prehľad výskumu.* Žeňuch, P. a kol.: Pohľady do problematiky cyrilskej písomnej tradície na Slovensku. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – VEDA, vydavateľstvo SAV, 113–124.

Zubko, Peter (2015): *Skrutíniá uniatskych presbyterov z roku 1749.* Slavica Slovaca, 50/3-supplementum, 3–102.

Zubko, Peter – Žeňuch, Peter (2019). *Diecézne štatúty Michala Manuela Olšavského z rokov 1752–1758.* Slavica Slovaca 54/3–4-supplementum, 5–100.

Žeňuch, Peter (2013). *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии. Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku. Monumenta byzantino-slavica et Latina Slovaciae. Vol. IV.* Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Pontificio Istituto Orientale – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka.

Žeňuch, Peter (2014). *Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesionálnom prostredí na Slovensku.* Slavica Slovaca, 49/2, 127–129.

Žeňuch, Peter (2015). *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku.* Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.

Žeňuch, Peter – Hospodár, Michal (2016a). *Z literárnych pamiatok nábožensko-kultúrnej tradície gréckokatolíkov v Kováčovej knižnici (Bibliotheca Kovacsiana) v Prešove.* Bibliotheca Kovacsiana – hodnotný zdroj cirkevnoslovanskej vzdelanosti. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 113–138.

Žeňuch, Peter – Hospodár, Michal (2016b). *Literárne pamiatky nábožensko-kultúrnej tradície gréckokatolíkov v Bibliothece Kovacsiana a ich analýza.* Cyrilské rukopisy a tlačené knihy v historickom, jazykovom, kultúrnom a teologickom kontexte. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, 54–91.

Žeňuch, Peter (2018). *Tri cyrilské rukopisné kompendiá. Edukačná príprava kléru v prostredí Mukačevskej eparchie v druhej polovici 18. storočia.* Slavica Slovaca, 53/1, 49–63.

Žeňuch, Peter – Белякова, Елена В. – Найденова, Десислава – Zubko, Peter – Marinčák, Šimon (2018). *Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia. Ужгородский рукописный Псевдозонар. Правила монашеской и светской жизни рубежа XVI–XVII вв. Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. V.* Bratislava–Москва–София–Košice: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Институт российской истории РАН – Кирилометодиевски научен центр БАН – Slovenský komitét slavistov – Centrum spirituality Východ-Západ Michala Lacka – VEDA, vydavateľstvo SAV.

Žeňuch, Peter (2019a). *Edukačné kompendiá v kontexte religióznej kultúry byzantskej cirkvi na Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí.* Natio erudita: Školstvo v konfesionálnom prostredí na Slovensku v minulosti. Orientalia et Occidentalia. Vol. 24. Košice: Dobrá kniha, 229–242

Žeňuch, Peter (2019b). *Religiózny rozmer každodennosti na príklade edukačných cyrilských rukopisných prameňov z východného Slovenska v 18. storočí.* Liber – verbum – monumentumque II. (konfesionalita, duchovná a knižná kultúra v dejinách). Prešov: Štátna vedecká knižnica v Prešove, s. 95–109.

Žeňuch, Peter a kol. (2019c). *Pohľady do problematiky cyrilskej písomnej tradície na Slovensku.* Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – VEDA, vydavateľstvo SAV.

Žeňuch, Peter (2020). *Poznámky o jazyku prameňov byzantsko-slovanského obradu v slovenskom prostredí.* Philologia, 30/1, 197–212. https://www.fedu.uniba.sk/fileadmin/pdf/Sucasti/Ustavy/Ustav_filologickych_studii/Philologia/Philologia_2020-1/PHILOLOGIA_XXX_1_2020_Zenuch.pdf

Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (2021). *Michal Bradač – Rukoväť cirkevných dejín / Михаилъ Брадачъ – Єпѵтомъ Історіи Церковныѧ. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. VIII.* Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov.

Žeňuch, Peter (2021). *Rakošinský cyrilský rukopisný zborník z konca 17. a zo začiatku 18. storočia.* Slavica Slovaca, 56/4-supplementum, 5–74.

Чланак припада резултатима пројекта VEGA 2/0067/20 Preparation and publication of a handwriting book of sermons and the Holy Scriptures interpretations from the 18th century

Peter Ženjuh

ON THE SLAVIC CHURCH UNDER THE CARPATHIANS ACCORDING TO THE CHURCH HISTORY FROM JÁN BRADAČ AND IN THE CONTEXT OF OTHER EDUCATIONAL TEXTS FROM THE END OF THE 18TH CENTURY

The paper deals with educational compendiums that arose in the Carpathian field in Hungary in the 18th century. Today, they represent a very valuable source of knowledge about the ideological picture of the formation of the identity of the Byzantine-Slavic tradition under the Carpathians in the context of the historical Mukachevo eparchy. It pays special attention to theMichal Bradač's historical work about the local church history from the end of the 18th century, in which M. Bradač tries to shed light on the Slavic cultural-historical influence in the context of the Church of the Byzantine and Latin rites in the European context. At the same time, the Byzantine-Slavic Church perceives it as an important element of the spiritual union of the Slavs, not only in the Hungarian environment. It explains the indigenousness of the Slavs on the middle Danube and points to the ancient synergy of the Byzantine and Latin confessional tradition under the Carpathians. The article also introduces M. Bradač's handwritten historical compendium by presenting its diplomatic edition in the series of Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae VIII.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 467-480*

УДК 271.222(497.11)-773-9(497.55/.6)
94(=163.41)(497.55/.6)"1876/1914"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.30

Боривоје Милошевић
Универзитет у Бањој Луци, Филозофски факултет
e-mail: borivoje.milosevic@ff.unibl.org

СВЕТОСАВСКЕ ПРОСЛАВЕ У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ ПОД АУСТРОУГАРСКОМ УПРАВОМ*

Апстракт: *Организовање Светосавских свечаности са пригодним културно-умјетничким програмом у Босни и Херцеговини можемо пратити од половине XIX вијека. Послије аустроугарске окупације покрајина Светосавске прославе постају масовније и свечаније, при чему се посебно водило рачуна да програм прође у најбољем реду, како не би изазивао реакције политичких власти. Организатори свечаности најчешће су биле српске црквено-школске општине или школе. Светосавске прославе имале су свој хуманитарни, добротворни карактер, кориштене су за прикупљање средстава у корист школских фондова и сиромашних ђака. Учествовање у самој прослави сматрано је за велику част, а масовно организовање прослава, у селу или граду, сматрано је као знак чврсте националне свијести.*

Кључне ријечи: *Светосавске прославе, Босна и Херцеговина, Српска православна црква, Свети Сава, српско школство, Аустроугарска.*

Култ Светог Саве представља један од напоштованијих и најраширенијих култова у српском народу. Почео се ширити већ у првој половини XIII вијека, недуго по смрти српског светитеља, мада не једнаком брзином по српском етничком простору. Као првом српском архиепископу, утемељитељу независне српске цркве, просветитељу, дипломати и оснивачу неколицине знаменитих српских манастира, важних културних и духовних центара, црква је имала много разлога да пажљиво његује успомену на Светог Саву.[1]

Са пропашћу српске средњовијековне државе, култ Светог Саве није ишчезао, а значај светитеља није умањило ни спаљивање његових моштију 1594. године.[2] Банатски Срби подигли су те године устанак против турске власти носећи на заставама лик српског светитеља. Као казну, Синан-паша је наредио да се мошти Светог Саве донесу из манастира Милешеве у Београд и спале. Тај чин требало је да уништи светитељев култ у народу, а са њим и наде за ослобођење.[3] Савин култ био је, међутим, већ толико укорјењен да је спаљивање његових моштију у народу само додатно учврстило поштовање према српском светитељу.[4]

* Рад је настао у оквиру пројекта „Свети Сава у српској духовности и култури (2022-2025)“, који реализује Одељење за светосавске студије Центра за црквене студије.

1 Ђоровић 1996, 419.
2 Благојевић 2019, 272.
3 Медаковић 2016, 534.
4 Ђоровић 1996, 425.

Миграције српског становништва, притиснутог надирањем Османлија, рашириле су култ српског светитеља до најудаљенијих дијелова српског етничког простора. Познато је да један дио српског становништва Босне и Херцеговине чине потомци досељеника из источне Херцеговине и Црне Горе, крајева у којима је култ Светог Саве био веома жив и укоријењен у народу. Ти досељеници доносили су са собом елементе култа у Босну и Херцеговину, оживљавали га или уводили тамо гдје није постојао. Тиме се објашњава постојање култа у оним удаљеним српским етничким областима веома удаљеним од крајева у којима је Свети Сава непосредно дјеловао.[5] Величајући прошлост оличену у држави Немањића, уздижући култ и ширећи легенду о Светом Сави, српска црква учинила их је бесмртнима и баштином цијелог народа.[6] Народна традиција, кроз поистовјећивање цркве и државе, борбу за независност и слободу поистовјетила је са борбом за православну вјеру.[7] Култ Светог Саве постепено је добио толико широке размјере да је надмашио и потиснуо култове других хришћанских светаца.[8] Почевши од XVI вијека можемо пратити историјска свједочанства да Свети Сава није поштован само међу православнима, већ су му и муслимани указивали велику пажњу и поштовање.[9] Обилазећи Милешеву половином XIX вијека руски дипломата Александар Гиљфердинг увјерио се колико је поштовање манастир уживао међу православнима, али и другим конфесијама. Када је упитао неког сељака у чему је разлика између шокаца (католика) и ришћана (православних), добио је сљедећи одговор: „Шокци вјерују у Рим – папу, ми у Св. Саву“.[10]

Најранији подаци о прослављању Светог Саве сежу у 1735. годину и српску школу у Сремским Карловцима.[11] Након што је у Београду 1808. године основана Велика школа, на звону посебно изливеном за њене потребе нашао се и лик Светог Саве.[12] У Земуну је 1812. године основан црквено-школски фонд, у чијим правилима је било одређено да се Свети Сава празнује као покровитељ и заштитник српских школа.[13] Кнез Милош Обреновић је 1823. године наредио да се у свим српским школама Свети Сава обиљежи као школска слава.[14] Светац је 1839. године свечано прослављен у школској згради у Сегедину захваљујући залагању тамошњег проте и катихете Павла Стаматовића.[15] На приједлог Атансија Николића, Свети Сава је 1840. године установљен за школску славу одлуком Совјета Књажевства Србског.[16] Свети Сава је први пут прослављен у Шибенику 1846. године.[17] Главни школски инспектор Кнежевине Србије Платон Симоновић наредио је 1853. године да се у свакој школи налази икона са ликом светитеља.[18] Исте године је Данило Медаковић уводни текст у *Србском дневнику* посветио важности обиљежавања Светог Саве.[19] На Цетињу је прва прослава Светог Саве,

5 Филиповић 2008, 253−261.
6 Бодрожић 2012, 117.
7 Исто, 120.
8 Бранковић 2020, 61−73.
9 Zirojević 2014, 22.
10 Гиљфердинг 1996, 198.
11 Поткоњак 2001, 64.
12 Исто, 67.
13 Јовић 2016, 85−88; Веселиновић 1908, 26.
14 Поткоњак 2001, 67; Веселиновић 1908, 48.
15 Дурковић-Јакшић 2011, 21−26.
16 Танеска 1998, 5−20; Веселиновић 1908, 51.
17 Веселиновић 1908, 58.
18 Поткоњак 2001, 68.
19 *Србски дневник*, бр. 4, 14. јануар 1853.

као школске славе, забиљежена 1856. године.[20] Карловачка гимназија је први пут 1860. године прославила Светог Саву као славу на иницијативу Никанора Грујића.[21]

Према једном новинском извору, Светосавска прослава одржана је у Сарајеву још 1851. године. Након црквене литургије, коју је водио владика Игњатије, свечаност је настављена у школи у присуству ученика и њихових родитеља. Свечану бесједу одржао је учитељ Ђорђе Маргетић који је том приликом упозорио присутне на значај просвјете и да се „обазру на просвештене народе у Европи, а и на осталу своју браћу у Србији, где скоро свако обштество има своју школу и цркву, а које нема, ревностно се труди да што пре оснује и подигне, знајући да је то једино средство, коим се може до народног блага доћи“.[22] *Српски дневник* извјестио је 1857. године да је Светосавска свечаност у Сарајеву одржана у присуству великог броја грађана и особља хабзбуршког конзулата.[23] Наведени подаци показују да упркос неким наводима, Светосавска прослава у Богословији у Бањој Луци 1867. године није била прва такве врсте у Босни и Херцеговини, што ипак не умањује њен историјски значај. Светковина, организована годину дана по оснивању Богословије, окупила је мноштво грађана и представника црквено-школске општине. Освећени су кољиво и водица, како обичаји налажу те су громко отпјевани „Многаја љета“ и „Ускликнимо с љубављу“. Потом су ученици бесједили о историјском значају Светог Саве, Немање и цара Душана. Од присутних је затражено да не жале „преполовити своје имање подижући просвету и свету науку која је кадра црно незнање од нас у бездан стерати, густу таму с очију скинути и учинити нас да будемо људи међу људима“.[24] Српска школа у Травнику прославила је 1867. године Светог Саву, након чега је одржан полугодишњи школски испит.[25]

У Босни и Херцеговини је 1879. године радило тек 56 српско-православних школа са 75 учитеља и око 3.500 ђака оба пола.[26] О културном нивоу становништва свједочи податак да је у земљи према првом попису било тек три одсто писмених.[27] Нови школски систем се изграђивао у складу са укупном аустроугарском политиком и основним циљевима окупације. Поред чисто образовних, државне школе имале су снажну васпитну улогу у формирању лојалних и оданих аустроугарских поданика. Полазећи са становишта да школа није само образовна, већ и васпитна установа, окупационе власти су велику пажњу посветиле управој овој функцији школе. Увиђајући да су конфесионалне школе темељ националног и културног напретка Срба у покрајинама, управа је систематски отежавала и ометала њихов рад, а учитеље прогонила често их оптужујући за противдржавну пропаганду.[28] У намјери да строго контролише учитељски кадар влада је донијела уредбу да су свештеници, који су у Босни и Херцеговини жељели вршити духовну службу или се запослити као учитељи, морали бити припадници ових земаља, односно аустријски или угарски држављани. Свештеници из иностранства су се могли пустити на духовничке или свјетовне функције у Босни и Херцеговини само на приједлог владе у Сарајеву и са дозволом Заједничког министарства финансија.[29]

---

20 Веселиновић 1908, 63−66.
21 Руварац 1921, 222−230.
22 *Србске новине*, бр. 17, 13. фебруар 1851; Веселиновић 1908, 66.
23 *Српски дневник*, бр. 8, 27. јануар 1857.
24 *Светосавска светковина у Баняалучкои Богословіи*, Нови Сад 1867; *Политика*, бр. 10.744, 23−26. април 1938.
25 Папић 1978, 43.
26 *Школски вјесник*, год. I, бр. 2, 1894, 52.
27 Папић 1972, 7.
28 Матић 2008, 76−77.
29 *Zbornik zakona i naredaba za Bosnu i Hecegovinu–godina 1885*, Sarajevo 1885, 118−120.

Упркос напорима државе, школска мрежа у Босни и Херцеговини развијала се споро. За подизање школских зграда влада је од 1879. до 1906. године потрошила 1.802.000 круна, док је за изградњу казнених завода само до 1891. године издвојено 1.600.000 круна.[30] У току Калајеве управе за издржавање основних школа утрошено је укупно 5.568.891 круна, а само у буџету за 1903. годину планирана средства за потребе босанскохерцеговачке војске износила су 5.265.110 круна.[31] Рачунајући према попису становништва из 1895. године једна народна основна школа је долазила на 4.455 становника.[32] Број основних школа у покрајинама, у односу на број становника и површину земље, био је знатно мањи поредећи га са земљама из окружења (у Србији је једна основна школа долазила на 2.264 становника).[33] Буџет за основне школе 1906. године износио је 1.208.219 круна, док је за потребе жандармерије исте године предвиђено готово три пута више новца – 3.753.189 круна.[34] Од укупног броја становника, неписмених је 1910. године у Босни и Херцеговини било чак 87.84 одсто.[35]

Образовање младих током аустроугарског периода престало је да буде један од главних задатака цркве, као што је био случај у ранијем османском времену. Српским конфесионалним школама управљао је снажан трговачки сталеж, свјестан да просто изучавање псалтира и часловца није у складу са потребама новог доба. Међу православним свештенством постојала је јака свијест о потреби школовања што већег броја младих, као здравог темеља боље будућности Срба. Црквена штампа је истицала српску народну школу као главни расадник народне просвјете те да од ње зависи опстанак и развитак сваког, па и српског народа. У школи је лежала снага и моћ „јача и од најјачих топова“. Наглашавано је како је код Срба народни живот традиционално чврсто везан уз православну цркву те стога српска народна школа у будућности мора остати вјероисповједна школа, јер само од такве школе може бити опште користи. Међутим, није било довољно тек признати важност српској школи, од народа се тражило да их што свестраније и у свакој прилици помаже.

Судећи према тексту објављеном у *Босанској вили* 1890. године, Срби из Босне и Херцеговине још нису у потпуности схватили значај школе, јер је већина становништва према њој била равнодушна. Критикована је немарност појединих црквено-школских општина јер нису градиле школске зграде и родитеља који нису слали дјецу у школу. „Многе српско-православне општине мисле да су своју дужност учиниле ако подигну цркву, а према српској школи сасвијем су равнодушне, (...). Али за очување вјере и народности данас су велика сила школе у народносном духу, с тога их треба на све стране подизати и о њима се више старати, јер дјеца не могу остати неваспитана, а не могу се учити у пољу, већ само у лијепим зградама и српским школама“, наводи се у тексту. Зворнички свештеник Драгомир Остојић је као главне проблеме српских школа у земљи, осим материјалне оскудице, сматрао учестало премјештање учитеља из једне у другу школу и нередовно похађање наставе од стране ученика.[36] Примјетно је да су у оним мјестима у којима су постојале конфесионалне и државне (комуналне) школе, дјеца и родитељи радије за образовање бирали српске школе.[37] Српске основне школе биле су

30 Богићевић 1975, 244.
31 Islamović 2008, 34.
32 *Izvještaj o upravi Bosne i Hercegovine za 1906*, Zagreb 1906, 137.
33 Islamović 2008, 35.
34 *Izvještaj o upravi Bosne i Hercegovine za 1906*, Zagreb 1906, 144, 218.
35 Богићевић 1975, 300.
36 *Босанско-херцеговачки источник*, год. IV, бр. 6, 1890, 235−238.
37 У Љубушком котару се налазило 12 комуналних школа које су похађала само четири ђака српске националности, док је једну српску школу похађало 23 српских ученика. У котару Столац

заслужне за вјерско и национално васпитање младих, јер се у њима обраћала нарочита пажња на вјерску науку, српски језик и историју српског народа. Штампа је позивала српске свештенике да свако у свом родном крају помогне при оснивању читаоница, јер „кад се народу омили књига, омилиће му се и сваки напредак. Оснивајући читаонице, створили би од наше омладине вриједне и дичне карактере, (...) грађане који би били од користи и народу и држави“.[38]

Оснивање „Друштва Светог Саве“ у вези је са широком националном акцијом Србије у Старој Србији и Македонији. На челу друштва налазио се Главни одбор са сједиштем у Београду. У члану бр. 1. правила друштва наводи се како је друштво основано са задатком да „шири просвету и негује национално осећање и врлине у српском народу“. Тај задатак ће вршити путем издавачке дјелатности, подизања и помагања школа и новчаном помоћу.[39] Имајући у виду да је Србија 1881. године са Аустроугарском потписала „Тајну конвенцију“, којом се између осталог одрекла сваке националне пропаганде у Босни и Херцеговини, друштво је развило скромну акцију на том простору. „Друштво Светог Саве“ је 1887. године покренуло први број часописа *Брасство*. Уредништво часописа је ставило себи у задатак да објављује чланке у којима су се описивале области које је насељавао српски народ, важни историјски догађаји, биографије знаменитих Срба, али и текстови патриотског, моралног и поучног карактера. *Брасство* је велику пажњу посвећивало историјским догађајима у Босни и Херцеговини, опису појединих географских области те објављивању народних пјесама, приповјетки и умотворина.[40] Позив „Друштва Св. Саве“ српским писцима да буду активни у припреми часописа био је објављен и у српској штампи у Босни и Херцеговини. Редакција је напоменула да аутори чланака имају на уму патриотски задатак који је друштво ставило пред себе, тј. „да шири просвјету и његује национално осећање и врлине у српском народу“.[41] Међу утемељивачима „Друштва Св. Саве“, осим неколицине трговаца, учитеља и љекара из Босне и Херцеговине, налазило се више истакнутих православних свештеника: Вид Ковачевић, Душан Кецмановић, Милутин Ескић, Мирко Мацура, Душан Мачкић, Ђорђе Будимир и митрополит Ђорђе Николајевић.[42] Почетком 1888. године Главни одбор друштва је код уредништва листа *Учитељ* у пола цијене претплатило друштво на 26 примјерака овог листа за учитеље у неослобођеним крајевима. Међу њима се налазе имена неких српских свештеника-учитеља из Босне и Херцеговине: Саве Пјешћића из Дервенте, Петра Мирковића из Бихаћа, Ђорђа Раце из Вишеграда, Атанасија Трифковића из Власенице, Николе Адамовића из Бугојна, Милоша Зеца из Горажда, Стевана Делића из Требиња и Јована Ковачевића из Мостара.[43] Аустроугарска управа је са великим подозрењем гледала на рад овог друштва, па је 1892. године упозорила све котарске испоставе да је босанским становницима, без обзира на

комуналну основну школу је похађао један Србин, док су истовремено у српску народну школу ишла 84 ученика. Фочанску државну школу је похађало 21 српско дијете, а српску-конфесионалну школу у том мјесту 85 ученика. У Требињу се у комуналној школи налазио 71 ученик српске националности, док је наставу у српској школи похађало 193 дјеце; *Шематизам српске православне епархије Захумско-херцеговачке за годину 1912*, Сарајево 1912, 9–36. У 15 мјеста Бањолучко-бихаћке епархије у којима су упоредо радиле конфесионалне и државне школе, српске је с почетка XX вијека похађало 1.434, а државне упола мање ученика; Kraljačić 1987, 185.

38 *Босанско-херцеговачки источник*, год. VIII, бр. 8, 1894, 305.

39 Војводић 1999, 7–8, 17.

40 Као сарадници часописа из Босне и Херцеговине јављали су се: Владимир Ћоровић, Миленко Филиповић, Васо Глушац, Осман Нури Хаџић, Васо Чубриловић, Светозар Ћоровић и многи други.

41 *Источник*, год. XIX, бр. 6, 1905, 186.

42 *Споменица Друштва Светога Саве (1886–1936)*, Београд 1936, 219–221, 222–223.

43 Исто, 387.

вјероисповјест, најстроже забрањено постати члановима „Друштва Св. Саве“ у Београду.[44]

Традиционалне светосавске школске приредбе представљале су важан чинилац у развоју школства међу Србима те очувању националне свијести и родољубља. „Светосавска бесједа поста насљедницом збора и сијела, па сад треба својски да је пригрлимо и да се заузмемо, те да се на свима странама приређује гдје год има Срба. Тиме ћемо постићи да српски дух неће клонути, јер ће се држати разни поучни говори, који ће будити српску свијест, храбриће нас да у сваком племенитом, корисном, а тешком подузећу не малакшемо, него да смјело напријес ступамо“, појашњава се у једном чланку из 1886. године значај Светосавских прослава.[45] Представљале су снажан израз националне самобитности, али уједно и свечану манифестацију српства, православља и повремено презира према Аустроугарској.[46] „Нема Србина, које не зна ништа о том светитељу! Та и оно мало дјетенце, што још ни у школу није пошло, знаде вам за то име и оно га цијени и поштује. То је дан, што неизмјерном снагом утиче на сваког Србина, подсјећа га на његову славну прошлост, одушевљава га у сваком племенитом подузећу, подиже га у неки особити занос и улијева наду у бољу српску будућност“, наводи се у извјештају са Светосавске прославе у Мостару из 1890. године.[47] Српска штампа је истицала заслуге Светог Саве за културно јединство српског народа: „Пет стољећа иза несретне погибије косовске – народ српски је још вазда у културној заједници и та културна веза је још увијек силна и снажна, да одоли нападају и да не да, да народ клоне, падне и да га нестане“.[48]

Организатори, најчешће српске конфесионалне школе или црквено-школске општине, настојали су Светосавским прославама дати што свечанији изглед, па су вијенијим гостима и учесницима на вријеме упућивали посебне позивнице из којих сазнајемо мноштво детаља о програму ових светковина. Свечаности су најчешће имале три дијела: извођење Светосавске хиимне (*Ускликнимо с љубављу*) и пригодне бесједе од стране угледнијих чланова српске заједнице; позоришни комад и на концу српске народне игре и гусларски наступ. По правилу, извођени су комади најугледнијих српских књижевника, попут Алексе Шантића, Ђуре Јакшића и Змај Јове Јовановића. Светосавске свечаности махом су одржаване у просторијама српских школа или угледнијим хотелима, односно простору који је могао примити већи број званица и гостију. Неизоставно је било прикупљање добровољних прилога у корист сиромашних ђака и за оправку старих или подизање нових школских и црквених зграда. У штампи су потом уобичајено објављивани спискови приложника са прецизним износом дарованог новца и јавне захвале онима који су подржали хуманитарне акције. Музичку пратњу приликом Светосавских светковина давали су чланови локалних српских пјевачких друштава. Локална црквено-школска општина именовала је посебан одбор састављен од најугледнијих чланова који је имао задатак да набави новац и организује Светосавску прославу. Богатије црквено-шлолске општине по правилу су трошиле више новца и организовале свечаније приредбе.[49] Ипак, и оне мање и сиромашније средине настојале су, колико су им могућности дозвољавале, достојанствено обиљежити велики празник, са богатим програмом у којем су доминирали наступи ученика и обавезним прикупљањем добровољних прилога.[50] Тако у једном

44 АБиХ, Земаљска влада, през. бр. 521, 7. VI 1892.
45 *Босанска вила*, год. II, бр. 2, 1886, 27.
46 Сацак 2010, 52.
47 *Босанска вила*, год. V, бр. 3, 1890, 45.
48 *Српска ријеч*, бр. 7, 13/26. јануар 1906.
49 АСАНУ, Историјска збирка, бр. 14.714/1−45.
50 *Босанскохерцеговачки источник*, год. VII, св. 4−5, 1893, 192−194.

занимљивом допису из Чајнича читамо како је ово мало и забачено мјесто годинама „спавало“, док се српски народ „по угледним и свјесним мјестима поносне Босне и Херцеговине давна већ пробудио од петстољетне чаме у мраку и незнању“. Као разлог зашто се у Чајничу тек од 1890. године приређују Светосавске прославе наводи се касно оснивање српске конфесионалне школе и недостатак квалитетних учитеља.[51] Светосавске свечаности одржаване су и у српским школама при појединим православним манастирима.[52] Вјерски и етнички састав становништва поједине средине није био пресудан у вези одржавања Светосавских прослава, тачније, организоване су и у варошима у којима су Срби чинили мањину. На лијепом гласу биле су Светосавске свечаности из Тешња које је посјећивао народ из Добоја, Маглаја и Прњавора.[53]

У јутарњим часовима у цркви је најприје служена литургија, а потом би у пратњи народа омладина са српским заставама кретала ка школи која би за ову прилику била посебно уређена. Обично би на почетку школске прославе у поздравном говору неко од локалних свештеника или учитеља бесједио о значају Светог Саве и уопште школе и образовања за српски народ. Бесједа је почињала свечаним извођењем Светосавске химне. Истицано је како је прошло вријеме када је српски народ са мачем у руци бранио своју свету вјеру, а наступило доба када се Српство морало чувати с пером у руци.[54] Централно мјесто у прослави имала су школска дјеца која су пјевала, глумила и рецитовала. Потом је слиједио наступ гуслара обучених у српске народне ношње и увијек топло поздрављених од окупљеног народа. „У Србина пјесма а без гусала скоро се не може ни замислити. Гуслар уз гусле гудио је по зборовима и сјелима, опјевао је наше јунаке, војводе, краљеве и цареве; увјенчао их вијенцима славе, (...). Гуслар је разнио српско име на далеко, сачувао нам је наше неоцијењено благо народне пјесме и гусле с којима се данас Србин поноси и дичи“, писао је учитељ Стево Калуђерчић.[55] „Али најдивнији призор бијаше, кад се оно диже завјеса, а указа се српски гуслар – Перо Пузић – гологлав; прекрстио ноге, у лијевој му руци гусле а у десној танено гудало; а око њега полегло 5-6 момака и неколике дјевојчице као анђелчићи. Па тек кад је дигао својим јуначким гласом пјевати, не вјерујем, да је било Србина, а да му срце није брже и силније куцати стало“, наводи се у извјештају из Босанског Петровца из 1896. године.[56] Слично усхићење поводом наступа гуслара видимо у извјештају из Брчког из 1890. године: „Кад се гусле чуше, рекао бих да је нека натприродна моћ завладала у души сваког Србина, јер овлада свуда највећа тишина. У тим заносним тренуцима сјећа се сваки многих, веселих и тужних успомена уз прошлости српске, јер гусле су живи свједок свега оног, што је некад било. Оне су тијесно скопчане са историјом српског народа, те с тога и слушамо најрадије из уста гусларевих веселе и тужне дане минуле прошлости наше“.[57] Важан дио Светосавске прославе заузимало је извођење неке пригодне позоришне представе, најчешће са историјском тематиком.[58] Занимљиво да је у неким срединама извођен

51 *Босанска вила*, год. V, бр. 6, 1890, 93.
52 *Босанскохерцеговачки источник*, год. VII, св. 1−2, 1893, 61.
53 *Школски лист*, год. XXII, бр. 2, 15. фебруар 1890, 33−34.
54 *Босанско-херцеговачки источник*, год. V, бр. 4. и 5, 1892, 197.
55 *Босанска вила*, год. II, бр. 2, 1886, 26.
56 *Босанскохерцеговачки источник*, год. X, св. 1−2, 1896, 55.
57 *Босанска вила*, год. V, бр. 3, 1890, 46.
58 Илустрације ради, сачуван је програм Светосавске прославе одржане у Пурачићу код Тузле 1914. године, који је претходно одобрио Котарски уред у Тузли: 1. Ускликнимо−духовна пјесма, 2. Отац−В. Илић, деклмација, 3. Богови силни−С. Каћански, пјевање, 4. Пећина на руднику−В. Илић, декламација, 5. Зора–марш, А. М. Дојл, свирање, 6. Косовска апотеоза–Б. Нушић, 7. Кир Јања−шаљива игра у три чина−Ј. Ст. Поповић; АСПЕЗТ, Српска православна црквено-школска

Кочићев *Лазавац пред судом*.[59] У вечерњим часовима у порти цркве играло се коло, најчешће до касно у ноћ.[60]

Током приређивања прослава посебно се водило рачуна да све протекне у најбољем реду и без инцидената, како аустроугарске власти не би имале разлога да интервенишу или праве сметње приликом наредних светковина. Светосавске прославе су кориштене и као згодна прилика за прикупљање добровољних прилога за опремање српске школе или локалне књижнице. Један дио новца издвајао се за помоћ сиромашним ученицима приликом набавке књига и одјеће.[61] Тако је, примјера ради, на Светосавској забави у Приједору 1891. године забиљежено око 450 приложника од којих је сакупљено 870 форинти, што је било довољно новца за полугодишње плате троје приједорских учитеља и једног хоровођу.[62] Исте године је у варошици Љубињу, приликом друге по реду Светосавске свечаности, 187 дародаваца прикупило 450 форинти.[63] У Мостару је 1890. године чак 343 приложника даровало 2.348 форинти. Организатори свечаности љубазно су се захвалили родољубивим приложницима: „Бог вам приношене жртве на корист српско-православне сиромашне школске ђеце обилато наградио, и убудуће потпомагали не само српску школу већ и друге корисне и племените установе, које би мило нам Српство водиле срећи и напретку“.[64] Српска штампа је много пажње посвећивала дародавцима редовно објављујући њихова имена и суму новца коју су поклонили. Извјештај са Светосавске прославе из Сарајева 1892. године указује да су се осим српских свештеника, учитеља и трговаца, међу дародавцима налазили представници аустроугарске администрације (барон Јохан Апел, барон Хуго Кучера и други), али и поједини мусламани и Јевреји.[65] Међу приложницима често налазимо имена угледних српских трговаца из Трста.[66]

Круна сваке прославе била је Светосавска бесједа, која је обично препуштана угледним јавним радницима или књижевницима из средине у којој се свечаност организовала. Тако је у Мостару ова част често припадала пјеснику Алекси Шантићу, а у Сарајеву управнику српских школа Стеви Калуђерчићу. У свакој бесједи, на првом мјесту, истицане су историјске заслуге Светог Саве за утемељење самосталне српске цркве и развој школства, рад на подизању православних цркава и манастира те његове дипломатске вјештине. Уобичајено је позивано на српску слогу и солдарност, посебно тамо гдје је заједничким радом или одрицањем требало постићи неки општи циљ у корист школе и цркве: „Оне новце што ћемо на општу корист дати ви бисте их опет и без тога потрошили без икакве хасне; али давајући их на општу цјељ опет ћете их себи дати, и покрај тога имаћете награду од Бога, а од свијета славу и пофалу“, наводи се у бесједи владике зворничко-тузланског Дионисија одржане у Брчком 1891. године.[67]

Српска заједница је позивана да се максимално ангажује на подизању нових школа и просвјећивању народа: „Прошло је оно вријеме, кад су наши стари са мачем у руци бранили свету вјеру и народност српску; а настало је вријеме, кад се ми морамо да

општина Пурачић, 1914, кутија 24, досије 115, предмет 11.

59 *Народ*, бр. 367, 29. јануар/11. фебруар 1914.

60 *Босанска вила*, год. V, бр. 3, 1890, 46–47; Исто, год. V, бр. 5, 1890, 77–78; Исто, год. V, бр. 6, 1890, 93–94.

61 Исто, год. V, бр. 2, 1890, 31.

62 Сацак 2010, 43.

63 *Босанска вила*, год. VI, бр. 9–10, 1891, 158.

64 *Босанска вила*, год. V, бр. 6, 1890, 96.

65 Исто, год. VII, бр. 9, 1892, 144.

66 Исто, год. V, бр. 10, 1890, 161.

67 *Босанскохерцеговачки источник*, год. V, св. 1–2, 1891, 6–9.

боримо против наших душмана са пером у руци“.[68] „Пушка и сабља данас нам не треба, на то новце не морамо трошити, већ на српску књигу и науку, ако нас књига не одржи и не очува нам српско име, вјеру православну и српски језик – пушка и топ неће – јер смо слаби према другима да се боримо. Угледајте се на наше старе, чујте колико су они жртвовали за српску школу па им се ево и данас имена њихова са поштовањем спомињу“.[69] „Школа је темељни камен људству у сваком погледу, што хоћеш племенитога у школи је. Школа је извор свима гранама рада – културе људске; школа је мати, која својим упутством и знањем у срца наше дјеце улијева оно, да би служили и Српству и човјечанству на корист“, рекао је парох факовићки Теодосије Поповић на Светосавској бесједи 1892. године у Сребреници, закључивши: „Сви народи школу љубе и од ње се уче па науче, па зато и ми Срби наглимо да напредујемо, јер брза ријека поред нас тече па да не би ни вазда и опет остали на бријегу несреће, мрака и незнања, те да нас потомци наши не куну и мртгве у гробовима, (...). Чувајте своју вјеру, језик и народност, та три најдража аманета наших прађедова, љубите школу, учите се у њој и ви и ваши млађи, синови и кћери“.[70] Приликом прве Светосавске бесједе у Мостару, одржане 1887. године, Игњат Гатало је позвао присутне да не забораве на свету дужност „да добровољним прилозима потпомогнемо сиротну нашу српску школску дјецу, која ће нам, уздам се, ваљати и стоструки зајам вратити. Зато, поштовани родољуби, које Вас је Бог имањем обдарио, помозите сироту српску дјецу, те ћете себи још за живота начинити кућу бесмртности“.[71] „Нигдје у Српству нијесу тако важне и значајне Светосавске бесједе као у Босни и Херцеговини. Осим моралне користи за српски народ и српске школе, донесу оне и материјалне користи, особито за мање српске школе. Има их доста, које се издржавају само прилозима са Светосавских бесједа“, упозоравала је штампа.[72]

Светосавске бесједе биле су прилика да се народ уједно позове на лојалност монархији и аустроугарским властима: „Гајите у срцу свом пламену љубав, оданост и послушност према Његовом ц. и кр. Величанству Цару и Краљу нашем Францу Јосифу првом, као и према његовим властима, међу којима прво мјесто заузима Висока Земаљска влада наша, која се родитељски заузима о нашем напретку; имајте дакле на уму, да је царска власт на земљи представништво Божије власти“.[73] Истицана је и државна брига о школама и просвјети уопште: „Ето вам живе свједоџбе тога старања њиховога о нама, тијех горостаснијех зграда и богатих намјештаја њихових, а све ради ваше ђачке угодности. Зато кликните из благодарног срца свог: да живи Њ. Величанство, наш премислостиви цар и краљ и господар Франц Јосиф I. Да живи преузвишени г. министар пл. Калај!“[74]

Родитељи су упозаравани да дјецу васпитавају у духу побожности и поштовања православља и црквених закона. „Не вриједи прикупљати блага и богатства, а не старати се, да се дјеци духовног блага, побожности и врлине у аманет остави. Богатство је с правдом стечено лијепа ствар, али је још љепше васпитање у духу вјере и цркве православне. Оно је више средство за живот, а ово је накит, који краси и уздиже човјека, као створење морално“, наводи се у једној бесједи из 1888. године.[75] Приликом четврте

68 Исто, год. V, св. 4−5, 1891, 197.
69 Исто, год. IV, св. 1, 1890, 41−42.
70 Исто, год. VI, св. 12, 1892, 571−572.
71 *Босанска вила*, год. II, бр. 3, 1887, 47.
72 Исто, год. XVII, бр. 3, 1901, 59.
73 *Босанскохерцеговачки источник*, год. IV, св. 2, 1890, 88.
74 Исто, год. VII, св. 1−2, 1893, 42.
75 *Дабробосански источник*, год. II, бр. 11−12, 1888, 175.

по реду Светосавске прославе у Градачцу 1891. године, протојереј Васо Поповић позвао је присутне да поштују своје великане, јер народ који не умије поштовати заслужне великане „није достојан ни да их има“, а народ који се сјећа „својих великих и славних људи, својих добротвора, својих јуначких предака“, није изгубљен, „тај је народ свјестан себе и свога имена“. Поповић је закључио да сваки поштени Србин своје светиње треба да чува и брани, а туђе поштује и не вријеђа, „јер туђе нападати и вријеђати није поштено, ни човјечански, а стојати на бранику својих човјечанских права и народних светиња, то је јуначки, то је српски“.[76]

Крајем XIX вијека обиљежавање Светог Саве је попримило масовне размјере. Према писању *Источника* 1891. године одржане су 23 Светосавске приредбе са бесједом, махом у корист локалних школских фондова или сиромашних ђака.[77] *Босанска вила* је 1899. године објавила вијест о 36 прослава у многим мјестима широм земље.[78] Годину дана касније, исти лист са поносом истиче како „знамените српске забаве о Св. Сави“ све више продиру чак и у села, гдје год има српских школа: „По томе се види колико вриједи српска школа као главни и најтврђи ослонац и будилник српске свијести у овијем земљама“.[79] Светосавске прославе су биле посебно свечане и окупљале су велики број званица у Богословији у Рељеву. По завршетку црквеног обреда, којем су масовно присуствовали сељаци из Рељева и околине, а често је неком од богослова препуштана част да одржи пригодну бесједу.[80]

Увиђајући значај Светосавских прослава митрополит Георгије Николајевић је 1888. године упутио свештенству и црквено-школским општинама упутства како треба организовати и прославити овај празник.[81] Митрополит Серафим Перовић је важност Светосавских свечаности видио најприје у чувању и јачању српске националне свијести. „Јер се том успоменом одржао наш српски народ и што год се више буде развијала, што год боље буде јачала та света успомена у срцу Србина и Српкиње, тим ће се већма разгоријевати све то жешћа и жешћа љубав према православној вјери, према српској народности, према својој школи и књизи, тим дојиљама Српства, тим аманетима Св. Саве“, наводи се у једној окружници митрополита Перовића.[82] Српски учитељ и један од оснивача часописа *Босанска вила* Стево Калуђерчић, заузимао се да српски народ што јаче „пригрли“ Светосавску прославу, као неку врсту наслиједнице народног збора и сијела: „Тиме ћемо постићи, да српски дух неће клонути, јер ће се држати разни поучни говори, који ће будити српску свијест – храбриће нас, да у сваком племенитом, корисном, а тешком подузећу не малакшемо, него да смјело напријед ступамо. Овим начином кроз неколико година Св. Сава славиће се у цијелом Српству као слава, не само школска, него и цијелог народа“.[83] Калуђерчић додаје како су овакве светковине биле добра прилика да се прикупе добровољни прилози за подизање нових српских школа и српске просвјете уопште: „Народу који нема својих школа, нема никакове ни будућности, и само гдје су ваљане

76 *Босанскохерцеговачки источник*, год. V, св. 3, 1891, 85−87.

77 Ради се о сљедећим мјестима: Прњавор, Крупа, Доњи Вакуф, Тешањ, Коњиц, Дервента, Модрича, Мостар, Фоча, Вишеград, Чајниче, Бихаћ, Ливно, Босанска Градишка, Босански Нови, Варцар Вакуф, Чађавица, Зворник, Градачац, Бијељина, Високо, Бања Лука и Брчко; Исто, год. V, св. 1−2, 1891, 70.

78 *Босанска вила*, год. XIV, бр. 2, 1899, 32.

79 Исто, год. XV, бр. 2, 1900, 32.

80 *Источник*, бр. 1−2, 31. јануар 1900, 24; Исто, бр. 1, 31. јануар 1905, 27; Исто, бр. 1, 31. јануар 1906, 16.

81 Руварац 1898, 112.

82 *Босанско-херцеговачки источник*, год. IV, бр. 2, 1890, 51−54.

83 *Босанска вила*, год. II, бр. 2, 1886, 27.

народне школе, онде је и држава ваљана и снажна, данас није снага у мачу него у перу, јер памет царује а снага кладе ваља“.[84] У штампи је истицан значај прослава, а сви грађани су без изузетка позивани да се помогну око њихове организације: „Сви Срби у Босни треба да се заузму око Светосавске бесједе, тиме ће се српски дух све више и више будити. Српство ће у једном правцу радити, ујединићемо се душевно, а нашем просветитељу и учитељу Сави подићи ћемо вјечни споменик, који ће трајати докле год је Србина“.[85]

Земаљска влада је са великим неповјерењем гледала на одржавање Светосавских бесједа налазећи у њима повремене знакове „великосрпске пропаганде“. Обзиром да је традиција Светосавских прослава у српским школама утемељена још средином XIX вијека, власти се нису усуђивале да је прекину, јер би изазвале велико незадовољство Срба. Ипак, проводила се строга цензура програма Светосавских бесједа и других сличних националних приредби.[86] Француски публицста и историчар Андре Бар сматрао је Светосавске приредбе моћним средством у васпитању народа и очувању народне свијести, због чега су власти према њима заузимале негативан став. Срби су, према његовом мишљењу, представљали највећу опасност по аустроугаску управу, најприје због своје вјере, а затим, због свога националног духа, који је био прожет тежњом за независносшћу.[87]

Обзиром да се програм за овакву врсту свечаности унапријед морао пријавити властима, цензори су често брисали оне дијелове програма у којима се величало српско име, национална историја, традиција и сл. Српска православна црквено-школска општина у Модричи организовала је 1886. године прву Светосавску забаву. Сваке наредне године притисак власти бивао је све већи, па је тако 17. јануара 1888. године Котарски уред у Градачцу обавјестио општину да им враћа распоред Светосавске забаве заказане за 26. јануар те године и од црквено-школског одбора захтјева да свих 17 тачака програма прецизно назначи у распореду и поново поднесе властима на одобрење.[88] У једном извјештају из 1893. године влада је нагласила да су Срби уобичајили да на Светосавским прославама дају позоришне комаде који дјелују пропагандистички, па је такве комаде требало забранити.[89] Упркос томе, српски народ у Босни и Херцеговини исказивао је велику отпорност и жилавост у одбрани властитих националних институција, па тако и српских конфесионалних школа и Светосавских свечаности, као важног елемента националне посебности.

Необјављени извори

Архив Босне и Херцеговине (АБиХ), Сарајево, Земаљска влада.

Архив Српске академије наука и уметности (АСАНУ), Београд, Историјска збирка.

Архив Републике Српске (АРС), Добој, Српска православна црквено-школска општина 1883−1910.

Архив Српске православне епархије Зворничко-тузланске (АСПЕЗТ), Бијељина, Српска православна црквено-школска општина Пурачић.

84 Исто, год. II, бр. 2, 1886, 27.
85 Исто, год. II, бр. 2, 1886, 28.
86 АБиХ, ЗВ, през. бр. 666, 10. V 1892.
87 Бар 1906, 36−37.
88 АРС, Добој, Српска православна црквено-школска општина 1883−1910. Допис од 17. I 1888.
89 АБиХ, ЗВ, през. бр. 1.303, 4. I 1893.

Штампа

Босанска вила, 1886, 1887, 1890, 1891, 1892, 1899, 1900, 1901.
Босанско-херцеговачки источник, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1896.
Дабробосански источник, 1888.
Источник, 1900, 1905, 1906.
Народ, 1914.
Српска ријеч, 1906.
Србске новине, 1851.
Србски дневник, 1853, 1857.
Школски вјесник, 1894.
Школски лист, 1890.

Објављени извори

Војводић, Михаило (1999): *Друштво Светог Саве (документи 1886−1891)*. Београд: Архив Србије-Друштво Св. Саве.

Zbornik zakona i naredaba za Bosnu i Hecegovinu–godina 1885. Sarajevo: Zemaljska vlada za Bosnu i Hercegovinu−Zemaljska tiskara.

Izvještaj o upravi Bosne i Hercegovine za 1906, Zagreb: C. i Kr. Zajedničko ministarstvo financija.

Шематизам српске православне епархије Захумско-херцеговачке за годину 1912. Мостар: Штампарија Ристе Ј. Савића.

Литература

Бар, Андре (1906): *Босна и Херцеговина, аустријска управа од 1878. до 1903. године*. Београд: Војска.

Благојевић, Гордана (2019): „Савиндан као симбол националног и религијског идентитета Срба у дијаспори“. *Црквене студије*, 16, 271−283.

Богићевић, Војислав (1975): *Писменост у Босни и Херцеговини*. Сарајево: Веселин Маслеша.

Бодрожић, Ђуро (2012): „Српски национални идентитет: извори и основи“. *Национални интерес*, год. VIII, vol. 13, бр. 1, 111−129.

Бранковић, Бошко (2020): „Култ Светог Саве и очување идентитета Срба у Босни након обнове Пећке Патријаршије“. *Осам вијекова аутокефалности и један вијек од уједињења Српске православне цркве*, Бања Лука, 61−73.

Веселиновић, Милојко (1908): „Свети Сава, школски патрон у Срба“. *Браство*, XII−XIII, 21−133.

Гиљфердинг, Александар (1996): *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*. Београд: Службени лист СРЈ.

Дурковић-Јакшић, Љубомир (2011): „О почецима светосавске прославе у школи“. *Светосавски зборник*, 1, 21−26.

Zirojević, Olga (2014): „Sveti Sava i naši muslimani”. *Republika*, XXVI, 566−567, 22.

Islamović, Elvira (2008): *Školstvo i obrazovanje na području okruga Bihać za vrijeme austrougarske uprave*. Bihać: BZK Preporod.

Јовић, Павле (2016): „Св. Сава као покровитељ српских школа у 19. веку“. *Српска теологија данас*, Београд: Православни Богословски Факултет, 85−88.

Kraljačić, Tomislav (1987): *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882−1903*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Матић, Никола (2008): *Српске православне школе у БиХ под аустроугарском управом*, Београд: К. Матић-Графиком-уно.

Медаковић, Дејан (2016): „Идеја државности код Срба у XVI, XVII, XVIII и првој половини XIX века“. *Catena Mundi*, III, *О националном идентитету Срба*, Београд: Catena Mundi, 533−545.

Папић, Митар (1978): *Историја српских школа у Босни и Херцеговини*. Сарајево: Веселин Маслеша.

Папић, Митар (1972): *Школство у Босни и Херцеговини за вријеме аустроугарске окупације (1878−1918).* Сарајево: Веселин Маслеша.

Поткоњак, Никола (2001): *Расто Немањић−Свети Сава*, Београд: Учитељски факултет.

Руварац, Димитрије (1898): *Животопис Ђорђа Николајевића митрополита Дабро-босанског*. Земун: Штампарија Јове Карамата.

Руварац, Димитрије (1921): „Рецимо још коју о Светосавској песми“. *Браство*, XVI, 222−230.

Сајак, Младенко (2010): *Преглед српске књижевности у Босни и Херцеговини у 19. вијеку*. Бања Лука: Артпринт.

Светосавска светковина у Баняалучкои Богословіи (1867). Нови Сад: Платонова књигопечатния.

Споменица Друштва Светога Саве 1886−1936. године (1936). Београд: Друштво Св. Саве.

Танеска, Љиљана (1998): „Свети Сава у српским школама“. *Свети Сава у српским школама*, Београд: Педагошки музеј, 5−20.

Филиповић, Миленко (2008): „Свети Сава у култу и предању у Сјевероисточној Босни“. *Братство*, 12, 253−261.

Ћоровић, Владимир (1996): „Култ Светог Саве“. *Браство. Избор радова објављених од 1887. до 1941. године*, Београд: Друштво Св. Саве, 419−434.

Borivoje Milošević

SAINT SAVA CELEBRATIONS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA UNDER AUSTRO-HUNGARIAN ADMINISTRATION

We can follow the organization of the Saint Sava celebrations with a suitable cultural and artistic program in Bosnia and Herzegovina from the middle of the 19th century. After the Austro-Hungarian occupation of the provinces, St. Sava's celebrations became more massive with special care being taken to ensure that the program passed in the best possible order, not to provoke reactions from the political authorities. The organizers of the ceremonies were most often Serbian church-school municipalities or schools. Saint Sava's celebrations also had their humanitarian, charitable character, they were used to raise funds for the benefit of school funds and poor students.

The local church-school municipality appointed a special board composed of the most distinguished members, which had the task of procuring money and organizing the Saint Sava celebrations. Richer church-school municipalities spent more money and organized more solemn events. Participation in the celebration itself was considered a great honor, and the mass organization of celebrations, in the village or city, was considered a sign of strong national consciousness.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 481-493*
УДК 271.222(497.2)
94(487.2)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.31

Ivan Yovchev
Universität St. Kliment Ochridski, Theologische Fakultät, Sofia
e-mail: ivan_yovchev13@theo.uni-sofia.bg

ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DES BULGARISCHEN EXARCHEN IN MAZEDONIEN AUS SICHT DER BULGARISCHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG
(150 Jahre seit der Gründung des bulgarischen Exarchats)

Abstract: *In the years after the erasure of the Ohrid Archbishopric, in the hands of the Patriarchate of Constantinople was not only the church life, but also the cultural and educational life of the Bulgarian population in Macedonia. Greek influence spread most in the big cities, which were metropolitan centers, while in the villages and monasteries it failed to take root. Due to its proximity to Greek territory, southern Macedonia is easier to Greekize. In order to preserve the Bulgarian people's cultural and religious identity, the idea of the Bulgarians from Macedonia to establish an independent Bulgarian Orthodox Church, as a counterpoint to the experience of the Patriarchate of Constantinople for the Greekization of the Bulgarian population, was growing. After a long struggle against the Phanariot policy of the Ecumenical Patriarchate, in 1870 the Bulgarian church-national movement achieved its goal, establishing a Bulgarian church in the form of an Exarchate.*

Keywords: *Bulgarian Exarchate, Patriarchate of Constantinople, Macedonian region, the Bulgarian church-national movement.*

Ein äußerst trauriger Moment für die bulgarische Kirche ist die Schließung des jahrhundertealten eigentlich bulgarischen Erzbistums von Ohrid. Das Argument für eine derartige Einschätzung ist laut dem Patriarchat von Konstantinopel, dass alle Bischöfe und Christen der Diözese Ohrid schriftlich an die Hohe Pforte den Wunsch geäußert hätten, dem Patriarchat von Konstantinopel beizutreten Nur eine Bittschrift des Patriarchen von Konstantinopel und seiner Synode[1], aber kein Dokument der Hohen Pforte, bestätigt eine solche Aussage. Die Schließung des Erzbistums Ohrid brach jedoch nicht den Geist der Bulgaren in Mazedonien. Einige Jahrzehnte später begannen sie einen Kampf um die Wiederherstellung der Unabhängigkeit ihrer Kirche. Das Patriarchat von Konstantinopel seinerseits widersetzte sich ständig dem Wunsch der Bulgaren, lokale bulgarische Bischöfe zu wählen und die kirchenslawische Sprache in den Gottesdienst einzuführen.[2]

Ein Beispiel aus der Stadt Ohrid über den Beginn des Kampfes des bulgarischen Volkes gegen den griechischen Klerus verdeutlicht die Essenz dieses Phänomens. Einwohner der Stadt Prespa protestierten gegen Bischof Joseph, er war der zweite griechische Metropolit von Ohrid seit der Schließung des dortigen Erzbistums. Die Bevölkerung sandte eine Petition an die die osmanische Regierung und anschließend dorthin auch eine Delegation. Petition und Delegation berichteten über die Tyrannei des Metropoliten Joseph und ersuchten die Regierung um Hilfe,

1 Снегаров, 1995, 518-519.
2 Бакалов, 2011, 492.

um ihn zu ersetzen. Die Beschwerden scheinen erfolgreich gewesen zu sein, da Metropolit Joseph bald durch den griechischen Bischof Dionysius ersetzt wurde. Aber auch er wurde vom Volk nicht akzeptiert.

Dutzende ähnlicher Fälle sind aus verschiedenen Siedlungen in Mazedonien bekannt. Sie müssen nicht als Beweis für die Idee der Bulgaren aus Mazedonien zur Errichtung einer unabhängigen bulgarisch-orthodoxen Kirche als Kontrapunkt zur Hellenisierung der bulgarischen Bevölkerung durch das Patriarchat von Konstantinopel angeführt werden. So erreichte die bulgarische kirchennationale Bewegung nach einem langen Kampf gegen die Phanariot-Politik des Patriarchats von Konstantinopel 1870 ihr beabsichtigtes Ziel.

Am Freitag, 27. Februar 1870, unterzeichnete Sultan Abdul Aziz ein Dekret zur Errichtung einer unabhängigen bulgarischen Kirchenhierarchie in Form eines Exarchats, das vom Ökumenischen (griechischen) Patriarchat von Konstantinopel unabhängig ist. Am nächsten Tag, Samstag, 28. Februar, lud Großwesir Ali Pascha die Mitglieder der bilateralen bulgarisch-griechischen Kommission ein, um ihnen eine Kopie des Ferman zur Verfügung zu stellen. Die bulgarischen Vertreter Gavril Krastevich (der Ideologe der bulgarischen Kirchenfrage in dieser Zeit[3]) und Ivancho Hadjipenchovich brachten das wertvolle und lang erwartete Dokument sofort in den Ortaköy-Bezirk der Hauptstadt, wo sich die vorübergehende bulgarische Heilige Synode befindet, und übergaben es dort den Bischöfen.[4] Nach Angaben des Ferman war die erste Diözese des Exarchats in Mazedonien die Diözese Veles[5], und zwei Jahre später schlossen sich zwei weitere Diözesen an, Thessaloniki und Skopje[6], nachdem eine offizielle Umfrage ergab, dass mehr als zwei Drittel der christlichen Bevölkerung in diesen Diözesen Bulgaren sind.[7]

Mit der Verkündigung des lang erwarteten Dekrets des Sultans zur Errichtung des bulgarischen Exarchats erlaubte das Osmanische Reich schließlich die Errichtung einer unabhängigen bulgarischen Kirche[8], obwohl laut der Scharia die Anerkennung einer unabhängigen Kirche die Anerkennung des Volkes bedeutete, was in diesem Fall für das Osmanische Reich schädlich war. Dies machte sie, um sich der hellenistischen Politik des Patriarchats von Konstantinopel zu widersetzen, mit der versucht wurde, den vorosmanischen Status quo auf dem Balkan wiederherzustellen. Natürlich spielte die russische Diplomatie eine wichtige Rolle bei der Entscheidung zur Gründung des bulgarischen Exarchats, denn ohne das Eingreifen starker politischer Faktoren wäre dieses Problem lange Zeit ungelöst geblieben.[9]

Was das Patriarchat von Konstantinopel im Ferman störte, ist Artikel 10, der die geistige Zuständigkeit des bulgarischen Exarchats bestimmt und nur einen Teil der Diözesen angibt, in denen die bulgarische Bevölkerung vorherrscht: Ruse, Silistra, Preslav, Tarnovo,

---

3 Цанков, 1911, 297.

4 Бурмов,1902, 447.

5 *Vgl.* Artikel 10 des Ferman von Sultan Abdul Aziz über die Errichtung des bulgarischen Exarchats, https://bit.ly/3ixLBc7 [Stand: Januar 2021].

6 Zwei Jahrhunderte früher sagte Petar Masarechi (Petrus Massarechius) in einer seiner Studien (aus dem 17. Jahrhundert) über Skopje, dass es nur wenige Städte wie Konstantinopel gibt, die groß und schön sind. Die Stadt liegt zwei Tage von Thessaloniki entfernt und ist sehr reich. Die Mehrheit der Bevölkerung ist albanisch-muslimischer Nationalität, und neben Serben (Seruiani) und Juden gibt es auch Griechen. Es gibt nur 15 katholische Familien und sie haben einen eigenen Priester, aber sie können ihn nicht unterstützen, also bittet Masarechi die Gemeinde um eine jährliche Zuwendung von 20 Talern für ihn. Siehe Krunoslav Draganović, 1938, 29.

7 Ламуш, 1925, 4.

8 Кирил, (Патриарх Български), 1971, 59.

9 Вж. Икономов, Т. Протоколите на Цариградската конференция с Лондонския протокол (превод). Варна 1885.

Sofia, Vratsa, Lovech, Vidin, Nisch[10], Pirot, Kyustendil, Samokov, Veles, Varna (ohne die Stadt Varna und ohne fast zwanzig Dörfer entlang der Schwarzmeerküste nach Constanţa), Sliven Sandzak ohne die Städte Anhialo und Mesemvria (jetzt Pomorie und Nessebar), Gemeinde Sozopol ohne die Dörfer entlang der Küste und die Diözese Plovdiv ohne die Städte Plovdiv, Stanimaka (heute Asenovgrad), neun Dörfer und vier Klöster. Für die anderen Gebiete mit einer gemischten Bevölkerung (aus Thrakien und Mazedonien) war eine landesweite Umfrage geplant, und wenn zwei Drittel der orthodoxen Bevölkerung dies wünscht, konnte sie dem Exarchat beitreten. Dies verärgerte das Patriarchat von Konstantinopel am meisten.[11] Andererseits beraubte Artikel 10 des Sultan-Ferman das Patriarchat von Konstantinopel der umfangreichen und reichen bulgarischen Diözesen, so dass ihm nicht nur große finanzielle Einnahmen entzogen wurden, sondern auch der griechische Einfluss auf die bulgarische Volksgruppe begrenzt wurde. Dies führte zu ständigen Protesten des Patriarchats an die Hohe Pforte, um das Schisma der bulgarischen Kirche durchzusetzen. Ethnophiletismus wurde als Hauptargument für die Sanktionierung verwendet. Eine Anschuldigung, die von den anderen autokephalen Kirchen mehrdeutig akzeptiert wurde, weil nur ein Allorthodoxes Konzil bestätigen könnte, welche Meinung zu einem bestimmten Thema ketzerisch wäre und welche nicht und nicht wie in diesem Fall die lokale orthodoxe Kirche beträfe.[12] Obwohl sich das kanonisch-dogmatische Verhalten der bulgarischen Kirche im Laufe der Jahre nicht geändert hat, wurde das Schisma viel später abgeschafft, im Jahr 1945 aus politischen Gründen, was beweist, dass es wirklich kanonisch-dogmatisch unbegründet war.[13]

Die kirchliche Organisation in Mazedonien steht in direktem Zusammenhang mit der Entstehung und Gründung des bulgarischen Exarchats, orientiert an Art. 10 des Ferman des Sultans. Wenn wir jedoch die mazedonische Forschung zu diesem Thema studieren, erhalten wir ein farbenfrohes Bild unseres Erachtens widersprüchlicher Beweise. Daraus konnten dann auch Ursachen für verzerrte und gefälschte Schlussfolgerungen entstehen. Der mazedonische Historiker Jovan Belchovski schreibt zu diesem Thema in einer seiner Forschungsarbeiten: „Für das mazedonische Volk, wo immer es sich anschließt, das Exarchat oder das Patriarchat, bedeutet dies das Scheitern seines gesamten Unabhängigkeitskampfes“.[14] Und weiter: „Mit dem Dekret vom 28. Februar 1870 wurde klar, dass die Kirchenfrage zugunsten der Bulgaren gelöst wurde und das mazedonische Volk getäuscht und in die Lage versetzt wurde, entweder das Exarchat oder das Patriarchat zu wählen, und das bedeutete, ethnisch wurde man als bulgarisch oder griechisch definiert, egal ob man es wollte oder nicht. Für das mazedonische Volk ist dies eine Fragmentierung, die sich zu einer nationalen Tragödie entwickelte. Es musste das kleinere Übel aus zwei Übeln ausgewählt werden. Daher hat sich der größere Teil des mazedonischen Volkes für den Beitritt zum bulgarischen Exarchat entschieden, weil es unter dem Flügel einer slawischen Kirche einfacher sei, für seine Rechte zu kämpfen.[15] Der griechische Historiker Ioannis Tarnanidis denkt im gleichen Sinne, wenn er die bulgarische Propaganda zu dieser Zeit für die griechische Bevölkerung als sehr stark einschätzt. Damit zwinge sie die Griechen gewaltsam, das bulgarische Exarchat als ihre Kirche zu akzeptieren.[16]

---

10 Natürlich gehören einige der genannten Städte laut verschiedenen Quellen nicht zu Bulgarien. Zum Beispiel die Stadt Nisch. Im Reisebericht von Hans Jacob Ammann (aus dem 17. Jahrhundert) wird auf den Seiten 16-17 berichtet, dass die Stadt Nisch damals die Hauptstadt Serbiens war. Siehe Hans Jacob Ammann, 1630, 16-17.

11 Събев, 1973, 62.

12 Евтимий (Сапунджиев), архимандрит, 1934, 6.

13 Бакалов, 2011, 493.

14 Белчовски, 2006, 107.

15 Пак там, 108.

16 Από την άλλη μεριά, η Τουρκία άρχισε και φανερά πλέον να υποστηρίζει τους Βουλγάρους, με

Nach unserem Verständnis muss die damalige Situation anders eingeschätzt werden. Natürlich wurde die Schaffung einer unabhängigen mazedonischen Kirche und eines Staates gefordert, aber dies waren zu einem späteren Zeitpunkt Einzelfälle. Es ist unbestreitbar, dass die Gründung des Exarchats von der Bevölkerung in den mazedonischen Diözesen mit Begeisterung und Hoffnung aufgenommen wurde. In einem Brief an Exarch Antim I., der in der Zeitung „Recht“ (Ausgabe 16 vom 27. Juni 1872) veröffentlicht wurde, erklärte Todor Kosev, die Volksfigur aus der Stadt Prilep, begeistert: „Die Augen des gesamten bulgarischen Volkes sind liebevoll auf Sie und die Sie umgebende Heilige Synode gerichtet. In Ihren Händen liegt das Ruder unserer Kirche. Von Ihnen wird erwartet, dass Sie die trauernden Volkstränen wegwischen. Sie sind derjenige, der die fleißigen, geschwächten und bis vor einiger Zeit ohne Nationalität und ohne Hirten für die Herde Christi zurückgelassenen Menschen tröstet, aufrichtet und auf eine gute Weide bringt - das bulgarische Volk“.[17]

Trotz der Schwierigkeiten, die das Patriarchat von Konstantinopel und die Hohe Pforte hervorriefen, entwickelte das bulgarische Exarchat schnell eine breite kreative, kirchliche, erzieherische und kulturelle Aktivität, die die von den Großmächten anerkannten ethnografischen Grenzen der bulgarischen Nation stärkte. Bis 1878 gab es in Mazedonien exarchische Metropoliten in Ohrid, Skopje und Veles sowie gut organisierte Kirchengemeinden in Bitola, Prilep, Strumica, Voden, Kostur, Thessaloniki, Siar, Edirne usw., die das Exarchat anerkannten und unter seiner Führung ein kirchlich-aufklärerisches Werk errichteten.

Nach dem russisch-türkischen Krieg von 1877-1878 wurden große Teile Bulgariens endgültig befreit, aber infolge des Berliner Vertrags wurde die Diözese des bulgarischen Exarchats in vier Länder aufgeteilt: das Fürstentum Bulgarien, das Osmanische Reich, das Fürstentum Serbien und das Königreich Rumänien. Die Grenzen des Exarchats stimmten nicht mit den Grenzen des Fürstentums Bulgarien überein, daher betrachteten die Bulgaren die Grenze des Exarchats als eine Linie, um ihr zukünftiges Territorium zu skizzieren.[18] Nach Artikel 39 der 1879 verabschiedeten Tarnovo-Verfassung ist die bulgarisch-orthodoxe Kirche sowohl im Fürstentum Bulgarien als auch innerhalb des omanischen Reiches als unteilbar definiert, obwohl sich das Kirchengebiet vom Staat unterschied.[19] In der Praxis war die Kirchenregierung in Bulgarien und auf dem Territorium des Osmanischen Reiches geteilt und weitgehend unabhängig voneinander entwickelt, da die osmanischen Behörden den Bischöfen des Fürstentums nicht erlaubte, sich direkt an der Verwaltung des Exarchats zu beteiligen. Erst 1908 erhielt Exarch Joseph die Gelegenheit, die Heilige Synode des Exarchats legal zu bilden.[20]

Die Hohe Pforte und die russische und die österreichische Diplomatie forderten, dass der Sitz des Exarchats in die Grenzen des freien Bulgariens verlegt wird.[21] Der Zweck dieses Vorschlags ist klar: die Zuständigkeit des bulgarischen Exarchats nur auf dem Gebiet des Fürstentums Bulgarien einzuschränken. In diesem Fall hätte das Exarchat keinen Einfluss mehr auf die bulgarische Bevölkerung in Mazedonien, was dem Patriarchat von Konstantinopel den

---

αποτέλεσμα πολλά ελληνικά χωριά της Μακεδονίας, πιστά μέχρι τότε στο Οικουμενικό Πατριαρχείο, θέλοντας να αποφύγουν την τουρκική και βουλγαρική απειλή, να προσχωρήσουν στην Εξαρχία. Ήταν δε εκείνη η προσχώρηση στην Εξαρχία ένα πρώτο αλλά αποφασιστικό βήμα προς τον εκβουλγαρισμό τους, διότι μετά απ' αυτό υποχρεώθηκαν και αυτοί και κυρίως τα παιδιά τους να μιλούν μόνο σλαβικά, να πηγαίνουν μόνο σε βουλγαρικές εκκλησίες και σε βουλγαρικά σχολεία. Έτσι, με τον καιρό η εθνική τους καταγωγή περιορίστηκε να αποτελεί μια αμυδρή ανάμνηση του παρελθόντος. Vgl. Ταρνανίδης, Ι. Οι κατά μακεδονίαν σκλαβηνοι: ιστορική πορεία και σύγχρονα προβλήματα προσαρμογης. Τεσσαλονίκη 2000, 109.

17 Александров, Н. Ц. Кьосева, 2000, 18.

18 Шкаровский, 2014, 19.

19 Поптодоров, 1970, 3.

20 Шкаровский, 2014, 21.

21 Цанков, 1939, 121.

Weg zur Umsetzung seiner Politik ebnen würde. Dem bulgarischen Exarchen Joseph ist sehr wohl bewusst, dass dann, wenn sich der Sitz des Exarchats innerhalb der Grenzen des Fürstentums Bulgarien befände, die Bulgaren außerhalb dieser Grenzen unter ausländische Gerichtsbarkeit fallen. Aus diesem Grund kämpft Exarch Joseph heftig für die Rückkehr des Sitzes des Exarchats in Konstantinopel, denn nur so konnte er die Diözesen in Mazedonien regieren. Nach langen diplomatischen Anstrengungen gelang es dem Exarchen am 9. Januar 1880 nach Konstantinopel zurückzukehren.[22] Eine seiner ersten Handlungen war die Bitte an den Großwesir Said Pascha, die Ernennung von Metropoliten des Exarchats in Skopje, Ohrid und Veles zuzulassen. Mit der gleichen Bitte wandte er sich an den Justizminister – Jevat Pasha. Die osmanische Regierung war aus politischen Gründen nicht für diese Forderungen. Ehemalige Metropoliten des Exarchats in Mazedonien (insbesondere Metropolit Nathaniel von Ohrid) wurden als „Führer des mazedonischen Aufstands" bezeichnet.[23]

Exarch Joseph verstand, dass die osmanischen Behörden den umstrittenen exarchitischen Metropoliten (Nathaniel von Ohrid und Cyril von Skopje) aufgrund ihrer Teilnahme am russisch-türkischen Befreiungskrieg nicht erlauben würden, die Diözesen Skopje und Ohrid wieder zu besetzen. Er überredete die beiden daher, die vorgeschlagenen Diözesen aufzugeben, um an ihrer Stelle Kleriker einzusetzen, die bei den türkischen Behörden als „sauber" galten. Seine Wahl fiel auf die beiden Archimandriten Theodosius und Synesius, der erstere für den Metropoliten von Skopje und der letztere für den Metropoliten von Ohrid. Nach welchen Kriterien die beiden Kandidaten für Metropoliten ausgewählt wurden, zeigt sich am deutlichsten im Tagebuch von Exarch Joseph selbst: „Beide Kandidaten sind unbedeutende, aber angesichts der materiellen, mentalen und moralischen Situation in Mazedonien und aufgrund des Wunsches des Hohen Tores in ihrer Vergangenheit akzeptable Personen, die den Eindruck machen treu und beständig in ihren geistlichen Werk zu sein. Sie geben auch die Sicherheit sich nicht politisch zu engagieren, so wird die osmanische Regierung beruhigt sein, damit wir weiter um Erlaubnis für die Ordination anderer Metropoliten bitten können. Deshalb finden wir diese Personen unter den gegenwärtigen Bedingungen am besten geeignet".[24] Zu einem späteren Zeitpunkt stellte sich heraus, dass Theodosius von Skopjes Wahl angesichts seiner separatistischen Politik gegenüber der Metropole Skopje falsch war. Seine autonome Politik macht ihn zu einer sehr kontroversen Figur in der bulgarischen Kirchengeschichte. Ich denke, es wäre interessant, seine Persönlichkeit eingehender zu untersuchen, denn es war kein Zufall, dass viele Mazedonier ihn als „den größten Befürworter der Wiederherstellung des Erzbistums Ohrid als rein mazedonische Kirche" bezeichneten.[25]

Trotz der neuen Gesichter hatte das Hohe Tor keine Eile, ein Berat (Dekret) für die Ernennung der neuen Bischöfe zu erlassen. Metropolit Theodosius, der 1885 in der Kirche hl. Stephan in Konstantinopel zum Bischof geweiht wurde, musste in der Hauptstadt des Osmanischen Reiches lange warten, bis ein Dekret des Bischofs für die Diözese Skopje ausgestellt wurde. Ein Ereignis, das erst nach fünf Jahren stattfand. Der Grund für die lange Verzögerung des Staatsgesetzes lag in der Opposition des von Griechenland unterstützten Patriarchats von Konstantinopel sowie in den Protesten Serbiens, das von Russland bevormundet wurde. Im Jahre 1887 verband sich Metropolit Theodosius in Konstantinopel mit Kosta Grupchev und Naum Eurovich, Mazedonisten und Agenten von Stoyan Novakovic, Vertretern der sogenannten Gesellschaft der Serbomazedonier.

---

22 Цанков, 1939, 122.
23 Йосиф, (Екзарх Български), 1992, 92; Срв. Димевски, 1989, 563.
24 Йосиф, (Екзарх Български), 1992, 93-94.
25 Белчовски, 1986, 123.

Bei regelmäßigen Treffen mit ihnen teilte Metropolit Theodosius mit, dass er ihre Idee der Wiederherstellung des Erzbistums Ohrid unterstütze, und darüber informierten sie Novakovic, den damaligen serbischen Botschafter in Konstantinopel. Infolge dieser Treffen geriet er unter den Einfluss der Ideen des Mazedonismus. Im Jahr 1890 erhielt der Metropolit immerhin ein Dekret, das seine Abreise nach Skopje bestätigte. Aber Bischof Theodosius blieb wegen seiner schismatischen Aktivitäten nur kurz auf dem Thron der Metropole in Skopje. Der bulgarische Schriftsteller Simeon Radev[26] beschreibt in seinem Buch „Early Memories" Bischof Theodosius sehr genau.[27]

Das Fehlen von Dekreten für Bischöfe in Mazedonien zwang das Exarchat, alle seine Aktivitäten auf die mazedonischen Kirchen- und Schulgemeinschaften zu konzentrieren. Im Juli 1892 besuchte Ministerpräsident Stefan Stambolov den türkischen Sultan in Konstantinopel, und eine seiner Forderungen bestand darin, exarchitische Bischöfe durch Ausgabe von Dekreten ernennen zu können . Unmittelbar nach der Rückkehr von Stefan Stambolov nach Bulgarien sandte Exarch Joseph offiziell einen Antrag auf Exarchatbischöfe in den Eparchien Veles und Nevrokop.[28] Der türkische Sultan versprach persönlich, den Antrag zu untersuchen und die Erteilung von Dekreten für die beiden Bistümer anzuordnen. Aber wie so oft zu dieser Zeit passiert, widersprach die politische Dynamik der Entscheidungsfindung der osmanischen Regierung dem, was versprochen wurde, d.h. die Zeit verging, aber troztdem wurden keine Dekrete erlassen. Dies verkleinerte nicht den Willen von Exarch Joseph, ständig vor dem Sultan darauf zu bestehen, von ihm aufgeworfenen Fragen zu lösen. Joseph war mit dem politischen Verhalten der herrschenden Klasse im Imperium sehr gut vertraut.

Exarch Joseph wandte sich 1893 erneut an den Sultan mit der Erklärung, dass sich die Bevölkerung in beiden Bistümern aufgrund des Mangels an Dekreten in einer sehr schwierigen Situation befinde. Am 18. März 1894 wurde Exarch Joseph vom Sultan und später vom Großwesir eingeladen und streng zurechtgewiesen im Zusammenhang mit den bulgarischen Demonstrationen, von denen sie glaubten, dass sie von der bulgarischen Regierung organisiert wurden.[29] Er reagierte wiederum auf die Bemerkungen mit dem Hinweis, dass die Proteste in Bulgarien nicht aufhören werden, bis die beiden Dekrete zur Ernennung von Exarchat-Bischöfen in Veles und Nevrokop erlassen werden. Es wurde die Möglichkeit ins Spiel gebracht, die diplomatischen Beziehungen mit der Hohen Pforte abzubrechen. In dieser Situation teilte der Großwesir am 12. April 1894 dem bulgarischen diplomatischen Vertreter in der Türkei mit, dass ein *Irade* (Erlass des Sultans) für die beiden Bischöfe erlassen worden sei, die sofort in die

---

26 Simeon Traichev Radev ist ein bekannter bulgarischer Schriftsteller, Diplomat, Historiker, Revolutionär und Publizist aus Mazedonien. Er ist Autor von „The Builders of Modern Bulgaria" – einer der wichtigsten historiographischen Studien in der bulgarischen Literatur.

27„Als Synesius 1890 nach Ohrid ging, wurde er von dem neu ernannten Bischof von Skopje, Metropolit Theodosius, begleitet. Und sein Aufenthalt in der Eparchie war kurz. Zwei Jahre später entfernte ihn Exarch Joseph aus Skopje. Und dieser Akt ist ein Rätsel. Im Gegensatz zu Synesius war Theodosius ein gebildeter Mann. Ich habe ihn Jahre nach seinem Rückzug aus Skopje in Sofia gesehen. Er hatte ein strenges, stirnrunzeln- des Gesicht, das eine leidenschaftliche und willensstarke Natur zeigte. Er hatte in den ersten Jahren nach der Befreiung unter Exarch Joseph gedient und war sehr ehrgeizig. Er hatte es schwer mit der Vorherrschaft des Exarchen in Macht und Kultur, deshalb fühlte er eine tiefe, aber gut versteckte Feindseligkeit ihm gegenüber. Der Exarch, der nur Energie und Intelligenz in ihm sah, schickte ihn nach Skopje, wo diese beiden Eigenschaften aufgrund der Entstehung der serbischen Propaganda am dringendsten benötigt wurden. Hier entflammte jedoch sein Ehrgeiz, zusammen mit seinen schlechten Gefühlen für den Exarchen. Er plante, die mazedonischen Bistümer vom Exarchat zu distanzieren, das Patriarchat von Ohrid wiederherzustellen und auf exarchischem Thron zu sitze". Радев, 2013, 110-111.

28 Йосиф, (Екзарх Български), 1992, 312.

29 Радев, 2013, 333.

genannten Diözesen gehen könnten.[30] Die Entscheidung eröffnete jedoch neue Probleme mit anderen Kirchen in der Region, insbesondere dem Patriarchat von Konstantinopel und der serbisch-orthodoxen Kirche. Beide widersetzten sich den Ernennungen. Dies war damals die Situation, ein ständiger regionaler Kampf, nicht nur im politischen, sondern auch im kirchlichen Raum.[31]

Die neue bulgarische Regierung unter der Leitung von Konstantin Stoilov verfolgte im Gegensatz zu Stefan Stambolov eine russophile Politik, die von den Regierungsbehörden im Osmanischen Reich negativ bewertet wurde. Dies ist auch der Hauptgrund dafür, dass die Hohe Pforte dem Patriarchat von Konstantinopel und der serbischen Propaganda in der Frage der Kirchenpolitik in Mazedonien mehr Sympathie entgegembrachte. Dies erschreckte Exarch Joseph nicht. Er sandte sofort einen *Takrir* (Nota) an den Religionsminister , um Umfragen in anderen mazedonischen Eparchien gemäß dem Erlass des Sultans von 1870 durchzuführen. Es wurden fünf Eparchien aufgelistet: Debar, Kukusch, Strumica, Bitola und Melnik. In der Erklärung versicherte Exarch Joseph der osmanischen Regierung, dass mit der Verabschiedung der fünf neuen Dekrete die mazedonische Bevölkerung, die revolutionäre Einstellungen zeigte, sich demütig verhielte und keine politischen Spannungen in diesen Siedlungen erzeugen würde.[32] Die Hohe Pforte billigte die Bitte des Exarchen nicht, da die aktuelle Situation angespannt genug sei um eine solche Entscheidung zu treffen. Gleichzeitig strebte die russische Diplomatie eine Annäherung zwischen dem Patriarchat von Konstantinopel und dem bulgarischen Exarchat an, um das der bulgarischen Kirche auferlegte Schisma zu beseitigen.

Dabei geholfen hat die bulgarische Regierung, die politischen Druck auf die Hohe Pforte ausübte und darauf hinwies, dass Bulgarien ein Abkommen mit Serbien über ein gemeinsames Vorgehen gegen die Türkei schließen würde, wenn die Regierung der Erteilung der angeforderten Dekrete nicht zustimme. So zwang die Regierung dem Osmanischen Reich ihren Willen auf, der Ausgabe der fünf Erlasse zuzustimmen. Anstelle eines Abkommens mit Serbien versuchte die bulgarische Regierung 1897, ein Bündnis mit der osmanischen Regierung zu schließen, indem sie die folgenden Bedingungen festlegte: 1.) Das Ferman des Sultans für die Errichtung und Organisation des Exarchats ab 1870 zu aktivieren und unverzüglich Dekrete für die Diözesen Bitola, Debar, Melnik, Strumica, Kukushka und Gyumurdzhina und später für die Eparchien Kostur, Lerin und Voden, Diözese Serres und Drama zu erlassen. 2.) Die bulgarische Bevölkerung in Mazedonien soll geschützt werden. 3.) Die bulgarischen Eisenbahnen werden mit den türkischen in der Nähe von Kyustendil verbunden. 4.) Die Zollvereinbarungen werden überarbeitet. 5.) In Mazedonien werden Reformen durchgeführt. 6.) Ein geheimes Bündnis zwischen Bulgarien und dem Osmanischen Reich mit einer bestimmten außenpolitischen Richtung sollte geschlossen werden. Das Projekt zum Abschluss eines Bündnisses wurde vom bulgarischen Fürst Ferdinand persönlich an den Sultan übergeben. Die türkische Seite akzeptierte es jedoch nicht.[33] Am 21. Oktober 1897 wurden anstelle der angeforderten fünf drei Dekrete für die Eparchien Pelagonia (Bitola), Debar und Strumica ausgegeben.[34] Exarch Joseph ernannte sofort den damaligen Metropoliten Gregor für die Pelagonia, Archimandrite Kozma für die Debar und Archimandrite Gerasim für die Eparchie Strumica.[35]

Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts begann sich die junge bulgarische Intelligenz immer aktiver mit der Frage der Befreiung der im Osmanischen Reich verbliebenen bulgarischen Gebiete zu befassen. Am 23. Oktober 1893 legten sechs Verschwörer in Thessaloniki nach mehreren

30 Йосиф, (Екзарх Български), 1992, 335.
31 Пак там, 337.
32 Йосиф, (Екзарх Български), 1992, 408.
33 Димевски, 1989, 592.
34 Елдъров, 2006, 331.
35 Йосиф, (Екзарх Български), 1992, 412; Вж. Цанков, 1939, 124.

erfolglosen Versuchen, eine organisierte Befreiungsbewegung aufzubauen, den Grundstein für eine mazedonische revolutionäre Organisation. Es ist eine Projektion der Erfahrungen und Traditionen der ehemaligen internen Organisation unter der Leitung von Vasil Levski.[36] Das Hauptziel dieser Organisation ist die Schaffung von Komitees, die die Grundlage einer zukünftigen Befreiungsbewegung bilden. So wurden Mazedonien und Thrakien für kurze Zeit von einem Netzwerk von Ausschüssen abgedeckt, die von einem Zentralkomitee geleitet wurden. Die Komiteemitglieder kündigten an, mit revolutionären Mitteln für die vollständige politische Autonomie (Selbstverwaltung) in beiden Bereichen zu kämpfen. Dies bedeutete, dass, wenn das Exarchat ein Befürworter der Evolutionspolitik wäre, mit dem Aufkommen der mazedonischen revolutionären Organisation eine neue Front eröffnet würde, um die Befreiung der versklavten bulgarischen Gebiete zu erreichen. Sie würden revolutionäre Methoden anwenden, um ihre Ziele zu erreichen. Drei Jahre nach der Gründung der mazedonischen Revolutionsorganisation, erneut in Thessaloniki, bezeichneten die ersten Mitglieder und Mitarbeiter die Organisation als bulgarisch mazedonisch-edirneisches Revolutionskomitee. Es muss darauf hingewiesen werden, dass diese Organisation ihren bulgarischen Charakter später beibehält, als sie den neuen Namen „Internal Macedonian-Edirne Revolutionary Organization" (IMERO) annahm.[37]

Es ist unbestreitbar, dass der Befreiungskrieg von 1878 das politische Bild des Balkans verändert und den Weg für die Bildung neuer Staaten in der Region geebnet hat. Die Entscheidungen des vorläufigen Friedensvertrags von San Stefano zeigen, dass die russische Politik die nationale Souveränität Bulgariens nachdrücklich unterstützt hat. Ihre Haltung gegenüber dem Exarchat war anders. Es ist bemerkenswert, dass es in Russlands Plänen für die Nachkriegsorganisation des Balkans keinen Platz für das Exarchat gab, da es in ihm ein Hindernis für die Beseitigung des Schismas mit dem Patriarchat von Konstantinopel sieht.[38] Diese Zersplitterung des bulgarischen Territoriums nach dem Berliner Kongress führte zu einigen Schwierigkeiten bei der Umsetzung des Fermans durch das Exarchat. Nach dem Befreiungskrieg stand das bulgarische Exarchat vor dem unglücklichen Schicksal, seine Existenz zu beenden. Die Schlussfolgerung aus dieser Tatsache lässt sich am besten aus der Einschätzung von Prof. Protopresbyter Dr. Stefan Zankow ableiten, die äußerst genau und aussagekräftig ist: „Nach den Aufständen und dem Befreiungskrieg blieb das bulgarische Exarchat mit wenigen Ausnahmen unmittelbar eher eine Idee".[39]

Die Annahme, dass die Hohe Pforte die Existenz des Exarchats beenden würde, war sehr realistisch. Nach dem Berliner Kongress trennten sich Teile des Exarchats zugunsten anderer nationaler Kirchen, wobei Norddobrogea und Nish Rumänien und Serbien angegliedert wurden. Die Abgeordneten der Konstituierenden Nationalversammlung waren sehr besorgt darüber und begannen polemische Debatten. Ihre größte Meinungsverschiedenheit bestand in der Frage: Welche exarchische Autorität könnte als das am besten geeignete Mittel zur Vereinigung für die orthodoxen Bulgaren angesehen werden? Viele verteidigten die These, dass eine solche Autorität nur die Generalsynode sein könne. Ihre Konstituierung könne unmöglich sein, da die Hohe Pforte stark gegen die Organisation einer solchen Synode in Konstantinopel sei. Andere Abgeordnete, angeführt von Dragan Tsankov, verteidigten die Idee, dass diese Autorität der Exarch selbst sein sollte. Dieser Vorschlag wurde von allen Hierarchen in der

36 Vasil Ivanov Kunchev, bekannt als Vasil Levski, ist ein bulgarischer Nationalheld. Er ist Ideologe und Organisator der bulgarischen nationalen Revolution, Gründer der Internen Revolutionären Organisation (IRO). Er ist auch als Apostel der Freiheit bekannt.

37 Петров, П., Хр. Темелски. Църква и църковен живот в Македония, https://bit.ly/2Ko3udG, [Stand: November 2020].

38 Елдъров, 2006, 326.

39 Пак там, 326.

Konstituierenden Nationalversammlung abgelehnt. So wurde nach langen und hitzigen Debatten Artikel 39 der Verfassung angenommen, der wie folgt lautet: „Das bulgarische Königreich auf der kirchlichen Seite, das einen integralen Bestandteil der bulgarischen kirchlichen Region darstellt, gehorcht St. Synode – die höchste geistliche Autorität der bulgarischen Kirche, wo immer sich diese Autorität befindet. Durch letztere bewahrt das Königreich seine Vereinigung mit der Ökumenischen Ostkirche in allem, was die Dogmen des Glaubens betrifft".[40]

Aus völkerrechtlicher Sicht konnte dieser Artikel nicht angewendet werden, da große Gebiete des bulgarischen Exarchats der Gerichtsbarkeit anderer Staaten unterlagen und der Rechtsartikel in der Praxis daher nicht wirksam sein konnte. Exarch Joseph hat diese Situation von Anfang an klar verstanden und deshalb in sein Tagebuch geschrieben: „Die Pforte hat nicht entschieden, ob es mir die Führung in Mazedonien und der Region Edirne geben wird. Wenn sie mir die Führung gibt, dann wird die osmanische Regierung in meiner Synode in Konstantinopel die Bischöfe des Fürstentums als synodale Mitglieder nicht akzeptieren, die kommen werden, um Mazedonien und Thrakien zu regieren, d.h. Artikel 39 der Tarnovo-Verfassung bleibt nicht anwendbar für die bulgarische Kirche außerhalb des Fürstentums. Meiner Meinung nach sollte das Fürstentum in Sofia eine eigene Kirchenleitung mit einem stellvertretenden Exarchen haben und dort ein lokaler Bischofsrat einberufen werden, und die Heilige Synode in Konstantinopel sollte aus Bischöfen aus Mazedonien, Thrakien und Ostrumelien bestehen".[41]

Die Position der Hohen Pforte ist jedoch, dass der Ferman von 1870 Jahre nach dem Berliner Vertrag seine Bedeutung verloren habe. In diesem Zusammenhang suchte die osmanische Regierung nach Unterstützung für ihre alternativen Vorstellungen hinsichtlich der Gesetzgebungsentscheidungen Bulgariens in Bezug auf das Exarchat. Beispielsweise besagte Artikel 38 der bulgarischen Verfassung, dass für die kirchliche Einheit in Bulgarien eine gemeinsame Synode für die gesamte bulgarische Kirche eingerichtet werden müsse. Die osmanische Regierung stimmte dieser Formulierung nicht zu, da Angelegenheiten, die das Exarchat betrafen, nicht in die Zuständigkeit von Vertretern der Sofia-Synode fielen, die der ausländischen Gesetzgebung unterlagen. Daher hat die Hohe Pforte in keinem Fall die Führung einer gemeinsamen Synode mit Vertretern des unabhängigen bulgarischen Fürstentums in seinem Hoheitsgebiet ermöglicht. Ein weiterer Grund fand die türkische Seite in der angepassten Fassung des Exarchatstatuts von 1883.[42] Einige Jahre nach der Vereinigung Bulgariens änderte sich die Situation, nachdem die Hohe Pforte die Ernennung von Bischöfen im Exarchat ermöglicht hat. So äußerte das Exarchat 1894 mit Unterstützung der bulgarischen Regierung den Wunsch, eine Synode in Konstantinopel durchzuführen. Die Sofia-Synode wurde über diese Absicht informiert, antwortete jedoch, dass sie keine verfassungswidrige Entscheidung treffen könne (Artikel 38), nämlich eine Synode in Konstantinopel zu bilden, die nicht allgemein sei. Das heißt, in einer solchen Synode würden Bischöfe aus Bulgarien keinen Platz finden, sondern nur diejenigen aus dem Osmanischen Reich. In diesem Sinne sahen die Mitglieder der Sofia-Synode in Zukunft die Möglichkeit ihrer Marginalisierung. So trat in der bulgarischen Kirche ein großes Problem in ihrer Verfasung und Verwaltung auf. Um dieses Problem nicht zu vertiefen, gab die Sofia-Synode 1885 ihre Zustimmung zur Bildung einer separaten Synode in Konstantinopel. Diese Doppelstruktur führte de facto zu einer Spaltung der bulgarischen Kirche. Die Einheit, die für die Identität jeder lokalen orthodoxen Kirche so wichtig ist, war bedroht. Deshalb glaubt Professor Protopresbyter Stefan Tsankov, dass diese Spaltung keine Unterstützung in der Kirche fand, auch weil man mit abstrakten Formulierungen nicht zufrieden sein könne.[43]

---

40 Цанков, 1939, 121.
41 Йосиф, (Екзарх Български), 1992, 104.
42 Шкаровский, 2014, 19.
43 Цанков, 1939, 125.

Das bulgarische Exarchat war von Anfang an mit einer Reihe von Problemen konfrontiert. Ein solches dringendes Problem war die geringe allgemeine und theologische Ausbildung und der materielle Zustand der Priester im Exarchat. Es gab zu wenige Kirchengebäude und wo sie existierten, waren sie in einem schlechten materiellen Zustand. Hinzu kam, dass die Einnahmen der Kirchengemeinden häufig sehr gering waren. Auf dem Territorium des Fürstentums Bulgarien gab es zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa 2000 Kirchengebäude, ebenso viele Priester (nur die Hälfte von ihnen hatte eine höhere theologische Ausbildung) und 104 Klöster. Darüber hinaus gab es in den Diözesen Mazedonien-Edirne, die Teil des Exarchats waren, 1600 Kirchengebäude, 73 Klöster und 1310 Priester. Trotz dieser Probleme kümmerte sich die bulgarisch-orthodoxe Kirche nach der Befreiung aktiv um die Entwicklung der Bildungstätigkeit und Ausbildung ihrer zukünftigen Mitarbeiter, eröffnete theologische Schulen und einen theologisch-priesterlichen Kurs. Bereits 1872-1874 wurde im Kloster in der Stadt Lyaskovets eine theologische Schule eingerichtet, die später in das theologische Seminar „Hl. hl. Apostel Peter und Paul" umgewandelt wurde. In den Jahren 1875-1876 wurde in der Stadt Samokov eine theologische Schule eröffnet - und 1874 auf Initiative von Exarch Joseph – Theologische Schulen in der Stadt Prilep (Mazedonien) und in der Stadt Edirne (Thrakien). Von 1852 bis 1918 gab es im Rila-Kloster eine Möncheschule, die 1919-1920 in das Troyan-Kloster verlegt wurde. In der Zeit von 1906 bis 1920 gab es eine kirchliche Gesangsschule und von 1910 bis 1926 eine Priestergrundschule im Bachkovo-Kloster (dort wurde das liturgische Statut studiert).

Im Jahr 1901 wurde mit der bedeutenden finanziellen Unterstützung von Metropolit Cyrill von Vidin ein großer Gebäudekomplex für die theologische Schule des Theologischen Seminars von Sofia errichtet, eine Fortsetzung der Theologischen Schule von Samokov. Das damalige Bildungsniveau des Theologischen Seminars „hl. Ivan Rilski" in Sofia entsprach den renommierten Schulen und nahm auch Schüler mit weltlichen Interessen auf, die nicht Geistliche werden wollten, aber eine gute Ausbildung anstrebten.[44] Gleichzeitig war die spirituelle Literatur ein wichtiger Faktor für die Aufklärung der Bevölkerung. Berechtigterweise kann attestiert werden: Das Exarchat führte eine sehr erfolgreiche Tätigkeit in den allgemeinbildenden Schulen durch.[45]

Nach dem Exarchatsstatut (Artikel 64, 83 und 99) standen die Schulen unter der Kontrolle der gemischten Räte, die wiederum unter der direkten Leitung des Exarchats standen. Das Exarchat eröffnete 1882 eine spezielle „Lehrabteilung", die sich nicht nur um den Schulbau kümmerte, sondern auch um Lehrplanentwicklung, Lehrerausbildung, Schulbuchausgabe und Vorschriften.[46] Da im Exarchat zu viel über die bulgarische Bevölkerung spekuliert wurde, biete ich die folgende Bevölkerungsstatistik für Bulgarien an (die zwar vom Exarchat erstellt wurden, aber als zuverlässig gilt). Im in diesem Aufsatz betrachteten Zeitraum lebten im europäischen Teil des Osmanischen Reiches: Die Gesamtzahl von 1032557 Bulgaren, die in 2463 Städten und Dörfern lebten, davon 856119 unter Herrschaft des Exarchats, 169947 unter der Gerichtsbarkeit des Patriarchats, von denen 111321 Griechophile und 58626 Serbophile waren. Es wurden 4781 Uniaten und 1730 Protestanten registriert. Von dieser Gesamtzahl, in Mazedonien waren 884680 Bulgaren (in 2219 Städten und Dörfern). Von diesen erkannten 722730 das bulgarische Exarchat als geistlichen Schutzpatron an, 147015 das Patriarchat von Konstantinopel (98389 Griechophile und 58626 Serbophile), 3205 Uniaten und 1730 Protestanten.[47] Der zeitgenössische mazedonische Publizist Mladen Sarbinovski anerkennt und

44 Шкаровский, 2014, 21. Вж. Сърбиновски, 2011, 53.
45 Елдъров, 2006, 328.
46 Цанков, 1939, 128.
47 Пак там, 129.

bestätigt ebenfalls die hier dargelegten Statistiken.[48]

Nach der Niederlage Bulgariens im Zweiten Balkankrieg kam es zu einer erheblichen Verringerung des Territoriums des Exarchats. Die Eparchien Ohrid, Bitola, Veles, Debar und Skopje fielen unkanonisch in die Zuständigkeit der serbisch-orthodoxen Kirche; die Eparchie Thessaloniki unter die Verwaltung der griechisch-orthodoxen Kirche und mehrere Pfarreien im Süden von Dobrogea in der Diözese der rumänisch-orthodoxen Kirche. An all diesen Orten wurden die bulgarischen Schulen geschlossen, die Bischöfe sowie einige der Priester und Lehrer vertrieben.[49] Unter dem bulgarischen Exarchat blieb nur die maronitische Diözese in Westthrakien (mit Gyumyurjina als Zentrum, heute Komotini) für das Gebiet Bulgariens übrig. So kümmerte sich Exarch Joseph weiterhin hauptsächlich in Instanbul, Edirne und Lozengrad um Christen, und 1913 beschloss er, seine Kathedrale nach Sofia zu verlegen. Eine Vertretung des Exarchats blieb am Bosporus, die bis zu ihrer Auflösung 1945 von bulgarischen Geistlichen verwaltet wurde. Nach dem Tod von Exarch Joseph im Jahr 1915 wurde kein anderes Oberhaupt der bulgarisch-orthodoxen Kirche gewählt, und 30 Jahre lang wurde es von der Heiligen Synode verwaltet, die von einem Stellvertreter geleitet wurde, der normalerweise der älteste ordinierte Bischof war.[50]

So war das bulgarische Exarchat ein halbes Jahrhundert lang die einzige gesetzlich anerkannte Institution, die als Initiator, Patron, Beschützer und Vermittler die Identität, Spiritualität und Bildung der bulgarischen Bevölkerung in Thrakien und Mazedonien bewahrte.[51]

Die recherchierte Periode des Themas (1870-1915) ist gekennzeichnet durch eine enorme Politisierung der Länder der Balkanhalbinsel und insbesondere des riesigen mazedonischen Vardar-Gebietes, auf das die Länder in der Region ständig Anspruch erhoben. Wieder einmal bestimmte die Politik den Status quo im kirchlichen Bereich, weil die von Bulgaren bewohnten Gebiete an fremde „Vaterländer“ angegliedert sind. Noch eine unbestreitbare sachliche Manifestation einer weiteren großen Ungerechtigkeit der Großmächte gegenüber dem bulgarischen Volk.

Bibliographie

AMMANN (Hans Jkob), Reiß Ins Globte Land: Von Wien auß Oesterreich/ durch Ungariam Serviam/ Bulgariam unnd Thraciam auff Constantinopel: Ferner Durch Natoliam/ Cappadociam/ Ciliciam/ Syriam und Judaeam auff Jerusalem: Von dannen Durch die Wüste unnd Aegypten gehn Alexandriam/ folgends..., Zürich: Bodmer, 1630.

АЛЕКСАНДРОВ (Недьо), КЬОСЕВА (Цветана), *С Христос и Македония в сърцето. Страници от живота на митрополит Методий Кусев (1838-1922)*, София, 2000.

БАКАЛОВ (Георги), „Църква и държава в българската история“, *Средновековие и съвременност*, София, 2011.

48„Die mazedonischen Bulgaren, die im abgetrennten Teil dominieren, aber im Osmanischen Reich blieben, sind die einzigen im national bunten Mazedonien, die ihre Spiritualität nicht importieren. Im Gegenteil, von den heiligen Brüdern Kyril und Methodius bis zur Wiederbelebung seit mehr als einem Jahrtausend, genau von hier aus entspringt die bulgarische Kultur und wird in andere Regionen exportiert. Der glücklichere, befreite Teil Bulgariens musste in Mazedonien keine eigenen Untertanen schaffen, diese zahlreichste homogene Bevölkerung rief am häufigsten nur ihre Brüder um Hilfe. Im Gegensatz zu Bulgarien schaffen oder vergrößern die anderen Nachbarländer künstlich ihre Bevölkerung oder Lobbygruppen in ihm, zusammen mit der Entstehung von Gebietsansprüchen nach Mazedonien“. Вж. Сърбиновски, 2011, 53.

49 Сабев, 2009, 99.

50 Шкаровский, 2014, 28.

51 Вж. Цанков, 1920, 1–3.

БЕЛЧОВСКИ (Jovan), „Охридската архиепископија од основањето до забраната на нејзината дејност (1767)“, *Црковна историја на македоснкия народ*, Скопје, 2006.

БЕЛЧОВСКИ (Jovan), *Автокефалноста на Македонската православна црква*, Скопје, 1986.

БУРМОВ (Тодор), *Българо-Гръцката църковна распря,* София, 1902.

ДИМЕВСКИ (Славко), *Историја на Македонската православна црква*, Скопје, 1989.

DРАГАНОВИЋ (Krunoslav), Izvješće apostolskog vizitatora Petra Masarechija o prilikama katoličkog naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni g. 1623. i 1624. [The Report of the Apostolic Visitor Petar Masarechi on the Situation of Catholics in Bulgaria, Serbia, Srijem, Slavonija and Bosnia in 1623 and 1624], ЈАЗУ, книга XXXIX Zagreb, 1938, 29.

ЕВТИМИЙ (Сапунджиев), архимандрит, „Българската екзархия в Цариград“, *ГСУ-БФ, т. XI, кн. 8*, София, 1934.

ЕЛДЪРОВ (Светлозар), *„Българската екзархия в борбата за Македония и Одринска тракия“*, Държава и Църква – Църква и Държава в Българската история, София, 2006.

ИКОНОМОВ (Тодор), *Протоколите на Цариградската конференция с Лондонския протокол (превод)*, Варна, 1885.

ЙОСИФ (Екзарх Български), *Дневник*, София, 1992.

КИРИЛ (Патриарх Български), *Българското население в Македония в борбата за създаване на Екзархията*, София, 1971.

ЛАМУШ (Леон), Македония през време на Турското владичество, *Македонски преглед*, No. 5-6, София, 1925.

ПЕТРОВ (Петър), (Христо) ТЕМЕЛСКИ. *Църква и църковен живот в Македония*, https://bit.ly/2Ko3udG, [Stand: November 2020].

ПОПТОДОРОВ (Радко), „Сто години от издаването на фермана за учредяването н Българската екзархия“, *Църковен вестник, бр. 6*, София, 1970.

РАДЕВ (Симеон), *Посрещането на четиримата български владици. – Ранни спомени*, София, 2013.

САБЕВ (Тодор), *„Болгарская православная церковь в XX столетии“*, Православная церковь в Восточной Европе XX век (под редакцией Кристин Шайо), Киев, 2009.

СНЕГАРОВ (Иван), *„Съгласно ли е било охридското паство за унищожаване на неговата архиепископия?“*, История на Охридската архиепископия, т. 2, София, 1995, (репринт).

СЪБЕВ (Тодор), *Учредяване и диоцез на Българската екзархия до 1878 г.*, София, 1973.

СЪРБИНОВСКИ (Младен), *Вилает на върховизми. – За македонските работи*, София, 2011.

ΤΑΡΝΑΝΙΔΗΣ (Ιωαννης), Οι κατά μακεδονίαν σκλαβηνοι: ιστορική πορεία και σύγχρονα προβλήματα προσαρμογης, Τεσσαλονίκη, 2000.

ШКАРОВСКИЙ (Михаил), *История Болгарской православной церкви и ее отношений с Русской церковью в первой половине XX в.*, Санкт-Петербург, 2014.

ЦАНКОВ (Стефан), „Протоколите на Църковно-народния събор (1871)“, *Църковен вестник, бр. 25*, София, 1911.

ЦАНКОВ (Стефан), *Българската православна църква от освобождението до настояще време*, София, 1939.

ЦАНКОВ (Стефан), „Звездата на българското минало и бъдеще: Българската екзархия“, *Църковен вестник, бр.1*, София, 1920.

Artikel 10 des Ferman von Sultan Abdul Aziz über die Errichtung des bulgarischen Exarchats, https://bit.ly/3ixLBc7 [Stand: Januar 2021].

Иван Јовчев

ВЪЗНИКВАНЕ И РАЗВИТИЕ НА БЪЛГАРСКАТА ЕКЗАРХИЯ В МАКЕДОНИЯ ОТ ГЛЕДНА ТОЧКА НА БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИОГРАФИЯ (150 години от възникването на Българската екзархия)

След закриването на Охридската архиепископия не само църковният живот, но и културно-просветният живот на българското население в Македония е в ръцете на Константинополската патриаршия. Гръцкото влияние се разпространило най-вече в големите градове, които са били метрополитски центрове, и по-малко в селата и манастирите. Поради близостта си до гръцка територия Южна Македония е по-лесна за гърцизиране. За да се запази културната и религиозна идентичност на българския народ, нараства идеята на българи от Македония за създаване на отделна Българска православна църква като контрапункт на опита на Константинополската патриаршия в елинизирането на българското население. След дълга борба срещу фанариотските политики на Вселенската патриаршия през 1870 г. Българското църковно-народно движение постига целта си, като учредява Българска църква под формата на Екзархия.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 495-511*
УДК 271.222(497.11)-732.2:929 Димитрије, српски патријарх
271.222(497.11)-9"1920/1930"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.32

Милосав З. Ђоковић
Балканолошки институт САНУ, Београд
e-mail: milosav.djokovic@bi.sanu.ac.rs

АПОСТОЛСКИ НУНЦИЈЕ ПЕЛЕГРИНЕТИ О СРПСКОЈ ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ И ПАТРИЈАРХУ ДИМИТРИЈУ (1922-1930)

***Апстракт**: Током петнаестогодишњег службовања у Краљевини СХС/Југославији апостолски нунције Пелегринети био је не само сведок, него и учесник политичког живота младе Краљевине. У склопу своје дипломатске службе у извештајима које је редовно слао Светој Столици и директно надређеном кардиналу државном секретару (најпре Гаспарију, а од 1930. Пачелију), тако и у свом дневнику, чланцима, описивао је сусрете, ставове и импресије о Српској православној цркви, о важним догађајима и личностима. Прва половина службовања у Београду поклапа се са периодом управе патријарха Димитрија са којим се сусрео неколико пута. Поред описа патријарха, нунције је у својим извештајима оставио и коментаре и о односу Цркве и државе, питању патријарховог устоличења у Пећи, промени календара, уједињењу Цркава, сазиву Васељенског сабора, причешћу америчког посланика у Београду итд.*

***Кључне речи**: Света Столица, СПЦ, Католичка црква, Ерменеђилдо Пелегринети, патријарх Димитрије Павловић*

Пелегринети – службовање у Београду

Ерменеђилдо Пелегринети [Ermenegildo Pellegrinetti] је у дипломатију Свете столице ступио 1919. када га је Акиле Рати [Achille Ratti], најпре апостолски визитатор, а потом апостолски нунције у Пољској, изабрао за свог секретара. Пелегринети је 29. јула 1919. именован за тајног коморника (*cameriere segreto soprannumerario*)[1], а 26. новембра 1919. за *uditore di Sua Santità*.[2] За Пелегринетија пресудна година била је 1922. када је кардинал Рати као милански надбискуп 6. фебруара био изабран за папу. Нови папа, Пије XI, је одмах након избора свог бившег секретара именовао 22. фебруара за *прелата Његове светости* (*prelato di Sua Santità*),[3] а већ 8. марта 1922. је из Рима у Варшаву Пелегринетију послат телеграм са питањем да ли се прихвата избора за апостолског нунција у Краљевини СХС.[4] Света Столица није била задовољна радом дотадашњег нунција у Београду Франческа Керубинија [Francesco Cherubini], који је у младој

1 *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 11 (1919) 367; Archivio Apostolico Vaticano (AAV), *Segreteria di Stato (Segr. Stato), Spogli Cardinali e Officiali della Curia (Spogli Curia), Pellegrinetti card. Ermenegildo (Pellegrinetti)*, busta 6 (привремени број).
2 У AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia,* Pellegrinetti, busta 6. стоји на документу 26. новембар, а у *AAS* 11 (1919) 482, стоји 27. новембар 1919.
3 *AAS* 14 (1922) 206; AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia,* Pellegrinetti, busta 6.
4 Bertoli 1977, 22.

Краљевини провео две године дипломатске службе.[5] Пелегринети је период од априла до јула 1922. провео у Риму чекајући рукоположење, агремане из Београда и инструкције Свете Столице.[6] Папа Пије XI је именовао Пелегринетија 24. маја 1922. године за титуларног надбискупа Адане,[7] назначивши му титулу коју је и сам носио пре избора за миланског надбискупа. Рукоположење је у Риму у цркви *Santa Maria in Portico in Campitelli* 18. јуна 1922. извршио кардинал Гаспари [Pietro Gasparri] при чему су му асистирали надбискупи Ђовани Цонки [Giovanni Zonchi] и Алесандро Волпи [Alessandro Volpi].[8]

Нови нунције је дошао у Београд 5. јула 1922. не слутећи да ће ту провести 15 и по година, и да ће бити сведок многих бурних догађаја како у политичком, тако и у верском животу. Пелегринети је био изузетно темељан и детаљан приликом извештавања својих надређених, што није био случај са његовим претходником, који је у Рим слао веома штуре и кратке дописе. Приликом поласка на нову дужност, Пелегринети је од државног секретара, кардинала Гаспарија, добио обимне инструкције на 37 куцаних страна у којима су му дате координате и општа слика о младој Краљевини.[9] Познавање великог броја словенских језика, међу којима српског и хрватског (још је 1915. бележио да студира пољски, српски, хрватски и бугарски)[10] Пелегринетију је омогућило да самостално и директно може да се информише о дешавањима у Југославији. Нови нунције је предао краљу Александру акредитивна писма 15. октобра 1922.[11]

Пелегринетијеви општи ставови о Српској цркви

Пелегринетијеви извештаји (којих је за 15 година службе укупно било око 20.000) препуни су информација, ставова и судова, који су се трудили да надређеним у Риму представе, приближе и објасне специфично стање у Краљевини СХС/Југославији. Нунције је доста путовао и интересовао се о свему. Поред компликоване политичке ситуације, морао је да се упозна и са верском ситуацијом у земљи која је имала неколико великих верских организација. Посебно интересовање указивао је према Српској православној цркви.

Три и по године након престанка дипломатске службе у Југославији он је верском стању у Југославији и Српској цркви посветио три чланка објављена у часопису *Gioventù Italica* за 1941. годину. У априлском броју Пелегринети је објавио рад „Incontro di religioni", у мајском „Chiesa e stirpe serba" а у јулском „Aspetti della concezione religiosa serba".

У својим радовима Пелегринети укратко даје општу слику о верском стању у Југославији, истакавши да је у Југославији била прокламована равноправност међу религијама и да је 13 верских заједница добијало помоћ из државног буџета, од којих су се издвајале три главне вере: 1) православна, коју нунције назива *такозвана православна*: („la cosidetta ortodossa")[12] за коју помиње да се поједностављено може назвати „српска" и да се и званично црквено-јерархијска организација назива *Српска црква*, да има свој закон

5 О Керубинијевој дипломатској служби у Београду видети Valente 2012, 95-161.
6 Valente 2012, 180.
7 *AAS* 14 (1922) 352; AAV, *Segr. Stato, Spogli Curia*, Pellegrinetti, busta 6.
8 „Cronaca di Roma. Consacrazione episcopale", *L'Osservatore Romano (OR)* 144 (19-20.6.1922) 2.
9 *Istruzioni per Monsignor Ermenegildo Pellegrinetti, Arcivescovo tit. di Adana, Nunzio Apostolico di Belgrado*, у: AAV, *Archivio della Nunziatura in Jugoslavia (Arch. Nunz. Jugoslavia)*, busta 2, ff. 78r-97r.
10 Dati 1977, 81, 86.
11 Natalini 1994, 292.
12 Pellegrinetti 1941a, 74.

и статут, да користи српски језик као званични и ћирилично писмо; 2) католичка и 3) муслиманска, која је сачињена од две различите групе, једне словенског језика и порекла у Босни и Херцеговини и друге албанске у Македонији (како наводи у ширем географском смислу).[13]

Пелегринети је у чланку дао кратку историју Србије од Балканских ратова до уједињења. Како каже Србија је пред Турцима наглашавала свој хришћански карактер, према Бугарима свој историјски континуитет у Македонији и на Косову, према Грцима словенство, док је према Мађарима и Аустријанцима исказивала тежњу да се разједини царство.[14] У погледу црквеног питања Пелегринети наводи да је након балканских ратова бугарско свештенство у Македонији замењено српским и да се тако територија православне цркве увећала. Након балканских ратова у Србији се повећао и број католика пошто је у новим крајевима живело 15.000 Албанаца католика.[15]

Пелегринети наглашава да је штета коју је Српска црква претрпела уједињењем државе била то што је изгубила статус државне вере, што је надокнађено уједињењем и повећањем територије саме Српске цркве, где су сви православни у новој држави били уједињени у *Српску православну цркву*. У свом раду из маја 1941. године, Пелегринети даје коментар да је за Српску цркву прибављено признање од цариградског патријарха уз исплату милион и по франака, као и чињеницом да је Српска црква покушала да унапреди живот, утицај и културу клира, базирајући се на одбрани и нападу православља у односу на друге вере, а посебно на католичанство.[16]

Пелегринети је дао и коментар који је био присутан у скоро свим извештајима Ватикану како нунција тако и југословенских бискупа, да је Српска црква била прва у држави по територијалном простору и утицају, да су њој припадале династија, министри и генерали, да се свуда осећала њена тежина, као и то да је она учествовала у љубави и мржњи према српском имену са којим је била душа, тврђава и сублимација.[17]

Један од главних идеја које се провлаче кроз чланке Пелегринетија јесте поистовећивање вере и нације о чему је највише говорио у трећем чланку, где се вратио на чињеницу да се у Србији појам *православац* изједначава са појмом *Србин*. Дао је пример да ако у било ком граду у Краљевини (Пелегринети наводи Београд, Сарајево, Нови Сад и Загреб) некога питају које је вере, он би дао одговор да је Србин. Због тога он пореди Србе са Јеврејима и Јерменима, рекавши да колико год Срби живели у другој средини они ипак остају у свом континуитету. Наводи да када би неко од Срба примио другу веру он би се сматрао не само отпадником, већ и негатором српског рода и нације.[18] Исту мисао је дао у извештају кардиналу Пачелију 1930. године:

> Non occorre infatti dimenticare che, praticamente, qui s'identifica la "Chiesa Ortodossa Serba" con la razza serba e la razza serba con la stirpe dominante in Jugoslavia e destinata a unificare nel suo spirito lo Stato.[19]

---

13 Pellegrinetti 1941a, 74.
14 Pellegrinetti 1941b, 97.
15 Pellegrinetti 1941b, 98.
16 Pellegrinetti 1941b, 98.
17 Pellegrinetti 1941b, 98.
18 Pellegrinetti 1941c, 153-154.
19 „У ствари, не треба заборавити да се овде практично „Српска православна црква" поистовећује са српским родом и српски род са доминантном лозом у Југославији која је предодређена да у свом духу уједини државу." Пелегринети Пачелију, Београд, 11. април 1930, бр. 10568 (1310/30), у: Città del Vaticano, Archivio Storico della Segreteria di Stato – Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS), Fondo Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.), Pio XI, *Jugoslavia*, Posizione (Pos.) 93 Posizione Originale (P.O.), fascicolo (fasc.) 52, foglio (f.) 43r.

Пелегринети даје и историју непријатељства Срба према Риму. По њему, оно се јавило још у XIV веку, услед византијског утицаја и угарских побуна, да би се у XVII веку Срби приближили унији, а у XVIII веку услед утицаја Русије поново окренули непријатељски према Риму, да би се у XIX и XX веку наставио негативан однос услед различитих политичких интереса у односу на Аустрију која је тада у Србији персонификовала католичанство.[20] По Пелегринетију једина ствар која је могла да измени непријатељски став према Риму, а што није било реално, било је то да се у Југославији натера народ на једну веру. Он тако и завршава свој чланак, ратне 1941. године, оставивши поруку како је на Балкану немогућ мир све док Балкан не буде једне вере, окупљен око Римског папе:

> I Balcani non potranno avere una vera e duratura pace interiore, finchè non ritrovino l'unità religiosa intorno alla Suprema Paternità cristiana, alla Sede di Pietro. A questo si deve mirare, questo si deve sperare.[21]

Сусрет нунција са патријархом 1924. године

Прва половина Пелегринетијеве дипломатске делатности се поклапа са управом патријарха Димитрија Павловића. Нунције је водио живо интересовање за личност српског патријарха, чију биографију је послао у Ватикан поводом његове смрти 1930.[22] Са патријархом ватикански дипломата се срео, како сам каже, два пута.[23]

Сусрет од 22. јануара 1924. године нунције је детаљно описао. Позив на сусрет патријарх је упутио нунцију дан раније преко секретара Светог синода протојереја Илића. Нунције је, пак, у извештају кардиналу Гаспарију изразио сумњу да је идеја за сусрет дошла од самог патријарха, изневши став да је ипак по среди био директан или индиректан притисак од стране Владе, тачније од стране министра Јањића на патријарха. На тај закључак Пелегринетија је наводила чињеница да му је, приликом једног састанка који је претходио сусрету са патријархом, Јањић нашироко говорио о унији, на шта му је нунције одговорио да је епископат Српске цркве веома антиримски расположен. Због тога је нунције био мишљења да је сусрет са патријархом био покушај да се на њега остави лепши утисак.[24]

Пелегринети је описао да патријарх са својом великом брадом има изглед честитог човека, са једноставним и отвореним начином опхођења, да је добре нарави, али

---

20 Pellegrinetti 1941c, 153.

21 „Балкан неће моћи да има истински и трајни унутрашњи мир, све док поново не нађе верско јединство око врховног хришћанског оца, око Петрове столице. На то се мора циљати, томе се треба надати." Pellegrinetti 1941c, 155.

22 Пелегринети наводи доста података о патријарху: да је био свештеник, и да је, након што је остао удовац, постао епископ у време митрополита Теодосија (Пелегринети грешком наводи митрополита Инокентија); да је након повратка митрополита Михаила, пензионисан и да је боравио у Француској, на Светој Гори; да је након повратка у земљу био изабран за шабачког епископа, а потом и митрополита Србије 1905, а 1920. за патријарха уједињене Српске православне цркве (Пелегринети грешком наводи да је устоличен у Пећи 24. уместо 28. августа 1924). Уп. Пелегринети Пачелију, Београд, 11. април 1930, бр. 10568 (1310/30), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 93 P.O., fasc. 52, f. 42rv.

23 Пелегринети Пачелију, Београд, 11. април 1930, бр. 10568 (1310/30), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 93 P.O., fasc. 52, f. 42v. Пелегринети помиње 1922. и 1923. Могуће да је дошло до грешке приликом куцања јер је један од сусрета био 1924.

24 Пелегринети Гаспарију, Београд, 23. јануар 1924, бр. 2344 (26850), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, f. 50.

оскудне науке и снаге.[25]

После куртоазног питања на почетку сусрета о томе како иду ствари у Католичкој цркви, разговор ватиканског дипломате и српског патријарха се водио око неколико питања која су у то време била изузетно актуелна у Српској цркви: календар, уједињење цркава, богослужбени језик у Католичкој цркви и свештенички брак.

Календар

Око календарског питања патријарх је говорио да се 1923. године на Цариградској конференцији говорило да ни грегоријански календар није без грешака, на шта је нунције рекао да су тога били свесни још у XVI веку када је одлучено да се и оформи комисија која би се бавила исправљањем тих проблема пре него се направи разлика од једног дана. Пелегринети је напоменуо да је Католичка црква доста широких погледа, будући да је дозволила да се у гркокатоличким црквама и даље употребљава јулијански календар, али да је прихватање грегоријанског календара корисно свима, а посебно православним народима, што је и сам патријарх потврдио.[26]

Питање календара занимало је нунција и пре сусрета са патријархом. Он је 31. октобра 1923. о тим питању писао Ватикану, јављајући да реформа календара, изведена на пролећној конференцији у Цариграду, још увек није била прихваћена у Србији. Нунције је дао напомену да се тих дана одржавала седница Синода у Карловцима, где је главну опозицију прихватању реформисаног календара предводио кијевски митрополит Антоније Храповицки. Када је нунције 21. октобра 1923. био на свечаностима поводом крштења принца Петра Карађорђевића, срео се са митрополитом Антонијем који му је изразио наду да ће ствари остати *status quo*.[27] Поред свега тога, нунције је истакао да прихватање новог календара успорава његова повезаност са серијом других реформи које је донела конференција у Цариграду, међу којима су: други свештенички брак, укидање целибата владикама, скраћење поста, дозвола да свештеници носе цивилно одело када су ван цркве, све оно, како каже Пелегринети, што доводи протестантски утицај против чега су били веома побожни и конзервативни људи у Цркви. По нунцију, нижи клир који је окренут реформама и који је више демократичан, није био задовољан српском јерархијом.[28]

Пелегринети је у писму Корољевском, децембра 1924. године, честитао Божић напоменувши да те године заједно са Латинима славе и Балтичке земље, Пољска, Румунија и Грчка, али не и Србија, где је по његовим речима захваљујући утицају митрополита кијевског Антонија Храповицког и антиримским предрасудама на последњем Сабору одбијено прихватање календара, иако су га Срби бранили на Цариградској конференцији.[29]

Треба напоменути да се Пелегринети и у наставку своје дипломатске службе бавио питањем календара. Тако је у разговору са министром Нинчићем 31. октобра 1925. покренуто питање његове промене. Нинчић је изјавио да је једини разлог неприхватања новог календара страх који постоји у Македонији, где је клир подељен на присталице

25 Исто, f. 50r; Valente 2012, 219.
26 Пелегринети Гаспарију, Београд, 23. јануар 1924, бр. 2344 (26850), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, f. 49r.
27 Пелегринети Гаспарију, Београд, 31. октобар 1923, бр. 1864 (23768), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, f. 42v.
28 Исто, ff. 42v-43r.
29 Korolevskij 2007, III, 1035 (фус-нота 2097).

Српске патријаршије и Бугарске егзархије и да би прихватање грегоријанског календара пре него то учине Бугари, егзархијсти искористили да оптуже Српску цркву за јерес, чиме би придобили симпатије народа.[30] И 1929. године помиње се питање календара, када је нунције обавестио Ватикан о влади коју је формирао генерал Живковић, када је поменуо да Влада и трговински и индустријски кругови желе да се уједначи календар у Православној цркви, али да Свети синод за то није хтео да чује, услед непопуларности код сељака који су везани за традицију, као и због тога што се ради о календару чију реформу је спровео папа и коју следе католици. Нунције је поновио разлог везан за Македонију где би Бугари то искористили да оптуже Србе за новотарије против православља, чиме би се Бугарска представила као чувар православља.[31]

Уједињење Цркава

Говорећи о календару нунције је оставио коментар да самом патријарху астрономија није била јача страна, и да је искористио прилику да пређе на другу тему, везану за уједињење цркава. Патријарх је напоменуо да је по њему дошао тренутак да се хришћани уједине, јер се многе снаге боре против вере. По патријарховом виђењу, чак се и енглески епископалци труде око јединства, док Католичка црква стоји у месту и не жели да учини ниједан корак да се приближи другим хришћанским црквама. На тај патријархов коментар нунције је одмах одговорио да ствари тако не стоје, наводећи позив папе Пија IX православнима на Ватикански сабор, као и позив папе Лава XIII из 1893. и увредљиве одговоре Цариградске патријаршије и руских црквених кругова. Нунције је нагласио да се није Римска црква одвојила од Истока, већ да је то било обрнуто.[32] На то је патријарх изнео став да православци желе да се обнови јединство Цркве, и да би најпре требало сазвати сабор аутокефалних цркава које би припремиле основу за преговоре, али да је то ипак тешко изводљиво, јер се Цариградска патријаршија налази у јадном стању:

> Ma a ciò sarebbe necessario che si potesse fare un concilio di tutte le Chiese autocefale, per stabilire di comune intesa una base alle discussioni e alle trattative con Roma; ciò che sembra impossibile per il momento, dato lo stato miserando in cui versa il Patriarcato di Costantinopoli dominato degli infedeli. Che intanto conviene preparare e illuminare gli animi, per distruggere i pregiudizi radicali dopo mille anni di separazione, e che opinava che tra cento anni l'unione sarebbe un fatto compiuto.[33]

На те патријархове речи нунције је изразио наду у Божју милост и добру вољу код људи.

---

30 Пелегринети Гаспарију, Београд, 2. новембар 1925, бр. 5224 (4832), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 9 P.O., fasc. 14, f. 11v.

31 Пелегринети Гаспарију, Београд, 5. фебруар 1929, бр. 8987 (4667/29), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 6, f. 79r.

32 Пелегринети Гаспарију, Београд, 23. јануар 1924, бр. 2344 (26850), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, f. 49v.

33 „Али за то би било неопходно да се сазове сабор свих аутокефалних Цркава, да би се заједничким споразумом успоставила основа за разговоре и преговоре са Римом; што се у овом тренутку чини немогућим, с обзиром на јадно стање Цариградске патријаршије којом доминирају неверници. У међувремену, боље је припремити и просветлити душе, како би се након хиљаду година раздвојености уништиле радикалне предрасуде, и да се нада да ће за сто година уједињење бити готова ствар." Пелегринети Пачелију, Београд, 23. јануар 1924, бр. 2344 (26850) у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, f. 49v.

Богослужбени језик

У разговору је дотакнуто и питање богослужбеног језика у Католичкој цркви где је патријарх поменуо да наметање латинског језика за богослужбену употребу ствара проблеме, на шта је нунције приметио да патријарх не познаје да у самој Југославији постоји Крижевачка бискупија, која је источног обреда и која у богослужењу користи старословенски, као и парохије у Далмацији где се служи латински обред на старословенском језику са глагољским писмом.[34] Поред тога, нунције каже да патријарх није познавао материју ни око свештеничког брака.[35]

Општи утисак Пелегринетија је био да је патријарх остао задовољан његовим одговорима. Зачудио се само што патријарх ниједном речју није покренуо питање папског примата. Разговор између двојице црквених великодостојника се завршио патријарховом жељом да се што чешће сусрећу, на шта је нунције одговорио да стоји на располагању када се ради о вери и Христовој цркви.[36]

Питање патријарховог устоличења у Пећи

Једно од тема везаних за извештавање о Српској цркви било је и устоличење патријарха Димитрија у Пећи. Још првих месеци по доласку у Београд, Пелегринети је писао кардиналу Гаспарију 5. октобра 1922. да се устоличење припрема за 28. октобар те године, када се буде прослављала десетогодишњица Кумановске битке. Пелегринети је напоменуо да је устоличење требало да се обави раније, али као разлоге одлагања напомиње македонску, црногорску и албанску побуну које су стварале несигурну ситуацију. Нунције у извештају даје и историју Патријаршије, како је била укинута од стране Грка и како је затим била пренета у Карловце.[37] Планирано устоличење, на коме је било најављено да ће присуствовати краљ, Влада и клир, по речима Пелегринетија за католике није представљало никакво задовољство, јер се по њиховом убеђењу СПЦ сматрала државном вером чиме се није поштовао Устав.[38] Нунције је изнео став да ће се устоличење искористити да се покаже спољашњи сјај „шизматичке" Цркве, и изразио страх да се поједини хрватски бискупи непријатељски расположени према српству, а навикнути на аустријску сервилност, тиме не занесу.[39] Гаспари је, након писања нунција, у Београд послао телеграм у ком каже да ниједан бискуп не може да присуствује свечаности устоличења патријарха.[40] Нунције је 10. новембра 1922. обавестио кардинала Гаспарија да је био у Скопљу када је стигао његов телеграм. Напоменуо је да је устоличење у Пећи одложено због ужасног стања путева и небезбедне ситуације. Исто тако обавестио је да је разговарајући са четворицом бискупа који су били на прослави

34 Пелегринети Пачелију, Београд, 23. јануар 1924, бр. 2344 (26850), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, ff. 49v-50r.
35 Исто, f. 50r.
36 Исто, f. 50r; Valente 2012, 219.
36 Пелегринети Пачелију, Београд, 23. јануар 1924, бр. 2344 (26850), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, f. 50.
37 Пелегринети Гаспарију, Београд, 5. октобар 1922, бр. 318 (9103), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 1, f. 77v.
38 Исто, f. 77v.
39 Пелегринети Гаспарију, Београд, 18. октобар 1922, бр. 371 (9110), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 1, f. 86r.
40 Гаспари Пелегринетију, [Ватикан], 1. новембар 1922, бр. 37, у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 1, f. 87r.

Кумановске битке, стекао утисак да двојица од њих (которски Учелини и ђаковачки Акшамовић) не би одбили да учествују на устоличењу и да је он покушао да им објасни нелагодност те ситуације. Будући да је телеграмом од 1. новембра добио од Гаспарија јасну наредбу да се забрањује присуство бискупа на устоличењу, Пелегринети је рекао да ће о томе обавестити бискупе првом приликом, поменувши да има још времена јер устоличење неће бити пре 28. јуна 1923.[41]

Приликом попуњавања упражњене Скопске бискупије 1923. године питање патријарховог устоличења је опет дошло у први план. Кардинал Гаспари је маја[42] и јуна[43] писао београдском нунцију тражећи информације о устоличењу „шизматичког" патријарха у Пећи, нагласивши бригу католика пошто они нису имали свог бискупа у том делу Краљевине. На питање Гаспарија Пелегринети је одговорио 26. јуна 1923. рекавши да је устоличење требало да се обави три године раније као и да је оно одлагано због „наоружаних црногорских банди" као и других разлога.[44] Додао је и другу информацију да је устоличење било најављивано за Видовдан и да је и то одложено. Пелегринети је напоменуо историјску важност устоличења у Пећи:

> È ad ogni modo da notarsi che la installazione avrà significato storico, per essere ivi stata la residenza del Patriarca fino alla metà del secolo XVIII, in cui il patriarcato fu soppresso dai Turchi, ad istigazione dei Greci; ma il Patriarca seguiterà a risiedere in Belgrado e nel Sirmio, dove ha tutte le comodità, che mancano a Peć, sita tra le montagne e lontana da ogni stazione ferroviaria. [45]

Патријарх је устоличен тек 28. августа 1924. године.[46] О том догађају Етијен Лоран [Étienne Laurent] је објавио један занимљив чланак у часопису *Студион*, под псеудонимом Плавчић, дајући кратку историју Српске патријаршије и чина устоличења.[47] Чланак је био тема и преписке Пелегринетија и Корољевског. Нунције је питао Корољевског за аутора чланка, будући да је писан под псеудонимом, коментаришући да његов ентузијазам по питању устоличења не деле многи Хрвати.[48]

Питање васељенског сабора

Почетком 1924. године Пелегринети је писао Гаспарију да постоји намера да се сазове општи сабор свих православних црквa. По њему Срби на томе много инсистирају тврдећи да би Сабор требало да се одржи у Нишу, Константиновом родном месту, јер ни

---

41 Пелегринети Гаспарију, Београд, 10. новембар 1922, бр. 441 (10666), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 1, f. 93rv.

42 Гаспари Пелегринетију, [Ватикан], 17. мај 1923, бр. 45, у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 12 P.O., fasc. 17, f. 81r.

43 Гаспари Пелегринетију, [Ватикан], 12. јун 1923, бр. 18672, у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 12 P.O., fasc. 17, f. 83v.

44 Исто, f. 86v.

45 „У сваком случају треба напоменути да ће устоличење имати историјски значај, јер је тамо било седиште патријарха до половине XVIII века, када су Патријаршију укинули Турци на подстицај Грка. Патријарх ће наставити да столује у Београду и у Срему, где има све погодности, које недостају у Пећи, која се налази у планинама удаљена од сваке железничке станице." Пелегринети Гаспарију, Београд, 26. јун 1923, бр. 1531 (20731), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 12 P.O., fasc. 17, f. 86v.

46 Милићевић 1924, 1-2; Световски 1924, 1, 3.

47 Plavčić 1923-1924, 137-144.

48 Korolevskij 2007, III, 1034-1035 (фус-нота 2097).

Цариград ни Москва нису били сигурни да би се тамо могао одржати сабор. Пелегринети је изразио сумњу у позитиван исход те иницијативе, истакавши да Српска патријаршија користи сваку прилику да себи да на важности, а да су против тог предлога били Бугари, Румуни и Грци, док су Руси и Азијци неодлучни.[49]

Октобра исте године нунције је обавестио Ватикан да је делегација Јерусалимске патријаршије посетила Београд, где је краљу Александру Карађорђевићу уручила орден Гроба Господњег, као и звање заштитника Светог гроба. Нунције је пренео да српске новине преносе вест да је на тај начин Јерусалимска патријаршија у југословенском краљу признала наследника руског цара, али је напоменуо да је исти орден и звање заштитника раније дато и румунском краљу. Пелегринети давање ордена објашњава ситуацијом у којој се налази Јерусалимска патријаршија због великих дугова и да не може више ништа да очекује од Москве и да се тако обраћа двема православним краљевинама, не рачунајући на Бугарску, која је у расколу.[50] О посети јерусалимске делегације нунције је писао поново Гаспарију истакавши да је била примљена и од стране патријарха Димитрија у Сремским Карловцима. Пренео је и вести које је пренело *Време* о изјави Жанараса, политичког шефа мисије, о плановима прославе 16 векова Никејског сабора где је поменуто да се тај сабор планира у Јерусалиму, а не у Нишу како су мислили Срби, јер се са тим не би сложили Румуни. Жанарас је поменуо да се православни морају окупити око Јерусалима, као око свог Ватикана и да би тамо требало да изаберу свог папу.[51] Нунције напомиње да је делегација била хладно примљена од стране Српске цркве, управо због питања места сабора, јер су Срби инсистирали да то буде у Нишу.[52]

И у наредном периоду Пелегринети је обавештавао Рим око евентуалног сабора православних, преводећи београдску штампу. Такав је био случај и 1926. године када је рекао да је позив цариградског патријарха на Сабор доживео бродолом.[53]

Причешће америчког посланика Принса у Саборној цркви у Београду 1927. године

Нунције је крајем 1927. обавестио Ватикан о једном занимљивом догађају – причешћу америчког посланика у Саборној београдској цркви. Као што је често пута и радио, Пелегринети је пратио, преводио и слао у Ватикан вести из београдских новина. У овом случају радило се о листу *Време* од 27. децембра.[54] Нунције је пренео вест како је лично патријарх Димитрије причестио америчког посланика у Београду, Принса и његову супругу, господина Ситерса, председника Хришћанске заједнице младих људи и његову супругу и још четворо англиканаца.[55] Новине су напоменуле и да се много година радило

49 Пелегринети Гаспарију, Београд, 14. јануар 1924, бр. 2280 (27638), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, f. 46v.

50 Пелегринети Гаспарију, Београд, 18. октобар 1924, бр. 3586 (35117), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 3, f. 8r.

51 „Маја 1925. г. православни хришћани бираће свога Папу у Јерусалиму ", *Време* 1018 (19.10.1924) 5. Пелегринети Гаспарију, Београд, 4. новембар 1924, n. 3635 (36002), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 3, f. 10rv.

52 Исто, f. 10v.

53 Пелегринети Гаспарију, Београд, 21. мај 1926, бр. 6078 (1315/26), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 3, ff. 39r-40r.

54 Нунције грешком наводи 28. децембар.

55 Списак лица које су се причестили даје *Време*: „Јуче је Патријарх г. Димитрије причестио америчког посланика г. Принса и неколико угледних чланова енглеске колоније", *Време* 2163 (27.12.1927) 3; Радић 2018, 132; Радић 2019, 229.

на приближавању двају Цркава и да је чином причешћа англиканаца патријарх Димитрије учино значајан корак унапред. Пелегринети је пренео и да је посланик Принс рекао *Политици* да је он све договорио са митрополитом скопским Варнавом, који је био његов пријатељ, који је обавестио патријарха о жељи да се заједно са супругом причести на Божић у православној цркви, будући да у Београду нема англиканског свештеника. Принс је истакао да чињеница да их је причестио сам патријарх представља важан факт у историји две Цркве и да је о томе обавестио кентерберијског надбискупа као и англиканске бискупе у Америци.[56]

После пренете новинске вести, нунције је дао ставове и информације које је добио од самог америчког посланика, који је био његов пријатељ. Упитан од нунција он му је изнео своје ставове рекавши да није тражио да га причести патријарх, већ да је на томе инсистирао сам патријарх као и да је то први пут да се један англиканац причешћује у православној цркви. Принс је саопштио нунцију да му је митрополит Варнава рекао да је бескорисно да се обраћа католицима који су по том питању много ригидни, и да би му они у том случају тражили документе, изјаве… Принс је рекао нунцију да је он филокатолик и да сматра идеалом уједињење и причешћивање са Светом Столицом. Истакао је да се око његовог чина подигла велика бука, коју нити је желео, нити предвиђао. Жалио се нунцију да је добио доста писама од бискупа и лаика из Енглеске и Америке и да су чак језуити из Енглеске тражили његову слику како би писали чланке о значају тог причешћа. Принс је изразио наду да му католици могу да признају да је ипак обезбедио право причешће, пошто Рим признаје валидност православног рукоположења, док се англиканско не признаје и да је својим сапутницима рекао да је могуће да је то за њих први пут да примају правог Христа.[57]

Нунције је Принсу говорио о разлозима и природи Англиканске цркве као и о непримерености да траже јединство са византијским истоком прескочивши Рим. На тај нунцијев коментар Принс је рекао да и он сматра да је англиканско предање западно и римско, и да почиње да сумња да у Англиканској цркви постоји апостолско предање, као и то да му је секретар енглеског посланства Монтгомери, који је католик преобраћен из англиканства и који би желео да постане бенедиктинац, дао једну књигу која је на њега оставила велики утисак.[58]

Пелегринети је напоменуо да је Принс дао вредан поклон патријарху. Заправо Принс је са супругом био код патријарха на пријему на Божић, 7. јануара 1928. како би се захвалио за литургију од 25. децембра 1927. и том приликом је поклонио патријарху Свето Писмо са потписима свих осам англиканаца који су се причестили, на чему је патријарх узвратио поклонивши му свој портрет у уљу.[59]

Као додатак свом извештају Пелегринети је послао и превод текста из новина *Време* у коме о односима Англиканске и Православне цркве говори Воја Јањић.[60] Нунције је истакао да је причешће америчког посланика дало повода Јањићу да се појави у јавности. Јањић је као великог делатника на уједињењу англиканаца и православних означио владику Николаја Велимировића, и истакао да су српски свештеници били први који су могли да

56 „Објашњење америчког посланика др. Принца о причешћу англиканаца у Саборној цркви", *Политика* 7067 (29.12.1927) 4; Пелегринети Гаспарију, Београд, 10. јануар 1928, бр. 7769 (311/28), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 4, f. 73rv.

57 Пелегринети Гаспарију, Београд, 10. јануар 1928, бр. 7769 (311/28), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 4, f. 73v.

58 Исто, f. 73v.

59 „Честитања код Њ. Св. Патријарха", *Правда* 7 (10.1.1928) 10.

60 „Приближење православне и англиканске цркве", *Време* 2165 (29.12.1927) 4.

проповедају у англиканским црквама, да је митрополит Димитрије био примљен у Лондону од кентерберијског надбискупа, као и да је Пашић лично одликовао кентерберијског надбискупа орденом Светог Саве као и 41 свештеника Англиканске цркве.[61]

Закон о СПЦ

Закон о Српској цркви је био честа нунцијева тема. Још је 1923. године писао Ватикану да Српска црква будући да више није државна вера хоће да по принципу конкордата припреми један устав како би уредила свој однос са државом, пред којом не жели да буде мање важна у односу на Католичку цркву.[62] Пелегринети напомиње да Српска црква тражи аутономију и права које историјски није имала и саопштава Гаспарију да треба пратити ситуацију, пошто и Католичка црква не може а да не тражи исто толико у конкордату који се у то време припремао.[63]

Године 1927, након сусрета са министром иностраних послова, Маринковићем, Пелегринети је писао Ватикану како му је министар саопштио да је већ две године био спреман пројекат закона са СПЦ који није стигао у парламент, и да се Влади не жури по том питању, јер се по речима министра са патријархом може лако, јер је у „нашој кући", док се са Светом Столицом радило о билатералним преговорима који су озбиљнији и важнији.[64] Почетком 1928. поменуо је да православни траже широку аутономију како не би били инфериорнији у односу на католике. Нунције је послао и сажетак тог законског пројекта истакавши да се Католичкој цркви у случају конкордата не могу дати мање слободе него Српској цркви која је традиционално зависна од државе.[65]

Пелегринети је 11. новембра 1929. обавестио кардинала Гаспарија да је објављен Закон о Српској православној цркви након одобрења Сабора српских епископа на ком су били и министри правде и вера. Нунције је дао и коментар да је то важна чињеница, имајући у виду перспективе које то отвара за конкордат.[66] Десет дана касније, 21. новембра 1929. Пелегринети је послао извештај Ватикану везан за изгласан закон, као и превод самог закона, како је и имао обичај да чини у осталим сличним ситуацијама. Нунције је напоменуо да ће тај закон послужити као основа за законе везане и за друге верске заједнице, тако да би католици могли да буду изједначени у погледу тога што омогућава тај закон. Пелегринети је замолио државног секретара да му каже шта би могло да се прихвати од тог закона, шта би могло да се прихвати са одређеним изменама и шта никако не би могло да се прихвати.[67]

Болест и смрт патријарха Димитрија

Пелегринети је последњи пут срео патријарха на пријему поводом рођендана краљице Марије 9. јануара 1930. када га је и поздравио.[68]

---

61 Исто.

62 Пелегринети Гаспарију, Београд, 31. октобар 1923, бр. 1864 (23768), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 2, f. 43r.

63 Исто, f. 43r.

64 Пелегринети Гаспарију, Београд, 18. април 1927, бр. 7093 (1433/27), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O, fasc. 4, f. 19r.

65 Пелегринети Гаспарију, Београд, 10. јануар 1928, бр. 7769 (311/28), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O., fasc. 4, f. 74r.

66 Пелегринети Гаспарију, Београд, 11. новембар 1929, бр. 9933 (2765/29), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 4 P.O, fasc. 6, f. 67r.

67 Пелегринети Гаспарију, Београд, 21. новембар 1929, бр. 9966 (2707/29), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 9 P.O, fasc. 15, ff. 55v-56r.

68 AAV, *Archivio della Prefettura (Arch. della Prefettura), Diari del card. Pellegrinetti*, 9 gennaio 1930,

Нунције је оставио своје забелешке и поводом болести и смрти старог патријарха. У свом дневнику 5. априла 1930. записао је како је патријарх на самрти и како је имао жељу да га посети, али је услед могућих погрешних интерпретација од те идеје одустао. Уједно је изнео и став да је патријарх био добар човек, али оскудне енергије.[69] Патријарх је умро 6. априла 1930. и тога дана Пелегринети је у свом дневнику записао да је био човек доброг срца, иако се са њим није могло говорити о уједињењу јер је био стар и лишен иницијативе, изразивши жељу да наследник буде добро надахнут:

> Dopo mezzogiorno il Patriarca è morto! Me ne duole, perché in lui avevo trovato un uomo di buon cuore, anche se non è stato possibile trattare di unione di chiesa, essendo egli troppo vecchio e privo d'iniziativa. Ed ora che il successore sia bene ispirato![70]

У свом допису Пелегринети је поред вести да је патријарх умро у старости од 84 године након једнонедељне болести, још једном дао опис покојног патријарха. По њему он је био човек без ауторитета и без способности за решавање проблема, због чега је у Патријаршији, противно жељи самог патријарха, владао непријатељски дух према католицима, о којој је патријарх лично говорио нунцију.[71] Патријарх је по Пелегринетију био човек благе нарави, једноставан и веома побожан, слабо вољен од клира, који га је често нападао у црквеној штампи. Нунције помиње да му је свештеник Воја Јањић у своје време рекао за патријарха да је „во без рогова" истичући да нема ауторитет међу свештеницима.[72] Али и поред тога нунције је нагласио да је патријарх поседовао изузетан религиозни дух, који је, по речима самог нунција, фалио код других српских великодостојника, који су сви везани за политику.[73] Обавештавајући Свету Столицу о смрти српског патријарха, Пелегринети каже да су по граду кружиле гласине да је стари патријарх, услед слабог вида уместо лекова узео антикорозивно средство („sublimato corrosivo").[74] Сутрадан по смрти, 7. априла нунције је најпре служио мису упокојеном патријарху, а у току дана је отишао у Саборну цркву како би видео изложено патријархово тело. Посета и поклоњење патријарховом одру побудили су код Пелегринетија мисао о смрти:

> Oggi sono stato alla "Saborna Crkva" per vedere il Patriarca esposto. Affondato sul cuscino, solo la barba candida emerse: pare rimpiccolito. Quando saro io composto nella bara e come apparirà allora la mia vita agli altri e a me? [75]

Нунције је 9. априла, након сусрета са сликарем Михајловићем, који му је причао о смрти патријарха, поново, овога пута са секретаром Пачинијем [Alfredo Pacini], отишао

---

volume (vol.) 11, f. 64r.

69 AAV, *Arch. della Prefettura, Diari del card. Pellegrinetti*, 5 aprile 1930, vol. 11, f. 75v.

70 „Након поднева умро је патријарх. То ме боли, јер сам у њему нашао човека доброг срца, иако са њим није било могуће преговарати о црквеном уједињењу, будући да је био много стар и без иницијативе. Нека би сад наследник био добро надахнут!" AAV, *Arch. della Prefettura, Diari del card. Pellegrinetti*, 6 aprile 1930, vol. 11, f. 75v.

71 Пелегринети Пачелију, Београд, 11. април 1930, бр. 10568 (1310/30), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 93 P.O., fasc. 52, f. 42v.

72 Исто, f. 42v.

73 Исто, f. 42v.

74 Исто, f. 42r.

75 „Данас сам био у „Саборној цркви" да видим изложеног патријарха. Био је удубљен на јастуку, само је израњала брада, бела као снег. Чини ми се као да се смањио. Када ја будем изложен у сандуку, како ли ће другима а и мени самом изгледати мој живот?" AAV, *Arch. della Prefettura, Diari del card. Pellegrinetti*, 7 aprile 1930, vol. 11, f. 75v.

у Саборну цркву да види изложено патријархово тело. У дневнику је записао да нико од пуне цркве верника није приметио да је у цркви нунције.[76]

На сахрани патријарха, 10. априла 1930. године[77] нунције није узео учешћа, како сам каже не само из разлога што Српска црква није у јединству са Католичком црквом, већ и због тога што је по њему у више наврата Српска црква подржавала антикатолички прозелитизам у Македонији, Босни, Далмацији и Чехословачкој, а исто тако што није била узела учешћа на миси поводом смрти папе Бенедикта XV, 1922. године, која је била служена у Београду. Пелегринети је ту ситуацију државном секретару кардиналу Пачелију описао као тешку, будући да он као доајен дипломатског кора није могао да присуствује сахрани, у тренутку када је читав дипломатски кор био уједињен око краља.[78] Од католичких прелата учешће на сахрани су узела двојица бискупа, београдски Родић и ђаковачки Акшамовић[79], који су то учинили без претходног нунцијевог одобрења, што је Пелегринети окарактерисао као велики скандал јер су они, како напомиње, били међу представницима других верских култова заједно са старокатоличким бискупом, муфтијом, рабином[80]. Нови државни секретар, кардинал Пачели, је будући овлашћен од папе писао нунцију да на деликатан начин покуша да објасни двојици бискупа неприкладност таквог њиховог геста.[81]

Обавештавајући државног секретара о смрти патријарха Димитрија, Пелегринети је изразио наду да ће нови патријарх бити неко ко ће моћи да се приближи Католичкој цркви или у најмању руку неко ко неће показивати отворено непријатељство према њој.[82]

---

76 AAV, *Arch. della Prefettura, Diari del card. Pellegrinetti*, 9 aprile 1930, vol. 11, f. 76v.

77 О сахрани патријарха Димитрија видети: *ГСПП* 7 (1930) 97-104; *Политика* 7876 (7.4.1930) 1-3; 7877 (8.4.1930) 1-2; 7878 (9.4.1930) 1-2; 7879 (10.4.1930) 1-2; 7880 (11.4.1930) 1-6; *Време* 2975 (7.4.1930) 1, 5; 2976 (8.4.1930) 1, 3; 2977 (9.4.1930) 1, 3; 2978 (10.4.1930) 1; 2979 (11.4.1930) 1, 3; „Смрт и сахрана патријарха Димитрија", *Општинске новине* 15 (1930) 285-289.

78 Пелегринети Пачелију, Београд, 11. април 1930, бр. 10568 (1310/30), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 93 P.O., fasc. 52, f. 43r.

79 Акшамовић је имао обичај, уведен од Штросмајера, да приликом пастирских посета обиђе и „шизматичке" цркве, како каже Пелегринети. Ушавши у цркву Акшамовић би поздравио клир и народ. Сам ђаковачки бискуп је нунцију то образложио да он где год да иде најпре посети сваку власт, а у јужном делу ђаковачке бискупије на власти су Срби, те стога учини и куртоазну посету православној цркви из које кад изађе поздрави свештенство и народ, којима говори не о вери већ о миру и суживоту. Једном му се догодило да је ушавши у цркву у Сремским Карловцима затекао патријарха и руске епископе тако да је морао да говори у цркви што је изазвало коментаре у Загребу. Нунцију је ђаковачки бискуп рекао да то не саблажњава његове вернике и да би у супротном биле прогањања верника од стране Срба. Пелегринети Гаспарију, Београд, 12. септембар 1922, бр. 255 (8151), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 7 P.O., fasc. 10, f. 39rv.

80 Пелегринети Пачелију, Београд, 11. април 1930, бр. 10568 (1310/30), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 93 P.O., fasc. 52, f. 43r.

81 Пачели Пелегринетију, Ватикан, 14. мај 1930, бр. 1609/30, у: AAV, *Arch. Nunz. Jugoslavia*, busta 26, f. 433r.

82 Пелегринети Пачелију, Београд, 11. април 1930, бр. 10568 (1310/30), у: ASRS, AA.EE.SS., Pio XI, *Jugoslavia*, Pos. 93 P.O., fasc. 52, f. 43r.

Извори и литература

Необјављени извори

Archivio Apostolico Vaticano
Archivio della Nunziatura in Jugoslavia
busta 2
busta 9
busta 26

Segreteria di Stato
Spogli Cardinali e Officiali della Curia
Pellegrinetti card. Ermenegildo
busta 6 (привремени број)

Archivio della Prefettura:
Diari del card. Ermenegildo Pellegrinetti, vol. 11

Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati
Fondo Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
Pio XI
Jugoslavia
Pos. 4, P.O., fasc. 1
Pos. 4, P.O., fasc. 2
Pos. 4, P.O., fasc. 3
Pos. 4, P.O., fasc. 4
Pos. 4, P.O., fasc. 6
Pos. 7, P.O., fasc. 10
Pos. 9, P.O., fasc. 14
Pos. 9, P.O., fasc. 15
Pos. 12, P.O., fasc. 17
Pos. 93, P.O., fasc. 52

Објављени извори

Korolevskij, Cyrille (2007): *Kniga bytija moego (Le livre de ma vie). Mémoires autobiographiques édités et annotés par G. M. Croce*, Cité du Vatican: Archives Secrètes Vaticanes.

Pellegrinetti, Ermenegildo (1941a): „Incontro di religioni", *Gioventù Italica* 4 (1941) 73-75.

Pellegrinetti, Ermenegildo (1941b): „Chiesa e stirpe serba", *Gioventù Italica* 5 (1941) 97-98.

Pellegrinetti, Ermenegildo (1941c): „Aspetti della concezione religiosa serba", *Gioventù Italica* 7 (1941) 153-155.

Natalini, Terzio (1994): *I diari del cardinale Ermenegildo Pellegrinetti 1916-1922*, Città del Vaticano 1994.

Литература

Bertoli, Paolo (1976): „Una vita al servizio della Chiesa", *Il Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti nel centenario della nascita 1876-1976*, Pescia 1977.

Coco, Giovanni – Dieguez, Alejandro Mario, (2014): *I «Fogli di udienza» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato, I, (1930)*, Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano.

„Cronaca di Roma. Consacrazine episcopale", *L'Osservatore Romano* 144 (19-20.6.1922) 2.

„Честитања код Њ. Св. Патријарха", *Правда* 7 (10.1.1928) 10.

Dati, Miro (1976): „Ermenegildo Pellegrinetti. Insegnante, studioso, sacerdote", *Il Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti nel centenario della nascita 1876-1976*, Pescia: Stamperia Benedetti.

Ђоковић, Милосав З. (2022): „Ватикански дипломата Паоло Бертоли о избору Српског патријарха 1938. године", *Црквене студије* 19 (2022) 373-384.

Giustini, Martino (1976): „Il Card. E. Pellegrinetti che fu collaboratore di Pio XI. Nel centenario della nascita", *L'Osservatore Romano* 72 (27.3.1976) 5, 7.

Il Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti nel centenario della nascita 1876-1976, Pescia: Stamperia Benedetti, 1976.

„†Il Cardinale Ermenegildo Pellegrinetti", *L'Osservatore Romano* 74 (31.3.1943) 2.

„Јуче је Патријарх г. Димитрије причестио америчког посланика г. Принса и неколико угледних чланова енглеске колоније", *Време* 2163 (27.12.1927) 3.

„Маја 1925. г. православни хришћани бираће свога Папу у Јерусалиму ", *Време* 1018 (19.10.1924) 5.

Милићевић, Ж. (1924): „Димитрију Патријарху свих српских и поморских земаља многаја љета. Јуче је у Пећи на свечан начин Патријарх Димитрије узвишен на престо", *Политика* 5871 (29.8.1924) 1-2.

„†Његова светост Патријарх српски Димитрије", *Гласник Српске Православне Патријаршије* 7 (1930) 97-104.

„Објашњење америчког посланика др. Принца о причешћу англиканаца у Саборној цркви", *Политика* 7067 (29.12.1927) 4.

Pagano, Sergio – Chappin, Marcel – Coco, Giovanni (2010): *I «Fogli di udienza» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato, I, (1930)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano.

Plavčić, T. (1923-1924): „Intronisation du Patriarche serbe sur le siège de Peć", *Studion* I/5 (1923-1924) 137-144.

„Приближење православне и англиканске цркве", *Време* 2165 (29.12.1927) 4.

Радић, Радмила (2007): „Васељенска патријаршија, Српска православна црква и црквене реформе између два светска рата", *Срби и Југославија. Држава, друштво, политика. Зборник радова*, пр. Момчило Исић, Београд: Институт за новију историју Србије, 63-101.

Radić, Radmila (2009): „Izbori patrijarha Srpske pravoslavne crkve u 20. veku", *Istorija 20. veka* 1 (2009) 17-36.

Radić, Radmila (2014): „Jugoslavija i Vatikan 1918-1992. godine / Iugoslavia e Vaticano 1918-1992", *Annales, ser. Hist. Sociol. (Annales Journal, the Annals for Istrian and Mediterranean Studies)*, Koper, 24, 2014, 4, 691-703

Радић, Радмила (2018): *Војислав Јанић (1890-1944). Свештеник и политичар*, Београд: Институт за новију историју Србије.

Радић, Радмила (2019): *Мисија британске Хришћанске заједнице младих људи у Краљевини Југославији*, Београд: Институт за новију историју Србије.

Salmič, Igor (2015): *Al di là di ogni pregiudizio. Le trattative per il concordato tra la Santa Sede e il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni/Jugoslavia e la mancata ratifica (1922-1938)*, Roma: Gregorian & Biblical Press.

Световски, М. (1924): „Историјски дани у Пећи. Патријарх је устоличен", *Време* 967 (29.8.1924) 1, 3.

„Смрт и сахрана патријарха Димитрија", *Општинске новине* 15 (1930) 285-289.

Valente, Massimiliano (2012): *Diplomazia Pontificia e regno dei Serbi, Croati e Sloveni (1919-1929)*, Split: Filozofski fakultet – Odsjek za povijest.

Жутић, Никола (2003): „Српска и Англиканска црква у првој половини 20. вијека", *Историја 20. века* 2 (2003) 99-114.

Milosav Z. Đoković

APOSTOLIC NUNCIO PELLEGRINETTI ABOUT THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND PATRIARCH DIMITRIJE (1922-1930)

During his fifteen years of service in the Kingdom of Serbs, Croatians and Slovens / Yugoslavia, the Apostolic Nuncio Pellegrinetti was not only a witness, but also a participant in many important events. As part of his diplomatic service, he reported on meetings, and expressed his views and impressions about important events and personalities in reports and letters that he regularly sent to the Holy See and his direct superior, cardinal Secretary of State (first Gasparri, and from 1930 Pacelli), and in his diary and articles. The first half of his service in Belgrade coincides with the period of the pontificate of Patriarch Dimitrije, with whom he met several times. In addition to the description of the patriarch, the nuncio commented in his reports among others on the relationship between the Church and the state, the enthronement in Peć, the change of calendar, the unification of the Churches, the convening of the Ecumenical Council, the communion of the American minister in Belgrade.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 513-524*
УДК 272-726.1(497.13):929 Алојзије, загребачки надбискуп
271.2 (497.11)"1945/1960"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.33

Велибор Џомић
Архиепископија београдско-карловачка
e-mail: otacvelibor@gmail.com

ПРАВНИ ПОЛОЖАЈ НАДБИСКУПА/КАРДИНАЛА АЛОЈЗИЈА СТЕПИНЦА И ЕПИСКОПА И МИТРОПОЛИТА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ПОСЛЕ ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА

Апстракт: *У раду је анализиран правни и друштвени положај цркава и верских заједница у периоду од 1945. до 1960. године са посебним освртом на правни и друштвени положај великодостојника православне и римокатоличке вероисповести. Централни део рада се односи на правни и фактички положај Надбискупа загребачког/кардинала Алојзија Степинца од 1945. године. Ради тачног и јасног сагледавања његовог положаја од завршетка Другог светског рата до смрти, у раду је указано на правни и фактички положај епископа и митрополита Српске Православне Цркве, али и појединих бискупа и свештених лица римокатоличке "Цркве у Хрвата" у истом периоду. Посебна пажња је посвећена судском поступку, који је против Надбискупа Алојзија Степинца вођен пред Врховним судом у Загребу од 30. септембра до 3. октобра 1946. године и у ком је пресудом осуђен на казну затвора у трајању од 16 година са петогодишњим губитком грађанских права. И поред одређених и то искључиво процесних примедби на судски поступак против Надбискупа Алојзија Степинца, а посебно имајући у виду да је под повољнијим условима издржао само трећину казне затвора у Лепоглави, као и године проведене у жупи у Крашићу, не може се потврдити став римокатоличких теолога и историчара да је Надбискуп Алојзије Степинац "највећи мученик Цркве у Хрвата".*

Кључне речи: *Српска Православна Црква, "Црква у Хрвата", епископ, митрополит, надбискуп, Алојзије Степинац, комунистичка власт, судски поступак, пресуда, затвор, изолација.*

После завршетка Другог светског рата и успостављања владавине Комунистичке партије Југославије наступио је нови период у односима између државе и цркава и верских заједница. Атеистички и материјалистички поглед на свет и живот су од стране руководства и чланова Комунистичке партије агресивно пропагирани и наметани и пре завршетка Другог светског рата. У току Другог светског рата, од стране припадника партизанске војске је убијен велики број свештених лица и верских службеника свих традиционалних цркава и верских заједница у Југославији, а највише Српске Православне Цркве. Убијање свештених лица и верских службеника, и то најчешће без суда, суђења и пресуде, настављено је после ослобођења земље од нацифашиста и трајало је неколико година после завршетка рата.

Правни и фактички положај Римокатоличке цркве у социјалистичкој Југославији се не може посматрати изоловано у односу на остале традиционалне цркве и верске заједнице, а првенствено у односу на Српску Православну Цркву. Данас се са ове временске дистанце може констатовати да се Римокатоличка црква на подручју читаве

социјалистичке Југославије, одмах по завршетку Другог светског рата, налазила у истом правном, али бољем фактичком положају од Српске Православне Цркве. Наиме, Српска Православна Црква је крај Другог светског рата дочекала са разореном или, прецизније, готово уништеном организационом структуром на простору читаве тзв. НДХ. Према подацима Светог Архијерејског Синода СПЦ, Срби су на простору на коме је, захваљујући нацифашстичкој окупацији Краљевине Југославије, успостављена тзв. НДХ били организовани "у девет епископија (Митрополије Загребачка и Дабро-Босанска и Епархије Пакрачка /данашња Славонска/, Горњокарловачка, Далматинска, Бањалучка, Захумско-Херцеговачка, Зворничко-Тузланска и део Архиепископије Београдско-Карловачке /подручје Земуна и читаве данашње Епархије Сремске/ - прим. В.Ц.)".[1] На простору девет наведених епископија Српске Цркве на простору тзв. НДХ налазило се преко 1100 православних цркава и око 800 свештеника. Осим тога, на том простору се налазио и 31 манастир са преко 160 монаха и монахиња. Свети Архијерејски Синод је констатовао да је "цела та духовна организација уништена одмах првих месеци"[2] постојања тзв. НДХ и да је не само "Српско-Православна Црква једноставно укинута"[3] него да се "то исто догодило и са лаичким организацијама српским, како духовним тако и економским и оним за физичку културу".[4] Припадници усташких снага убили су три епископа Српске Православне Цркве - Митрополита дабро-босанског Петра, Епископа горњокарловачког Саву и Епископа бањалучког Платона, двојицу протерали у Србију, где су и преминули у току рата - Митрополита загребачког Доситеја и Епископа захумско-херцеговачког Николаја, а убили су више од 210 православних свештеника и монаха. Већи број свештеника и монаха је, после краћег или дужег задржавања у усташким логорима и затворима, протеран у Србију. Епископа Далматинског Иринеја су италијанске окупационе власти интернирале у логор у Италију. Обрачун са свештенством су истовремено вршили и припадници партизанских снага на подручјима тзв. НДХ на којим су се налазили, али, истина, са слабијим интензитетом. Прави и коначни обрачун је наступио после завршетка рата. На осталим подручјима Краљевине Југославије изван тзв. НДХ (понајвише на подручју Србије без Косова и Метохије и Црне Горе) партизанска војска је у току рата немилице убијала свештенике и монахе. Исто су чинили и Немци, Италијани, Бугари, Мађари и Албанци. Неколико свештеника је страдало и од англоамеричког бомбардовања Србије и Црне Горе 1944. године.

У најкраћем, цркве и верске заједнице у социјалистичкој Југославији су, свака на свој начин, биле изложене страдању, а њихова мисија је не само спречавана него и брутално онемогућавана од стране представника државних органа и инструираних партијских активиста. Аграрна реформа, национализација и друге мере су биле нормиране у општим правним актима нове социјалистичке државе и ревносно су примењиване на све "непријатељске институције и појединце", а посебно на цркве и верске заједнице. Појава насилног одузимања имовине цркава и верских заједница без правног основа и без икаквог правног акта је, такође, пратила све традиционалне цркве и верске заједнице посебно током прве деценије по завршетку рата. Евидентно је да се у Хрватској и Босни и Херцеговини положај Римокатоличке цркве у то време приказује као особит што никако не кореспондира са чињеницама.

---

1 *Страдања Српског народа - Зверства над Србима у Независној држави Хрватској од стране усташког режима 1941-1942. године*, у "Извештај Светог Архијерејског Синода Светом Архијерејском Сабору СПЦ о раду од 1941. до 1947. године", Београд, 1947.г., Прилог бр. 2, стр. 1

2 Исто

3 Исто

4 Исто

Правни положај, а посебно судски поступак против Надбискупа Алојзија Степинца, такође се не може посматрати изоловано у односу на епископат и друге високе достојанственике других цркава и верских заједница у социјалистичкој Југославији. Такође, правни положај и судски поступак који је вођен против Надбискупа Алојзија Степинца се не може посматрати изоловано у односу на правни положај и судске поступке који су вођени против других римокатоличких бискупа у социјалистичкој Југославији. Из литературе која је о Надбискупу Алојзију Степинцу објављена у усташкој емиграцији и Хрватској, посебно током последње три деценије, стиче се утисак да се Степинчев случај и његов положај под комунистичком влашћу, за сасвим јасну потребу и намену, веома тенденциозно издваја од свих других случајева у којим су на идеолошко-партијским судским процесима суђени бискупи Римокатоличке цркве у Југославији.[5]

На основу историјских извора, може се закључити да су односи између Надбискупа Алојзија Степинца и комунистичке власти били веома динамични и слојевити. Неспорно је да су га комунисти одмах по заузимању Загреба на кратко ухапсили, али су га врло брзо и пустили из притвора. Потом су покушали и успели да успоставе одређене контакте и остваре одређене разговоре са њим. С друге стране, Надбискуп Алојзије Степинац их је, без емоција које је приказивао током неколико претходних година према усташком поглавнику Анти Павелићу и његовом усташком режиму, прихватио као релевантне саговорнике којима је поставио одређене захтеве и изнео своја очекивања. Евидентно је да су и захтеви и очекивања Надбискупа Алојзија Степинца у то време били супротстављени новој друштвеној реалности. После тог разлаза, Надбискуп Алојзије Степинац је са још већом ревношћу наставио да делује на разне начине. Комунисти му нису остајали дужни путем штампе. Јасно је било да ће сачекати прву добру прилику да га ухапсе и изведу пред суд. На жалост, не само због његове улоге и одговорности у Другом светском рату него првенствено због његовог односа према њима и њиховом режиму.

Неспорно је да се Надбискуп Алојзије Степинац 4. јуна 1945. године састао са Владимиром Бакарићем, председником Владе Народне Републике Хрватске, а потом и са Јосипом Брозом Титом. Иако је од првих дана уласка партизана у Загреб (8. маја 1945. године) тражено да се Надбискуп Алојзије Степинац ухапси као ратни злочинац, комунистички вођи су се, а првенствено Броз и Бакарић, одлучили на разговоре са њим. Разговори нису уродили плодом. Ставови и захтеви Надбискупа Алојзија Степинца су били супротстављени ставовима и очекивањима његових саговорника. Не чини се ни природним ни разумним то што је Надбискуп Алојзије Степинац већ приликом првог сусрета са представницима нове комунистичке власти која је програмски зацртала атеизам и одвајање цркава и верских заједница од државе, а што му је свакако било познато, тражио да Држава Ватиканског Града, односно Света Столица наступа у име римокатолика у новој Југославији, затим закључивање конкордата или примену чехословачког модела односа Римокатоличке цркве и државе. Питање дипломатских односа нове Југославије и Државе Ватиканског Града је, такође, било питање којим се том приликом бавио Надбискуп Алојзије Степинац, иако је то питање политичке природе и

5 Степинчев биограф или, прецизно, постулатор каузе др Јурај Батеља је у тротомној књизи "Blaženi Alojzije Stepinac - svjedok Evandjelja ljubavi (Životopis, dokumenti i svjedočanstva - prije, za vrijeme i nakon Drugoga svjetskog rata)", Postulatura blaženoga Alojzija Stepinca, Zagreb, 2010.g., на свим корицама објавио само Степинчеве фотографије са судског процеса 1946. године. Највећи број објављених фотографија се у све три књиге, такође, односи на суђење Надбискупу Алојзију Степинцу чиме се веома јасно указује да је то, заправо, за његове следбенике један од најзначајнијих детаља из његовог живота.

није се непосредно тицало Римокатоличке цркве у Југославији, јер духовни односи између римокатоличке јерархије и верника са римским папом нису били нарушени.

Стиче се утисак, а акти које је потом предузимао не само Надбискуп Алојзије Степинац него и Бискупска конференција под његовим пресудним утицајем то потврђују, да је Надбискуп Алојзије Степинац и у априлу 1941. године када је под патронатом нациста проглашена тзв. НДХ, а и одмах после завршетка Другог светског рата (мај, а посебно јун и јул 1945. године) када су партизанске снаге заузеле Загреб и читаву Југославију, поступао немудро и идеолошки острашћено. Иако га Јурај Батеља сматра ”сведоком Еванђеља љубави” не би се могло рећи да је Надбискуп Алојзије Степинац и на почетку (1941. године) и на крају Другог светског рата (1945. године) поступао у сагласју са речима које је Христос упутио својим ученицима: ”Будите мудри као змије, а безазлени као голубови” (Мат. 10,16). Имајући у виду садржај и тон бројних аката и дописа које је Надбискуп Алојзије Степинац упућивао новим комунистичким властима одмах по успостављању њихове власти може се закључити да се понашао тако као да ће се усташки поглавник Анте Павелић са својим доглавницима и усташама за који месец вратити у поражену и већ тада непостојећу тзв. НДХ. У ту илузију је, на жалост, укључио и значајан део јерархије Римокатоличке цркве првенствено у социјалистичкој хрватској републици.

Свакако треба објаснити зашто је комунистичка власт, после првог хапшења Надбискупа Алојзија Степинца 17. маја, променила став, па је пуштен на слободу 3. јуна 1945. године. И зашто су чекали све до 18. септебра 1946. године када је поново ухапшен, а потом је против њега подигнута оптужница? Такође, амбиција комунистичког режима да се меша у унутрашње односе и организациону структуру црквa и верских заједница није имала свој одјек само на примеру Римокатоличке цркве. Довољно је навести пример, изазивање тзв. америчког раскола у Српској Православној Цркви, затим тзв. македонски раскол кроз проглашење тзв. Македонске православне цркве тако да се може рећи да је Српска Православна Црква и у том погледу имала неповољнији фактички третман и друштвени положај од Римокатоличке цркве у Југославији. Удружења свештеника су формирана преко Комунистичке партије и ОЗНЕ/УДБЕ и не само код римокатолика него и код православних и код муслимана.

Данас је неспорно следеће:

1) да је Надбискуп Алојзије Степинац нападнут од стране организоване комунистичке групе 4. новембра 1945. године у Запрешићу и да је том приликом гађан камењем и јајима.

2) да је ухапшен 18. септембра 1946. године по налогу Јавног тужилаштва Народне републике Хрватске од 17. септембра 1946. године.

3) да је ислеђиван три дана без примене мера физичке принуде.

4) да је против њега подигнута оптужница 23. септембра 1946. године.

5) да су му додељена два адвоката као браниоци по службеној дужности.

6) да је судски поступак започет 30. септембра, а окончан 3. октобра 1946. године.

7) да је осуђен на казну затвора у трајању од 16 година и губитак грађанских права у трајању од 5 година.

8) да није имао право на жалбу.

9) да је реч о идеолошко-партијском судском поступку, али да такав поступак није представљао изузетак не само у том периоду него ни деценијама касније.

10) да је затворску казну у трајању од 5 година издржавао у затвору у Лепоглави, а да је остатак казне провео у кућном притвору у Крашићу.

Степинац је осуђен на основу савезног **Закона о кривичним делима против народа и државе**.[6] Кривична дела за која је оптужен су била нормирана у члану 3 став 1 тачке 1, 3, 4, 6 и 7 наведеног закона, који је примењиван на исти начин на простору читаве социјалистичке Југославије. Ни у том погледу, Надбискуп Алојзије Степинац не представља изузетак од других случајева који су, сходно том закону, добијали судски епилог пред комунистичким судовима.

Надбискуп Алојзије Степинац је оптужницом јавног тужиоца оптужен због сусрета са усташом Славком Кватерником 12. априла 1941. године поводом проглашења тзв. НДХ; због сусрета са усташким поглавником Антом Павелићем и групом усташких емиграната 16. априла 1941. године; због окружнице коју је 28. априла 1941. године упутио клиру Надбискупије са позивом на молитвену подршку тзв. НДХ и сарадњу са њеним представницима; због подстицања "Католичке акције", "Великог крижарског братства", "Великог крижарског сестринства" и "Домагоја" на сарадњу са усташама; због злоупотребе традиционалних верских свечаности у политичке манифестације у циљу подршке усташком поглавнику Анти Павелићу и усташком режиму; због тога што је сваке године 10. априла служењем мисе обележавао устостављање тзв. НДХ; због изражавања солидарности са немачким и италијанским окупатором; због вршења присилног превођења Срба у католичку веру; због тога што је 1942. године примио дужност војног викара усташке војске; због тога што је Надбискупски духовни стол 10. фебруара 1944. године одобрио молитвеник "Хрватски војник" којим је усташким војницима у верску дужност стављена и служба окупатору и оданост усташком поглавнику Анти Павелићу и његовом усташком режиму; због тога што је на више различитих начина, делујући као Надбискуп загребачки, подржавао усташки режим Анте Павелића; због тога што је у Надбискупском двору похранио архиву Министарства вањских послова тзв. НДХ и "Жупањства при поглавнику"; због исказивања непријатељства против новог комунистичког режима; због тога што је у септембру 1945. године у Надбискупски двор примио усташког равнатеља и пуковника Ериха Лисака; што је као Надбискуп загребачки деловао против нове власти на разне начине и слично. Тачност наведених дела објективни истраживачи не оспоравају.

Идеолошко-партијски инструисани судски процеси, који су покретани и вођени пред комунистичким судовима против свих неистомишљеника и противника режима су представљали једно од битних обележја сваког тоталитарног комунистичког система, па и југословенског. Данас се може констатовати да су за време комунистичког режима у Југославији боље прошли они којима је и на такав начин суђено и пресуђивано у односу на оне који нису имали право на истрагу, оптужницу, суђење, извођење доказа, било какву одбрану, пресуду и жалбу. Таквих је, на жалост, посебно у периоду у коме је суђено Надбискупу Алојзију Степинцу било много више.

У време док се Надбискуп Алојзије Степинац сусретао и разговарао са представницима нове комунистичке власти, па чак и два пута са Јосипом Брозом као првим човеком новог комунистичког режима, а потом и преписивао са њима, у Загребу је од половине маја до 10. јуна 1945. године био утамничен **Митрополит црногорско-приморски Јоаникије (Липовац)**. Ухваћен је 12. маја 1945. године у Цељу (Радевић, 2015:299). Преко Загреба је 10. јуна 1945. године спроведен за Београд, а одатле у Аранђеловац, где је потом и убијен. У време док је био заточен у подруму ОЗНЕ у јеврејској вили "Малер" у Аранђеловцу посетио га је свештеник Стева Душанић, и сам са својом породицом избеглица из тзв. НДХ. Пре убиства је мучен најстрашнијим мукама.

6 Закон о кривичним делима против народа и државе, "Службени лист ДФЈ", бр. 55/45 од 1. септембра 1945. године.

Команда позадине Штаба I Југословенске армије је 21. јуна 1945. године упутила допис Црногорској Митрополији на Цетиње у коме је писало: ”Шаљемо Вам панагију и крст, који су пронађени код разбојника бившег митрополита Јоаникија. Смрт фашизму - слобода народу!” (Џомић, 1995:34).

Др Александар Недок је сведочио да му је као војнику у Аранђеловцу један пријатељ посведочио да је видео Митрополита Јоаникија, иначе његовог предратног професора у Београду, и да је ”у ужасном стању, запуштен, прљав, исцепан, вашљив и пун гнојавих рана” (Џомић, 1995:28). Митрополит Јоаникије је, после великог мучења, убијен без права на оптужницу и било какав судски процес какав је, на пример, омогућен Надбискупу Алојзију Степинцу. Гроб му се ни до данас не зна. Пре тога, у Словенији је без суђења, по кратком поступку, убијено око 80 свештеника који су из Црне Горе одступили заједно са Митрополитом Јоаникијем (Џомић, 2003).

Епископ хвостански Варнава (Настић) је 1. марта 1948. године од комунистичког Окружног суда у Сарајеву осуђен на 11 година тешке робије због ”кривичних дела издаје, слабљења економске и војне моћи наше земље, помагања терористичких банди, вршења непријатељске пропаганде”, како је наведено у пресуди (Кондић, 2009:99). Истом пресудом су му одузета грађанска права у трајању од три године (Кондић, 2009:99).

Ухапшен је 27. децембра 1947. године, а свега четири месеца раније - на Преображење 19. августа - хиротонисан је у чин епископа и као викар Патријарха српског постављен за помоћника Епископу зворничко-тузланском Нектарију (Круљу) као администратору Митрополије дабро-босанске (Вуковић, 1996:53). Његова ”кривица” је утврђивана у идеолошко-партијски обојеном судском процесу због његових беседа у којим је критиковао безбоштво, тиранију, тежак положај верника, прогањање Цркве, забрањивање слободе савјести, вероисповести и вршења верских обреда итд. Иначе, у току рата је одбио Павелићеву понуду да буде ”изабран за епископа Хрватске православне цркве” (Кондић, 2009:76-85).

Затворску казну је најпре издржавао у зеничкој робијашници (1948-1951.). Најпре је био у најстрожој изолацији, у мрачној и влажној ћелији злогласне зграде 3/А. У затвору су га одмах ошишали и обријали. Одредили су га да изучава браварски занат баш због тога што је био слабе физичке снаге и крхког здравља. Са њим је једно време тамницу делио **др Петар Чуле, Бискуп мостарско-дувањски и администратор требињско-мркански**, који је, такође, у идеолошко-партијском судском поступку који је трајао свега три дана, негде у исто време као и Епископ Варнава, осуђен на 11,5 година затвора и 3 године губитка грађанских права.[7]

Епископ Варнава и Бискуп Петар су раздвојени 25. априла 1951. године и 26. априла исте године су са једном групом затвореника допремљени у вагоне са циљем да буду премештени у комунистички казамат у Сремској Митровици. Према писаном сведочанству Бискупа Петра, у тој групи било је 11 римокатоличких свештеника, али и других (Кондић, 2009:116). По двојица су били везани жицом, а Епископ Варнава је био везан са једним римокатоличким свештеником.

На композицију је у селу Слаковци око три часа ујутру у пуној брзини налетио други воз. Многи су на лицу места погинули, неки на путу до болнице, а скоро сви су били повређени. По сећању Бискупа Петра, ”опће је увјерење било, да је судар у

7 Бискуп Петар Чуле је записао своја сећања на робијашке дане, али и на Епископа Варнаву са којим је извесно време делио тамничку ћелију и са којим је и по изласку са робије остао у пријатељским односима. Детаљније у *Радосно пењање на Голготу - каменчићи за мозаик животописа Свештеноисповедника Епископа Варнаве Хвостанског и Беочинског 1914-1964*, стр. 112-119

Слаковцима унапријед испланиран и прорачунато аранжиран.... Смишљено су остављени само бискуп и владика (Варнава) да од 4 сата изјутра као рањеници леже све до подне на ледини у Слаковцима" (Кондић, 2009:119). И владика и бискуп су, заједно са својим сасужњима за које су били везани, од силине удара излетели кроз прозор вагона. Владика Варнава и Бискуп Петар су задобили тешке преломе и ране, па су одређено време провели у болници.

На неки начин, Владика Варнава је био принуђен да напише молбу Светом Архијерејском Сабору у којој је тражио да буде разрешен дужности викарног епископа Патријарха српског. То је и прихваћено, али је време до краја живота провео у кућном притвору и под присмотром УДБЕ и полиције у Манастиру Ваведењу у Београду (краће време на опоравку), Манастиру Гомионици код Бања Луке (до 10. јануара 1959. године), а потом у Манастиру Крушедолу (до 1962. године) и у Манастиру Беочину (до смрти 12. новембра 1964. године). Основано се сумња да је отрован у 50. години живота.

Насртаји на епископе током обављања њихове апостолске службе, као и прогони разних врста, уопште нису представљали реткост тог времена. **Епископ бачки др Иринеј (Ћирић)** је одмах после завршетка Другог светског рата "стављен у кућни притвор у којем је провео 17 месеци, а марта 1946. године је поново преузео дужност у Епархији" (Ћирић, 2017:6). Током кућног притвора, УДБА је подстицала и организовала скојевце да демонстрирају испред Епархијског двора називајући га погрдним називима. Двор је каменован, а руља је покушала да и њега каменује.

Епископ Иринеј је на Преображење 1946. године отишао у Оџаке ради освећења новоподигнуте цркве. Месни партијски комитет је организовао своје јуришнике како би се покварила свечаност празника Преображења Господњег, али и верни народ заплашио. Чим је Епископ Иринеј у архијерејској одежди изашао из храма и кренуо у литију око цркве, богоборци су навалили на њега и свештенство које је било око њега. Урлали су, хулили на Бога, псовали и бацали каменице на владику, свештенство и народ. Једна каменица је погодила Епископа Иринеја у потиљак. Пао је од ударца, а јуришници су наставили да га са још већом жестином и бесом обасипају камењем и ударцима. Том приликом су повређени ђакон и свештеник који су својим телима покушали да заштите и спасу живот свом епископу. Тешко повређен, изубијан, почупане браде, поцепане мантије, испљуван и извређан Епископ Иринеј је пребачен за Нови Сад.

У "Гласнику" Српске Православне Цркве је објављен Извештај о раду Светог Архијерејског Синода у коме је наведено да је "размотрен извештај о физичком нападају на Епископа бачког Иринеја приликом његове званичне посете Оџацима, па иако овај случај није једини, али је најтежи, јер је по свему спремљен, Епископ Иринеј не жели да се из овога прави питање, одлучено је да се овај случај прикаже у детаљнијој форми у општем протесту, као пример нарушавања државним уставом загарантованих слобода..." Владика Иринеј је у Оџацима задобио смртоносну повреду - сушење кичмене мождине. Од тих дана, па све до своје смрти 6. априла 1955. године, Епископ Иринеј је највише времена провео у болесничкој постељи.

Епископ бањалучки др Василије (Костић) је 22. августа 1953. године нападнут од стране организоване комунистичке групе у Бања Луци. Пре тога, уочи празника Преображења Господњег, комунистички активисти су држали конференције на којим су нападали на Епископа Василија да не сарађује са народним властима, да је сарадник окупатора и непријатељ. Потом су испред Епископије одржали демонстрације. Донели су одлуку да му наложе да у року од 48 часова напусти Бања Луку. Кренуо је за Београд 22. августа (пре истека постављеног рока), а успут и на железничкој станици су га вређали, гурали, ударали, гађали камењем и јајима, вукли за мантију. У Београд је дошао окрвављен и понижен. Малтретиран је и понижаван од организованих група и у возу

током пута (Џомић, 2003:42-47). Касније је, као Епископ Жички, прекршајно осуђен на 30 дана затвора у Краљеву.

Митрополит дабро-босански Нектарије (Круљ) је у исто време када и Епископ бањалучки Василије - на Преображење 1953. године - најпре протеран из Манастира Озрен код Добоја. Комунистички активисти су га, иако је био старац од 75 година и тешки срчани болесник, напали у монашкој соби. Тукли су га, вукли, цепали му мантију, чупали браду, врећали, шамарали и ишчашили ногу. Од стреса и шока се онесвестио. Убачен је у манастирска колица, а успут је праћен од изгредника који су га током читавог пута од манастира до железничке станице врећали и поливали водом. Возом је стигао до Тузле, а сутрадан су му, иако му је нога била ишчашена, наредили да напусти и Епископију у Тузли. Приморан је да напусти Епархију на неко време. У Београду је одмах смештен у болницу (Џомић, 2003:59-61).

Митрополит црногорско-приморски Арсеније (Брадваровић) је ухапшен 6. јула 1954. године, а већ 29. јула 1954. године у идеолошко-партијском судском поступку на Цетињу првостепено осуђен на 11,5 година строгог затвора. Оптужен је и осуђен због тога што је одмах по доласку у Цетиње 1947. године наводно створио и окупио групу „реакционарних“ свештеника (Лука Почек, Лука Вујаш, Марко Кусовац и Михаило Газивода) који су били ”непријатељски” расположени према комунистичком поретку у ФНРЈ и који су наводно имали за циљ насилно обарање власти радног народа; што је са наведеним свештеницима сваког дана одржавао састанке у свом кабинету, кухињи или трпезарији, као и у канцеларији Црквеног суда и на тим састанцима их убеђивао у нестабилност поретка и уверавао их да ће доћи до политичких промена у корист монархије и краља Петра Карађорђевића; да ће доћи до сукоба са СССР-ом и да ће се комунистички режим у Југославији приклонити западним државама; да ће промене убрзати корејски рат и да ће промену друштвеног поретка код у Југославији помоћи и Ватикан и Католичка црква, а да ће Броз приликом посете Лондону чинити уступке Западу; што је говорио да су у Југославији ограничене основне слободе вероисповести; да су закони донесени само на папиру ради иностранства; да власт прогони Цркву, одузима црквена имања, опорезује манастире и свештенике, а цркве претвара у магацине; да је неутврђеног датума 1952. године написао састав непријатељске пропагандне садржине и да је у њему навео да масовне организације жена, омладине и Народног фронта спречавају својим члановима посећивање цркава, да нема слободе у нашој земљи и да ће свештеницима забранити чланство у таквим организацијама. Наведени састав је, по оптужници, послао на бројне адресе било сам, било преко четворице свештеника. Даље, осуђен је што је 1952. године превео један чланак из листа ”Реформ” и да је чланак био ”непријатељске” садржине, а све са циљем да се код читалаца створи непријатељско расположење према друштвеном и државном уређењу и обори власт радног народа. Даље, осуђен је што је у разговору са свештеницима наводио да је Католичка црква у тзв. НДХ починила многа недела према православном становништву; да Јосип Броз прима у посету бискупе односећи се према њима пријатељски, а да мрзи православне епископе и свештенике, И да је пред свештеницима тврдио да је Јоисп Броз диктатор. Наведене радње су квалификоване као кривична дела против народа и државе, изазивање верске и националне мржње и повреда угледа представника највиших органа власти у ФНРЈ по тадашњем Кривичном законику. У другостепеном поступку, Врховни суд Црне Горе је 13. септембра 1954. године уважио део жалбених навода и казну му смањио на 5,5 година строгог затвора (Стаматовић, 2017). Казну је издржавао у КПД у Котору, а потом у Манастиру Озрен код Добоја и Манастиру Ваведењу у Београду. Комунистичке власти му никад нису дозволиле да се врати на своју митрополитску катедру. Истовремено је са митрополитом суђено и четворици свештеника Митрополије црногорско-приморске са

којима је често био у службеном контакту (Лука Почек је осуђен на 2 године строгог затвора, Лука Вујаш на 4 године, Марко Кусовац 1 годину и 6 месеци и Михаило Газивода на 1 годину и три месеца).

У читавој социјалистичкој Југославији је вршена агресивна комунистичко-атеистичка пропаганда. Прогањани су, па чак и убијани свештеници на парохијама, хапшени, малтретирани и привођени без икаквог разлога у полицијске станице, ометани су и прекидани верски обреди, скрнављени храмови и манастири. Једном речју, вера је проглашена за "приватну ствар човека", цркве и верске заједнице су посматране као непријатељске институције, а јерархија као активни противник постојећег поретка.

На основу историјских извора се, а посебно на основу судских списа и других чињеница, може закључити да Надбискуп Алојзије Степинац засигурно није "највећи мученик Цркве у Хрвата", чак ни највећи мученик међу хрватским бискупима који су прогањани, суђени и мучени од стране комунистичког режима. Несумњиво, многи од оних 260 до 270 жупника, редовника и редовница, који су побијени од комуниста без суда, суђења и пресуде (од којих сигурно многи нису имали никакве кривице током трајања усташког режима), а о којим је Надбискуп Алојзије Степинац писао комунистичким властима и протествовао, чини се много пре њега заслужују мученички ореол.

Правни и фактички положај Надбискупа Алојзија Степинца се не може мерити и упоређивати у потпуности ни са бројним црквеним великодостојницима, свештеницима и жупницима који нису имали прилику ни могућност да стигну до једнопартијског и идеолошког комунистичког тужилаштва и суда, оптужнице, права на своју реч и одбрану и пресуду, чак и у идеолошко-партијски обојеном судском поступку какав је, несумњиво, био судски поступак против Надбискупа Алојзија Степинца. И у том погледу се може рећи да је Надбискуп Алојзије Степинац био у бољем положају у односу на многе друге.

Исто се може констатовати и када је у питању његов третман у комунистичком затвору у Лепоглави, где је поред своје затворске ћелије имао и ћелију за служење мисе. Не треба ићи даље него само треба упоредити положај Надбискупа Алојзија Степинца у комунистичком затвору у Лепоглави и положај Бискупа Петра Чула у комунистичким затворима у Зеници и Сремској Митровици. Издржавање највећег дела затворске казне у кућном притвору у Крашићу, такође, спада у једну од повољности коју је, за разлику од највећег броја тадашњих осуђеника, а захваљујући притисцима Свете Столице и неких западих држава, од комунистичког режима добио Надбискуп Алојзије Степинац.

Ни чињеница да комунистичке власти нису дозволиле да се Надбискуп Алојзије Степинац врати на чело Надбискупије загребачке такође не представља јединствен пример тог времена нити, пак, изузетак који је примењен само у његовом случају. Довољно је, на пример са српске стране, навести пример Митрополита скопског Јосифа, Митрополита црногорско-приморског Арсенија и Епископа хвостанског Варнаве којима, такође, није било омогућено да се врате на своје епископске катедре.

И површним познаваоцима прилика и односа у наведеном периоду је јасно да се никако не могу упоредити положај и права Надбискупа Степинца за време комунистичке владавине са положајем и правима Митрополита Петра дабро-босанског, Епископа Саве горњокарловачког и Епископа Платона бањалучког за време Павелићевог усташког режима, који их је ликвидирао.

Идеолошки оптерећени комунистички суд и судски поступак који је вођен против Надбискупа Алојзија Степинца и 15 других лица од којих је, осим њега, 12 осуђено за више кривичних дела (Ерих Лисак, Иван Шалић, Јосип Шимечки, Ђуро Марић, Павао Гулин, Јосип Црнковић, Модесто Мартинчић, Крешо Клемен, фра Мамерто Маргетић, Фрањо Павлек фра Трибурције, Мирко Коледњак фра Квирин, Јосип Видовић фра Валерије), а 3 ослобођено оптужбе (Стјепан Свашта фра Пио, Иван Иванковић фра

Леополд и Јосип Мајнарић фра Младен) сигурно има не мало својих процесних мана и недостатака. Међутим, процесни недостаци поступка не могу да представљају разлог за негирање чињеница нити, пак, могу да буду у сукобу са историјски и судски утврђеним чињеницама од којих највећи број није негиран од тада оптуженог Надбискупа Алојзија Степинца, а одређени је број тумачен са његове стране у току поступка.

Посебно је питање држање Надбискупа Алојзија Степинца на том и таквом комунистичком суду. Мора се признати да он није одступио од својих верских, али ни политичких опредељења нити се, пак, уплашио од нове атеистичке власти. Напротив, имао је изузетно храбро држање на суду, али са обрисима одређеног фанатизма чији се узрок, чини нам се, подједнако може тражити и у његовом личном поимању његове вере, а нарочито његовог схватања Православне Цркве као ”шизме у којој је највеће проклетство Европе”, али и националне идеологије и политике. Уочљиво је и да се на суду није доследно понашао. На највећи број питања током истраге и судског поступка је ускраћивао свој одговор, али је на одређена питања одговарао и додатно појашњавао свој став што указује на то да је имао потребу да учествује у том поступку и на тај начин га легитимише. Очевидно, Надбискуп Алојзије Степинац на тај начин је остављао своје сведочанство. Оно што је у суштини најспорније јесте да се код њега, нарочито када су у питању нехрвати у тзв. НДХ и његов однос према њима, као и према масовним злочинима током великих страхота Другог светског рата, а посебно геноцида над Србима, Јевејима и Циганима ни мало не примећује дух еванђелског покајања. То се најбоље огледа у његовој изјави током судске расправе 1. октобра 1946. године у Загребу. Стално је на суђењу понављао ”да му је савест чиста и да себи нема шта да пребаци”.[8]

Несумњиво, кардинал Алојзије Степинац је на комунистичком суду, па и све до своје смрти, показао изузетно људско херојство које хтео да претвои у мучеништво – по његовом поимању. Очевидно, био је свестан опасности комунизма за Цркву и за људску заједницу уопште, па тиме и за његов хрватски народ. Заслепљен, међутим, усташком идеологијом, узаврелом националном крвљу и изазовом стварања, после хиљаду и више година независне - **искључиво католичке хрватске државе** - као да је превидео ништа мање, ако не и још опасније, нацифашистичко обоготворење тла и расе у духу и у оквиру кога се, мрачним усташким инквизиторским методама, стварала та држава. Усташка национална идеологија је била још опаснија и заводљивија од нацифашизма управо због тога што се, користећи завладали тоталитаризам нацифашизма за своје остварење, темељила на религији, на римокатолицизму. У томе и јесте, чини нам се, сва трагика иначе изузетно сложене религиозне личности Надбискупа/Кардинала Алојзија Степинца. Отуда је захтев ”Цркве у Хрвата” за његову канонизацију нужно сагледати и у светлости сакрализације, кроз његову личност, те и такве усташко-фашистичке државе и несумњиво злочиначких инквизиторско-унијатских метода остваривања њене независности и религиозно-католичког идентитета. Мерено Светим Јеванђељем, Надбискуп/Кардинал Алојзије, а имајући у виду обиље доказа и историјске грађе, ни у чему не подсећа на хришћанске свештеномученике и зато је захтев ”Цркве у Хрвата” за његову канонизацију у потпуности неоснован и идолошки мотивисан.

8 AJ, KMJ 836, II-10/33

Извори и литература

Архивска грађа

Архив Југославије, Београд

Архив Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, Београд

Литература

Akmadža Miroslav, *Katolička Crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945-1980,* ”Despot Infinitus” d.o.o., Hrvatski institut za povijest - Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje, Zagreb, Slavonski Brod, 2013.g.

Batelja Juraj, *Blaženi Alojzije Stepinac - svjedok Evandjelja ljubavi (Životopis, dokumenti i svjedočanstva - prije, za vrijeme i nakon Drugoga svjetskog rata),* knjiga 1-3, Postulatura blaženoga Alojzija Stepinca, Zagreb, 2010.g.

Batelja Juraj, *Rivelijeva zavjera laži - blaženi Alojzije Stepinac i Srpska Pravoslavna Crkva*, Postulatura blaženoga Alojzija Stepinca, Zagreb, 2015.g.

Benigar Aleksa, *Alojzije Stepinac - hrvatski kardinal*, ZIRAL - Zajednica izdanja ranjeni labud, Rim, 1974.g.

Vraneković Josip, *Dnevnik - život u Krašiću zasužnjenog nadbiskupa i kardinala Alojzija Stepinca*, Postulatura blaženog Alojzija Stepinca, Zagreb, 2011.g.

Вуковић Сава, *Српски јерарси од IX до XX века*, ”Евро”, ”Унирекс”, ”Каленић”, Београд, Подгорица, Крагујевац, 1996.г.

Живојиновић Драгољуб, *Ватикан, Католичка црква и југословенска власт 1941-1958*, ”Просвета”, ”Терсит”, Београд, 1994.г.

Закон о кривичним делима против народа и државе, ”Службени лист ДФЈ”, бр. 55/45 од 1. септембра 1945.г.

Извештај Светог Архијерејског Синода Светом Архијерејском Сабору Српске Православне Цркве о раду од 1941. до 1947. године, необјављено, Београд, 1947.г.

Јовић Саво, *Свети Исповедник Варнава, Епископ хвостански (1914-1964),* ”Православна реч”, Нови Сад, 2012.г.

Mužić Ivan, *Pavelić i Stepinac*, ”Logos”, Split, 1991.g.

Nadbiskup Stepinac i Srbi u Hrvatskoj u kontekstu Drugoga svjetskoga rata i poraća, zbornik radova, Hrvatsko katoličko sveučilište, Zagrebačka nadbiskupija, ”Kršćanska sadašnjost”, Zagreb, 2016.g.

Радевић Драган, *Братоубилачки рат (Црна Гора 1941-1945)*, Књижевна задруга СНВ, Подгорица, 2015.г.

Радосно пењање на Голготу - каменчићи за мозаик животописа Свештеноисповедника Епископа Варнаве Хвостанског и Беочинског 1914-1964, пр. монах Павле (Кондић), ”Светигора”, Православни богословски факултет Универзитета у Београду - Институт за теолошка истраживања, Цетиње, Београд, 2009.г.

Стаматовић Александар, *Суђење Митрополиту Арсенију Брадваревићу*, Институт за српску културу, Никшић, 2017.г.

Stanojević Branimir, *Alojzije Stepinac - zločinac ili svetac*, ”Nova knjiga”, Beograd, 1985.g.

Ћирић Иринеј, *На гласу светости - божићне посланице Епископа бачког Иринеја Ћирића*, Црквена општина новосадска, Нови Сад, 2017.г.

Harris Robin, *Stepinac - njegov život i vrijeme*, ”Školska knjiga”, Zagreb, 2016.g.

Џомић Велибор, *Голгота Митрополита Црногорско-Приморског Јоаникија (1941-1945)*, ”Светигора”, Цетиње, 1995.г.

Џомић Велибор, *Страдање Србске Цркве од комуниста*, књига 1 и 3, ”Светигора”, Цетиње, 2003.г.

Štefan Ljubica, *Stepinac i Židovi*, ”Croatiaprojekt”, Zagreb, 1998.g.

Velibor Dzomic

THE LEGAL POSITION OF ARCHBISHOP/CARDINAL ALOJZIJE STEPINAC AND OF BISHOPS AND METROPOLITANS OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AFTER THE SECOND WORLD WAR

The paper analyzes the legal and social position of churches and religious communities in the period from 1945 to 1960, with special reference to the legal and social position of dignitaries of the Orthodox and Roman Catholic faiths. The central part of the paper refers to the legal and factual position of the Archbishop of Zagreb/Cardinal Alojzij Stepinac since 1945. In order to accurately and clearly see his position from the end of the Second World War until his death, the paper points out the legal and factual position of the bishop and metropolitan of the Serbian Orthodox Church, but also of certain bishops and clergymen of the Roman Catholic ”Church in the Croats” in the same period. Special attention is paid to the court proceedings against Archbishop Stepinac before the Supreme Court in Zagreb from September 30 to October 3, 1946, in which he was sentenced to 16 years in prison with a five-year deprivation of civil rights. Despite certain purely procedural objections to the court proceedings against Stepinac, especially bearing in mind that under more favorable conditions he served only a third of the prison sentence in Lepoglava, as well as the years spent in the parish in Krašić, the position of Roman Catholic theologians and historians cannot be confirmed that Stepinac is ”the greatest martyr of the Church among Croats”.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 525-544*

УДК 341.322.5-053.2(497.5)
341.322.5(=163.41)(497.5)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.34

Мирослав Д. Стевановић
Академија за националну безбедност, Београд
e-mail: mstvnv297@gmail.com
Драган Ж. Ђурђевић
Академија за националну безбедност, Београд
e-mail: djurdjevic.dragan@gmail.com

НЕКАЖЊИВОСТ УНИШТАВАЊА ПРАВОСЛАВНИХ СРБА У ХРВАТСКОЈ СА АСПЕКТА НАЦИОНАЛНЕ БЕЗБЕДНОСТИ

Апстракт: *У овом раду, поставили смо тезу да су бруталност уништавања православних Срба на простору Хрватске и некажњивост злочина према њима значајним делом резултат деловања спољних сила у циљу остваривања доминације на територији. У том контексту, прво смо преиспитали корене и усмеравање мржње која је кулминирала у нечовечним методима убијања на масовној скали, а затим анализирали околности који су за исход имали то да одговорни не буду гоњени. Како би определили данашњи утицај интереса сила које су допринеле некажњеном уништавању православних Срба у савременим међународним односима, посматрали смо учинак процеса глобализације у односу према православљу као вредносном концепту. Циљ рада је да се сагледају практични разлози у основи данашње дискриминације православља и православних Срба и укаже на интересни анимозитет утицајних субјеката у подлози, као чинилац на који се мора рачунати у вођењу спољне политике. Налази дају основ за тврдњу да силе са империјалистичким претензијама имају анимозитет према православљу, као вери која подстиче вредносни идеал слободе, равноправности и одговорности сваке индивидуе.*

Кључне речи*: шовинизам, политички активизам, сфере утицаја, хегемонизам, спољнополитичко одлучивање*

Срби су вековима настањивали простор Хрватске, као заједница. У тој средини, припадници српске заједнице се нису разликовали по спољним обележјима, већ искључиво по православној хришћанској вероисповести и светосављу, који су од XII века национална одредница Срба.[1] Та средина је такође била хришћанска, али доминантно римокатоличке вероисповести. Отуда, с обзиром да је до окончања Првог светског рата територија Хрватска била под Аустријском/Аустроугарском монархијом (римокатоличком), на том простору су се преклапали духовни утицаји Римске курије и аустријског двора и Српске православне цркве (СПЦ). Од XIX века, на простору Хрватске се одвија процес организованог оспоравања православља и дефамације Срба. Најтрагичнији исход тог процеса је брутално спроведено уништавање српског живља од 1941. до 1945. године, под идеолошким окриљем расних теорија из претходног века. Како примећује Гидеон Грајф, за разлику од нациста који су у логорима смрти жртве (Јевреје)

1 Детаљније: Крестић, 2010.

индустријски убијали „чисто“ (гасне коморе), фотографије настале у Јасеновцу показују да су усташе уживале да осете патњу својих жртава (Срба). Такође, Немци су у логорима смрти користили физичку снагу жртава, а у Јасеновцу је једина сврха била патња жртви и развијено је 57 начина личног убијања жртава на индустријској скали, што је незабележено у историји човечанства.[2] Упркос масовности убијања Срба и испољеног садизма, овај злочин није, попут нацистичког, наишао на осуду међународне заједнице, ни после Другог светског рата, али ни данас када је развијена свест о кажњавању масовних злочина против цивила.

У овом раду, постављамо претпоставку да размере, свирепости и некажњивост уништавања Срба у Независној Држави Хрватској (НДХ) није могла проћи без интереса моћних спољних учесника. Ова претпоставка подразумева два услова, који се могу изразити као помоћне хипотезе: прво, развој мржње према Србима, из које се изродио испољени садизам, био је у интересу Римске курије и аустријске елите, друго, некажњавање масовног злочина против Срба, који је имао обележја геноцида, последица је интереса две доминантне силе поратног периода, Уједињеног краљевства и САД.

Наведена претпоставка има шири и трајнији значај од правде за жртве и кажњавања извршилаца и налогодаваца. Наиме, уколико су постојали интереси да се заједница православних Срба уништи, отворено је питање мотива према православним Србима и данас, односно мора се имати у виду у спољнополитичком одлучивању. У том смислу, циљ овог рада је да се преиспита историјска позиција неких субјеката међународних односа према Републици Србији као седишту Српске православне цркве.

Нестајање Срба са простора Хрватске

Етнографске карте Аустријског царства показују неспорно значајно присуство Срба на простору данашњих: Словеније, Хрватске, Војводине, Мађарске и скоро половине Румуније.[3] Срби су на простору Хрватске, у том периоду живели у областима „Војне крајине“, „Јужне Угарске“ и „Далмације“, под аустријском династијом, као „слободна нација“, са аутономијом своје православне цркве.[4] У периоду Аустроугарске монархије, Срби, 1880. године, у Царској Краљевини Далмацији оснивају Српску народну странку, а 1881. године, Српску народну самосталну странку у Краљевству Хрватске и Славоније. Студија Светозара Ливаде и сарадника показује да државни пописи тог доба исказују благ раст бројности и благ пад удела српског живља у становништву Хрватске: 1880. године 441.912 (17,63%), 1890. године 502.019 (17,59%), 1900. године 535.473 (16,94%) и 1910. године 564.214 (16,30%).[5] У Краљевини Југославији, број и удео Православних Срба у Хрватској је иницијално нагло скочио на 764.901 (22,21%) 1921. године,[6] а затим пао и 1931. године евидентирано је 655.566 Православних, који су чинили 18,1% становништва.[7]

---

2 Грајф, 2019.

3 Berghaus Heinrich, Ethnographische Karte der Osterreichischen Monarchie, Nach Bernhardi, Safarik, und eigenen Untersuchungen von HBgs. Febr 1845, 8te Abtheilung: Ethnographie No. 10. Gotha: Justus Perthes, 1846. доступно: http://www.davidrumsey.com/maps5304.html, 03.12.2021; von Czoernig, Karl, 1857, 25

4 von Czoernig, 139.

5 Ливада, 2018, 24-27.

6 Краљевина Југославија – општа државна статистика, Присутно становништво по матерњем језику и вероисповести, попис 31. јануара 1921., 1. доступно: https://publikacije.stat.gov.rs/G1921/Pdf/G19214001.pdf, 03.12.2021.

7 Краљевина Југославија – општа државна статистика, Дефинитивни резултати пописа

Почетак Другог светског рата на простору Хрватске дочекало је скоро 1,85 милион Срба. Попис НДХ, 1941. године, исказује 1,848 од 6,967 милиона становника (од којих 4,817 милиона Хрвата), што је нешто више од четвртине, док је према подацима немачког министарства спољних послова било 1,847 милиона Срба (30,56%) од 6.143 милиона становника, од којих 3.069.000 Хрвата (50,78%), уз 717.000 (11,86%) Муслимана и 410.000 (6,8%) припадника других народа.[8] Разлика потиче отуда што извештај Хрватског државног бројидбеног уреда НДХ у Хрвате убраја и становништво са територија које је Павелић дао Италији,[9] као и босанскохерцеговачке Муслимане. Крај Другог светског рата у Хрватској је дочекало само 543.795 Срба (14,5%) од 3.756.807 становника (уз 2.975.399, 83%, Хрвата).[10]

Више од четири деценије након Другог светског рата, према попису из 1991. године, број Срба у Хрватској се незнатно повећао на 581.663, али се удео смањио на 12,2%.[11] Према задњем попису, из 2011. године, на простору Хрватској је исказано свега 186.633 Срба, што је чинило 4,36% становништва.[12]

Узрок нестанка Срба из Хрватске, поред њиховог масовног убијања током Другог светског рата и протеривања након грађанског рата, чини се, има и у идеологији антисрпства коју је генерисао део хрватске интелигенције претпрошлог века. Битан елемент тих теорија је полазиште да су Срби, као народ, за своју одредницу прихватили - православље. У другој половини XIX века, Анте Старчевић заговара тезу о Србима као инфериорној раси,[13] коју су прихватили неки хрватски интелектуалци. На пример, идеолог усташтва, Младен Лорковић је истицао корелацију Старчевићевих ставова са европским расистичким идеолозима тог доба: Французима Жозефу Артиру Гобиноу и Жоржу Вашеу Лапужу, те Енглезу Хјустону Стјуарту Чемберлену.[14] За проблем уништавања православних Срба у Хрватској, значајна је поставка мржње према њима коју Старчевић утемељује. То илуструју искази попут: "народ херватски неће терпити, да та сужањска пасмина скверњује свету земљу Херватах" („Неколике успомене“, 1870, 58); „Вјешала за ону пасмину биаху најстраховитија места смрти. Било да Хервати то нису знали, било да их је знао гнев преузети, они нису кривце вјешали: Сењани у Перушићу набише их на ражањ пак их испекоше.“ [„Пасмина славосербска“, 1876, 42]; „Тако сте ви Славосерби народ херватски осрамотили и омразили код свих народах. Али време вам је на измаку.“ („Писма Мађаролацах“, 1879, 125)...

Старчевић, међутим, мржњу према Србима не гради само на етничкој основи. У том смислу су индикативни ставови, попут: „Несрећа керстијанах Турске долази непосредно од њихових непоштења, неверја, и бездушја, тер док су какви су, не може им бити боље… није могуће овако покварен, рођен пук изједначити Мухамедовце, и у повијести не бијаше и није такове једнакости међу тако различитим и непријатељски сталежи“ („На чему смо“, 1878, гл. IV, 11); „Што имамо најчистије хрватске крви то је у

становништва од 31. марта 1931. године Књига 2 по вероисповести, Приморска и Савска бановина, стр. 4. доступно: https://publikacije.stat.gov.rs/G1921/Pdf/G19214001.pdf, 03.12.2021.

8 Broucek, 2013, 19.

9 Деган, 2008, 272-273.

10 Савезни завод за статистику ФНРЈ, *Коначни резултати пописа становништва од 15. марта 1948. године, књига 9: Стално становништво по народности*, Београд: Савезни завод за статистику, 1955.

11 Kovač, 2009, 89.

12 Ostroški, 2011, 11.

13 Анте Старчевић је од мајке Милице и оца Јакова, Срба који су примили римокатоличанство. Образовање је стицао у сјеменишту у Сењу, а затим на студијама теологије у Пешти.

14 Лорковић, 1944, 39.

племству Турске (Муслимани – напомена аутора), а она се ево четиристо година најмање меша с туђом крвљу" (Би ли к Славству или ка Хрватству, 1890, 4); „(Власи су) следитељи источне цркве који се послије Косова по Хрватској разштеркљаше“ ("Пасмина Славосербска по Хрватској“, 1876, 27)... Из ових цитата се може извести да мржњу подстиче према православном живљу. Како примећују амерички историчари Џон Кокс и Јозо Томашевич, он Србе разликује као Хрвате који су прешли у православље, односно негира постојање Срба као народа.[15]

Овакви ставови утемељили су даљу идеолошку разраду односа према православном живљу на простору већински настањеном Римокатолицима. Утицајни политичар, Стјепан Радић у свом страначком органу пише: „Он (Старчевић) није признавао да има Срба, и то не само у Хрватској, него их није признавао ни у Србији. За Србе у Хрватској писао је да су то цигани, власи и Бог зна што, који су с турског коца утекли нама. Срби су дакле, влашки накот, зрио за сикиру.” („Дом“, 12.9.1914.) Прецизирање основа демонизације види се из става хрватског политичара Иве Пилара: "Лице Срба јест лице православља, а лице Хрвата је лице католичанства, ислама и богумилства".[16] Хрватски интелектуалац Мирослав Крлежа, 1933. године, пише да је Старчевић „најлуциднија наша (хрватска) глава, која је нашу стварност проматрала с најпрецизнијом проницавошћу и која је о тој стварности дала слике за читаво једно стољеће књижевно и говорнички најпластичније“[17] У том периоду, историчар Ћиро Трухелка прихвата Старчевићеву тезу да је надирање Турака довело до потискивања Влаха ка средишњем Балкану, али наглашава да Турци нису освајали културе и језике, док „гркоизточне вјероизповјести у БиХ“ улазе у Босну путем „чобанске инвазије“ „на штету хрватског сједелачког католичког закона.[18]

Речи и мисли нису, саме по себи, довољне да објасне садистичко убијање православних Срба на индустријској скали у НДХ, од 1941. до 1945. године, која су усташки џелати вршили лично. Претеча такве операционализације Старчевићевих идеја је политички активизам његовог савременика Јошуе (Јосипа) Франка, којег идеолози усташтва, међу којима и Анте Павелић, касније користе као "научно" покриће за терор над Србима. О Франковом активизму пред Први светски рат, њему идеолошки близак Стјепан Радић у свом страначком органу пише: „Ово што хоће легија (Франкова паравојна група Хрватска народна легија – напомена аутора), то је не само мржња, то је готово клање Срба. И онда они који су за легију, говоре, да ће се Босна, у којој има око 700.000 Срба, сјединити с Хрватском да те Србе „жедне хрватске крви“, или ми покољемо, или они збиља попију нашу крв.“ („Дом“, 20.11.1908, 2). Циљ таквог активизма и каснијег геноцида назире се из ставова загребачког надбискупа, Алојзија Степинца: “Најидеалније би било да се Срби врате вјери својих отаца, т.ј. да пригну главу пред

15 Cox, 2007, 207; Tomasevich, 2002, 347.

16 Пилар, 1943, 316.

17 Крлежа Мирослав, Предговор Подравским мотивима Крсте Хегедушића, 1933, 20. доступно: https://dokumen.tips/documents/krleza-predgovor-podravskim-motivima-krste-hegedusica.html, 15.11.2021.

18 Трухелка Ћиро, *Studije o podrijetlu: etnološka razmatranja iz Bosne i Hercegovine*, Zagreb: Matica Hrvatska, 1941, 5-14, 33. Дискурс како су се православни Срби доселили на простор БиХ на коме су били искључиво Хрвати, као етничка група и Римокатолици, нема чињенично упориште. Наиме, према попису из 1895. године, „Босна има... укупну популацију од 1,591,036... Изузев неких 30.000 Албанаца... на југоистоку, Јевреја који су избегли.. из Шпаније, нешто Османских Турака, трговаца, званичника и Аустријских трупа, остатак становништва (око 98 одсто) припада јужно-словенском народу, Србима (национално - напомена аутора)...“ (Становништво Босне и Херцеговине по пописима 1879–1991", Институт за статистику Федерације Босне и Херцеговине).

Намјесником Кристовим – Светим Оцем. Онда би и ми коначно могли одахнути у овом дијелу Европе, јер византизам је одиграо страшну улогу у повијести овог дијела свијета."[19] Срби се, тако, представљају као, други свет, само због свог „источног православља". Следствено томе, усташки идеолози, али и неке друге политичке и друштвене групе су сматрали да би уништењем православне цркве спровели похрваћивање Срба, односно „њихов повратак вери дедова".[20] У остваривању те идеје, како описују Александар Стојановић и Растко Ломпар, по стварању НДХ, током прва четири месеца приближно четвртина православних свештеника је убијена, око половина је протерано у Србију, а 1942. године се ствара Хрватска православна црква, као решење до коначног прелаза на католичанство, о чему је обавештен Ватикан.[21] Порив елиминације Српске православне цркве, чини се, своди се на настојање да се створи хрватска нација. У прилог томе указује и савремено становиште хрватског интелектуалца Павла Пожара, да „Хрвати не могу да дозволе постојање националне цркве чије је средиште у другој држави.[22]

Позадина уништења Срба на простору Хрватске

На простору Хрватске, под влашћу усташа током Другог светског рата, уништавање Срба је спровођено систематски, масовним погубљењима у логору смрти, масовним убиствима, протеривањима, терором, дискриминацијом и присилним покрштавањем. Након рата, инспиратори, налогодавци и извршиоци овог геноцида нису на одговарајући начин гоњени, нити су нацистички злочинци из редова усташа били санкционисани пред Нирнбершким судом (иако је тадашња ДФЈ била сила победница). Ова некажњивост, може се делом приписати и настојању послератних југословенских власти да створе југословенску націју и страховању да би прогон усташа могао изазвати етничке тензије и дестабилизовати успостављену комунистичку власт. Са аспекта овог рада, посебно је значајно то да је тиме остало нерасветљено и зашто је примењивана асимилација Срба, тако што је током режима усташа, Римокатоличка црква у Хрватској масовно покрштавала српски православни живаљ и формирала посебан одбор за спровођење покатоличавања.[23] Покрштавање је, иначе, одликовало однос Ватикана према православним Србима од 1622., када је основана Конгрегација за јеванђелизацију народа Римске курије (*Congregatia de propaganda fide*) и пропагандни центри за школовање питомаца са Истока за унијатске мисије. Овај однос је релевантан стога што се у њему испољава институционални антагонизам према самом постојању православља.[24]

Православље је, како налази Мирољуб Јевтић, одиграло велику улогу у процесу конституисања многих балканских народа. Тако, захваљујући чињеници да османска власт није одвајала веру од нације, сви православци су дуго времена имали исту верску заједницу а самим тим су се око верске заједнице вршила етничка претапања, што многи хрватски научници користе да докажу како хрватски Срби то нису, већ су Власи који су због православља постали Срби.[25] Истовремено, посебност хрватске націје се образлаже римокатоличанством, које не познаје аутокефалност националних цркви. У том контексту

19 Дедијер, 1987, 453.
20 Ловрић, 1941, 92–93.
21 Стојановић, Ломпар, 2017, 36.
22 Пожар, 1996, 113–127.
23 Новак, 1989, 684
24 Детаљније: Радонић, 1950.
25 Јевтић, 1997, 79-91.

треба имати на уму да низ нација има припаднике римокатоличке вероисповести, те би истицање тога могло да буде основ разликовања само између етнички истог народа. Отуда, не оспоравајући право свих који се осећају Хрватима на самоопредељење, поставка истицања римокатоличанства се практично своди на одржавање утицаја Ватикана на том простору.

У историји је много примера геноцидног понашања. Оно што издваја уништење православних Срба у Хрватској, како је налази Гидеон Грајх, јесте индивидуално зверско понашање извршилаца, које одликују садистички начини серијског убијања.[26] Такво понашање дела римокатоличке популације не може бити само услед жеље за обједињавање у націју хрватства, већ пре личи на излив акумулиране мржње према припадницима православне вероисповести. Таква мржња, како објашњава Никола Жутић, стварана је и негована под окриљем римокатоличке црква, тако да је на Сабору у Фиренци, 1439. године прихваћено да "Света Римска Црква чврсто верује да нико који не припада Католичкој цркви... не могу ући у царство небеско... ако се пред смрт не обрате к правој вери". Он у том контексту наводи да је вековима у ватиканској терминологији српски народ називан „најгорим шизматичким народом", а православне цркве „поганим богомољама", те да је већина спроводника такве идеологије школована у илирским колегијима у Ферму, Лорету и Заводу св. Јеронима у Риму, из којих су проводили акције међу православним Србима, како би их подвели под организациону власт Ватикана.[27] Вишевековно деловање фанатизованих ватиканских мисионара (пре свега прозелита[28]) може објаснити генерисање мржње у широким масама римокатоличких верника у Хрватској и капацитет прихватљивости не само убијања православних, већ садистичких метода.

Други аспект етаблирања мржње је институционални, односно усмеравајући. Не улазећи у разматрање етничког порекла становништва на простору Хрватске, чињеница је да су се (православни) Срби пред Отоманском окупацијом досељавали на подручја под управом хришћанске Аустро-Угарске, а да су им аустријски царски команданти и поједини хрватски феудалци у почетку, како би их користили за одбрану, признавали „крајишка права", односно „влашке повластице", којима су били ослобођени од пореза и кметства, стварајући код њих утисак да су слободни људи којима је дозвољено исповедање вере.[29] Ово је имало двојако дејство. С једне стране, слобода досељеног православног становништва није могла остати без зависти староседелаца који је нису уживали. С друге стране је системска подређеност Српске православне цркве, у смислу како констатује Мирјана Гос да је римокатоличка била привилегована државна црква, а православне парохије нису имале или су имале незнатан иметак те су зависиле од верника, углавном сељака, притиснутим бројним порезима и прирезима.[30] Како је државна криза Хабзбуршког царства јачала, нарочито после 1848/49. године, развија се аустријска идеја да би Хрватска и српске земље Славонија, Срем, Далмација, Бока, Истра, Босна и Херцеговина („Велика Хрватска") требало да постану простор у којем нема места

26 Грајх, op. cit. (фуснота 2).
27 Жутић, 1997, 64.
28 На пример, Вићентије Змајевић, надбискуп барски и апостолски визитатор римокатоличке цркве у Србији, Албанији, Македонији и Бугарској, који је Србин из села Врбе код Његуша, после школовања на Колеџу Конгрегације за пропаганду вере у Риму, презирао је народ из којег је потицао због тога што је, како је тврдио, остао у заблуди шизме и јереси православне вере, о чему је 1720. написао дело „Огледало истине". По увредљивом опису православног српског народа постао је узор Анти Старчевићу.
29 Гавриловић, 2016, 141.
30 Грос, 1985, 355.

за Србе и православну Цркву. Исход је био да су присталица Јошуе Франка и језуитски клер почели да усмеравају нападе на православне Србе, што је 1895. године довело до погрома над загребачким Србима („Арнаутлук у Загребу“, према свирепости Арнаута).[31] Од 1906. године, Франк за савезнике у свом политичком активизму тражи у кругу око престолонаследника Франца Фердинанда.

Свест западне јавности о уништавању православних Срба у НДХ

Систематско бестијално уништавање православних Срба (чак и Јевреја) од стране римокатоличких усташа није наишло на осуду ни западних савезничких сила победница, ни после Другог светског рата, нити до данас.

Први западни аутор који је скренуо пажњу јавности на злочине НДХ био је француски публициста Едмонд Парис, који је 1961. године усташку кампању убијања назвао геноцид.[32] Након Париса, термин геноцид се користи за квалификовање догађања у НДХ у више радова. Амерички политиколог, Џон Армстронг је 1968. године написао да је „усташко 'коначно' решење геноцид, у најдословнијем смислу тог појма“.[33] Историчарка Хелен Фајн је усвојила став да су злочини у НДХ били геноцид.[34] Чак и социолог, Лео Купер, који разлог зверског истребљења Срба у НДХ објашњава „српском хегемонијом“ у Краљевини Југославији, квалификује акције усташа као „геноцид“.[35] Геноцид као опис понашања НДХ афирмишу угледни научници, попут антрополога Бет Денич[36] и Роберта Хејдена[37] и историчара Мајкла Селса.[38]

У новијем периоду, акције усташа у НДХ назива „'геноцид“' и историчар Мајкл Фајер, у студији о кривици Ватикана за усташке злочине.[39] У западној историографији, иначе, постоји препознавање да је Ватикан имао план деловања на Балкану, у прилог чему се истиче документ „Извештај апостолског визитатора Петра Масарекија о приликама католика у Бугарској, Србији, Сријему, Славонији и Босни 1623. и 1624“ (који је превео поверљиви човек Алојзија Степинца, римокатолички свештеник Крунослав Драгановић).

Такође у новијем периоду, као илустративне за антисрпску идеологију, историчари Кети Кармајкл, Рори Јоманс и Роб Мекормик, као и антрополог Невенко Бартулин цитирају усташког идеолога Пилара: „Не улевају баш спокој ове „птице грабилице“ са „тамним сиевајућим очима“ и тешко да би некоме могло бити пријатно у њиховој близини., које повезују са Стричевићевим називањем Срба „нечистим родом“, „номадским народом“ и „родом робова, најодвратнијих звери“, и Кватерниковим негирањем постојања Срба у Хрватској и њихову политичку свест као претњу.[40] Ова линија наратива развијала се током целог века, занемарујући грађу из средњег века, и стварала је квази научни наратив против православних. Аустроугарска је пред светском јавношћу Србе приказивала као реметилачки чинилац на Балкану. Након пораза, како примећује Џон Пол Њуман, утицај бечког двора на антисрпску климу одржавало је жестоко противљење аустроугарских официра заједничкој држави јужних Словена и

31 Детаљније: Жутић, 2011.
32 Paris, 1961.
33 Armstrong, 1968, 408.
34 Fein, 1979, 103.
35 Kuper, 1981, 89.
36 Denich, 1994, 367–390.
37 Hayden, 1993, 176–77.
38 Sells, 2001, 185.
39 Phayer, 2000, 37–41.
40 Carmichael, 2012.; Yeomans, 2015.; Bartulin, 2013.; McCormick, 2008.

створило је подлогу за хрватску радикалну десницу. На челу антисрпске пропаганде стајао је Јошуа Франк, који је кривио српске националисте за пораз Аустроугарске и заједницу јужних Словена представљао као параван за Велику Србију.[41]

Везано за стратегију за постизање етнички чисте Хрватске, у западној литератури се констатује да је укључивала насилно превођење трећине (православних) Срба у римокатоличанство.[42] У контексту стратегије, за предмет овог рада од значаја се чини и констатација Јована Бајфорда, да је усташки прогон Јевреја и Рома био систематски и представљао спровођење нацистичке политике, њихов је прогон Срба био укорењен у јачем облику мржње и вршен упркос томе што подрива подршку режиму.[43] У западној друштвеној теорији је, чини се, јасно да су акције усташа на етничкој хомогенизацији НДХ представљале геноцид, осим у међународноправној доктрини која упорно избегавала да се изјасни о начину уништавања православних Срба у тој творевини. У том контексту, индикативним се чини то да је Алојзија Степинца, 1952. године, папа Пије седми прогласио за кардинала, због заслуга током и после Другог светског рата, а 1998. године, папа Јован Павле други за мученика.

Увод у масовни нестанак Срба са простора Хрватске, од 1941. до 1945. године, може се везати за усташки покрет Анте Павелића, који се као водећи заговорник хрватске независности појавио 1920их. Он је, прихватајући антисрпске ставове Старчевића и Франка, сматрао да је потребна револуционарна организација и основао је усташе, по узору на злогласну бугарску Унутрашњу македонску револуционарну организацију (ВМРО). Први значајан успех усташа десио се 1934. године, атентатом на краља Александра I у Марсеју, али то није довело до распада Југославије. Под Павелићем у НДХ је усвојен низ расних прописа, пре свега Законска одредба о расној припадности и Законска одредба о заштити аријевске крви и части хрватског народа. Свођењем грађанина НДХ искључиво расно, на „држављанина аријског поријекла“, уз дискрециono одређење „који је својим понашањем доказао да се није бавио активностима против ослободилачких напора хрватског народа и који је спреман и вољан вјерно служити хрватској нацији и НДХ“, обезбеђен је основ за елиминацију Срба са простора у којем живе вековима (спорно да ли и традиционално), као главних противника у новоформираној држави. Расно одређење подразумевало је да прелаз на римокатоличку или исламску веру не обезбеђује признање аријевства.[44]

Одсуство осуде уништавања православних Срба у нацистичкој НДХ

За питање поратне некажњивости, требало би имати на уму да је водећа сила поратног периода била упозната не само са расним законима у НДХ, него и са бруталним обрачуном усташке власти са Србима. Амерички историчар Роб Мекормик објавио је садржај микрофилмованих документа похрањених у Националном архиву САД који расветљава ту дилему. Један од њих је телеграм који је Државни секретар САД, Кордел Хал добио од амбасадора из Анкаре, Џона ван Антверп Мекмареја, 6. маја 1941. године, у којем се наводи: „Према поузданим информацијама, Павелићеви герилци (у неким случајевима заједно са Мађарима) масакрирају Србе у Хрватској, Војводини и Босни. Постоји потреба за хитном интервенцијом Ватикана у Загребу и Будимпешти.“[45] Други је

41 Newman, 2014, 67–69.
42 MacDonald, 2009, 106; Mozes, 2009, 158-159.
43 Byford, 2020, 10.
44 Блажевић, Алијагић, 2010, 907.
45 McCormick, 2008, 94.

писмо тадашњег економског аташеа и в.д. конзула у Београду, Карла Ранкина, запремљено у Државном секретаријату 14. августа 1941. године, у којем се преносе наводи из дописа анонимног српског званичника, као извора, "да је више хиљада српских цивила (погубљено) од руку усташа... Неке жртве су заклане на животињски начин, са чекићима и ножевима, а њихова тела су исечена на комаде", као и детаљни подаци (са шеснаест слика) о масовним погубљењима и процена да се „(Срби у НДХ) суочавају са свеобухватном политиком чији је циљ истребљење српске расе у тим регионима, чему би претходило економско уништавање Срба."[46] Уколико се може уважити да би администрација податке неименованог званичника српске владе могла узети са резервом, као претеривање и пропаганду, с обзиром на описе низа случајева (чак и са сликама), несумњиво је већ првих месеци знала за терор усташа над српским и јеврејским становништвом. У прилог томе указује и чињеница да је претходно Ранкиновом писму, председник САД, Теодор Рузевелт добио писмо краља у изгнанству Петра II Карађорђевића, у којем га је упознао са страхотама у Хрватској. Према тадашњем координатору администрације за информисање, Волтеру Робертсу, Рузвелт се консултовао са својим државним секретаром Корделом Халом да ли Петрово писмо треба објавити, а овај је препоручио да се писмо држи приватно и да Бела кућа обавести младог краља да му је председник посветио пуну пажњу.[47]

Као посебно индикативно чини се недостатак интереса тадашњег државног секретара САД, будући да су информације о усташким покољима Срба и Јевреја стизале у Државни секретаријат током целог рата. Наиме, како је утврдио Роб Мекормик, амерички генерални конзул у Истанбулу Самуел Хонакер и слични званичници су од 1942. године слали редовне извештаје о стању у Хрватској, који су били детаљни и тачни и, допуњени подацима из Берна, приказивали да Павелић и усташе убијају хиљаде Срба и Јевреја, тероришу села и покушавају да избришу трагове српског наслеђа, уништавањем православних цркава и присиљавањем на прелазак у католичанство.[48] На злочине у НДХ није реаговао ни председник Рузвелт. Према представнику југославенске владе у изгнанству у САД, Константину Фотићу, када је краљ Петар II, у лето 1942. године, посетио САД предао је америчком председнику извештај о зверствима почињеним под Павелићем, који је био „шокиран детаљима" о покољима, а кад га је Фотић подсетио да је НДХ у рату са САД, „изненађено је подигао руке и рекао да је на то скоро заборавио." Рузвелт је Петру рекао да ће се побринути да усташе схвате да ће морати да плате за своје злочине на крају рата и да ће се „посебно потрудити да импресионира овог човека Павелића".[49] У том светлу, није јасно зашто бар није ургирао код папе Пија XII да изврши притисак на Павелића да оконча усташка зверства.

Изостанак акције дипломатије и извршне власти САД због геноцида над православним Србима у НДХ може се посматрати као исход забринутости да се зарад далеке земље не подрију односи између српске и хрватске заједнице у Америци, као и да се не ризикује подстицање антисемитизма. Постоје, међутим показатељи који указују и на другу позадину. У том смислу, треба имати у виду цитат који Метју Џонс истиче из извештаја амбасадора САД у Атини и Југословенске владе у изгнанству у Каиру, Линколна Меквеја, председнику Рузвелту: „Британска политика... је у основи данас као што је увек била... Усмерена је првенствено на очување веза империје и морских рута до

46 Rankin to Secretary of State, letter 14 August 1941, National Microfilm Archive Publication, p. 84. доступно: https://digitalcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1183&context=gsp, 28.12.2022.
47 Roberts, 1987, 19.
48 McCormick, 2014.
49 Fotitch, 1948, 56-57.

Индије... све се то обликује на утврђивање где Британија може да обезбеди најчвршће упориште за одржавање интереса на Балкану... одвраћајући пуну контролу било које силе над југоисточном Европом...“[50] Утицај Британаца у региону није могао да буде игнорисан, будући да су они подстакли државни удар, којим је војска збацила владу и успоставила нови режим, под генералом Душаном Симовићем, у име осамнаестогодишњег краља Петра II. Тај утицај су САД уважавале, што се назире из докумената насталих пре Московске конференције, 1943. године, а посебно имајући у виду развој догађаја после рата. На пример, амерички председник није био уверен да се Југославија може обновити и сматрао је да се Хрватска можда мора устројити одвојено,[51] а с друге стране, из „ад мемоара“ британске амбасаде Државном секретаријату се види да Влада Његовог Величанства сматра проблем Хрватске као унутрашњу југословенску ствар, која „у првом реду спада у разматрање југословенских савезника“.[52] Томе у прилог указује и записник са министарског састанка у припреми конференције, из којег се види да када је британски министар спољних послова Ентони Иден изнео да је жеља владе Његовог Величанства да Југославију виде обновљену као некадашњу слободну и независну „уз очување три краљевине Србије, Хрватске и Словеније“, као и да су били у контакту са оба главна покрета отпора у Југославији, док Државни секретар САД није имао шта да дода, иако је његов председник имао другачији став.[53] Коначно, када је председник Рузвелт на састанку изнео мишљење да „Хрвати и Срби немају ништа заједничко“ и да сматра да „Србију треба успоставити саму, а Хрвате ставити под Старатељство“, министар Иден је имао примедбу на метод Старатељства и нагласио да је Британска влада веровала да се заједничка држава може остварити.[54] Југославија је, упркос свему, из рата изашла као заједничка држава и Срба и Хрвата.

Како у свом обимном истраживању британске обавештајне службе цитира британски сколастик и историчар Стивен Дорил, у октобру 1944. године Павелићев изасланик је, у Италији, предао допис врховном команданту Савезничких снага (тада амерички генерал Двајт Ајзенхауер), у којем се позива „да иако је Хрватска (НДХ – напомена аутора) чланица сила Осовине, Хрватска не може да постоји без подршке Велике Британије“ и, посматрајући Хрватску као део анти-комунистичког блока западно-оријентисаних балканских држава, тражио је да се у НДХ пошаље војна мисија.[55] Британска обавештајна служба је, иначе, већ од 1920их врбовала припаднике антијугословенских снага, укључујући најближе сараднике Павелића, Андрију Артуковића и Еугена Диду Кватрника.[56]

---

50 Jones, 2006, 94.

51 Memorandum of Conversation with President Roosevelt at the White House (October 5, 1943), Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1943, General, Volume I, Washington: U.S. Government Printing Office, 543. доступно: https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1943v01/d544, 03.12.2021.

52 The British Embassy to the Department of State Aide-Mémoire (April 6, 1943), Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1943, General, Volume I, Washington: U.S. Government Printing Office, 489 доступно: https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1943v01/d495, 15.12.2021.

53 Summary of the Proceedings of the Fifth Session of the Tripartite Conference (October 23, 1943), Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1943, General, Volume I. Washington: U.S. Government Printing Office, 618 доступно: https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1943v01/d587, 05.12.2021.

54 The British Commonwealth, Eastern Europe, the Far East, Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1943, Volume III, Washington: U.S. Government Printing Office, 16 доступно: https://search.library.wisc.edu/digital/AHYZCVT6HJUNS78B/full/AFH7ZQOISCL7MS8R, 05.12.2021.

55 Dorril, 2002, 329-330, 335.

56 Ibid, 329

Додатно светло на ову индицију, у контексту разлога за игнорисање геноцида над Србима, баца дело новинара Марка Аронса и публицисте Џона Лофтуса, из 1996. године, у којем се наводи изјава високог функционера у влади Велике Британије, који је радио на проблематици ратних злочина и имао приступ тајним документима НАТО, да је: „Британска обавештајна служба одржавала пре рата тесне везе са усташком подземном терористичком мрежом, чак и после убиства југословенског краља Александра у Марсеју 1934... користила је Павелића, упркос његовој репутацији терористе и убице“.[57] Евентуалне резерве због анонимности извора отклања даље истраживање самог податка од стране Смиље Аврамов. Поводом свог двотомног дела „Геноцид у Југославији од 1941-1945. и 1991. године“ она је објаснила да је користила искључиво документа из војних и државних архива у Риму, Фрајбургу, Бону, Лондону, Вашингтону и Цириху и тамо пронашла оригиналне извештаје. По њеним налазима, „Британци су га (Павелића) пребацили у Ватикан, а Американци у Латинску Америку. Британци су спасавали овог злочинца и зато што је био обавештајац британске МИ6 од 1926. године. Био је њихов обавештајац и после убиства краља Александра 1934. године у Марсеју.“[58] Везано за предмет овог рада, ваља истаћи и њено опажање да у великим страним институтима и војним и државним архивима које је обишла „нигде нема ни одељка о геноциду над Србима, иако су геноцид вршили Бугари 1914. до 1918. на југоистоку Србије, Аустријанци и Немци у Мачви, од 1941. Немци у Краљеву, Крагујевцу, Београду, Мађари у Срему и Бачкој, Хрвати у Хрватској, БиХ и Срему. Нестало је преко милион Срба у Првом светском рату и преко милион Срба у Другом светском рату.“[59] Додатну индицију британске повезаности са Павелићем даје амерички историчар Џералд Штајнахер, који цитира из дописа потпуковника америчке војске Џорџа Блунде помоћнику заменика директора обавештајне службе ЦИА, пуковнику Карлу Фричеу, из новембра 1947, са којег је скинута ознака поверљивости. У њему се наводи да су Британци и Американци одустали од планова за хапшење Анте Павелића, иако су знали где се он налази у Ватикану. Из дописа се види да су Британци те године претресли Павелића у Ђенови и, иако су знали ко је, нису га ухапсили, те да су покушали да убеде Американце да то изврше, чему су се америчке обавештајне службе одупрле, јер су већ многе бивше усташе активно користиле као шпијуне. Коначно је одлучено да у хапшењу Павелића помогне италијанска полиција, али Британци од којих се очекивало да обавесте америчке обавештајне службе када Павелић напусти Ватикан нису испунили свој део договора, уз образложење да је „немогуће извући Павелића из Ватикана“. На крају писма је упозорење да „документ не би требало да види ниједна британска власт“.[60]

Значај интереса иза мржње н неодговорности за уништавање православних Срба

Може се, чини се, устврдити да су мржња која је резултирала зверством према православним Србима у НДХ и некажњивост имали геополитичку димензију. Прикривање иза формирања хрватске нације не може оправдати дефамацију и сатанизацију православног живља. Интерес Римске курије да централизовано овладава хришћанским простором, неколико векова је организовано подстицао антагонизам међу

57 Aarons, 1996.
58 И Срби бришу Јасеновац, *Vesti-online.com*, 30.09.2011. доступно: https://www.vesti.rs/Vesti/I-Srbi-brisu-Jasenovac-5-Pavelic-engleski-spijun.html, 05.12.2021.
59 Ibid.
60 Steinacher, 2011, 315.

римокатоличким верницима. Православни Срби су, као мета, одговарали и интересима римокатоличког аустријског двора, који је тежио да свој источни обод ојача хомогеном хрватском нацијом. Ако се има у виду да ни Ватикан, ни Аустрија (ни Мађарска) нису током Другог светског рата били на страни антинацистичког савеза, за проблем овог рада је од значаја питање разлога због којих су уништавање православних Срба на простору Хрватске током и после рата игнорисале две моћне силе, САД и Велика Британија. Усташке нацистичке агенте америчке и британске тајне службе су користиле, за стварање антикомунистичке мреже. Чини се да су мотиви ове две силе током рата били различити. Наиме, за САД, Балкан је био удаљен простор за који нису имали дефинисан стратешки интерес, а Британија је, како показују документи, имала разрађен систем утицаја, у оквиру свог империјалног интереса, што је укључивало позиционирање у различитим структурама, а како се испоставља и у врху усташког покрета.

Интереси ова четири субјекта, након Другог светског рата, конвергирају против православља, а у том оквиру и Срба. Први показатељ у том смислу је пропуст да се пред Нирнбершким трибуналом суди нацистичким злочинцима на источном фронту и у НДХ. Други је, како документа показују, да су водећи нацистички злочинци, посебно из римокатоличких средина источног блока (Усташе из Хрватске, Хортијевци из Мађарске, Бандеристи из Украјине), имали улогу у Хладном рату. Њихово извлачење на запад или у Америке, изведено је уз помоћ Ваткана (тзв. „пацовски канали“), како би били коришћени против „новог“ непријатеља – комунизма. Марлин Лорел и Елен Ривера описују две организације формиране од тако регрутованих кадрова. Једна је Светска антикомунистичка лига (WACL), која је, на пример, коришћена током Никсонове администрације против побуњеника у југоисточној Азији и Латинској Америци. У то време Хладног рата, на састанцима WACL је учествовало седам шефова држава и била је инструмент америчке војно-индустријске матрице и ЦИА. Овој организацији се приписују политичка убиства и против-герилска обука у зонама сукоба, па чак и у Авганистану, током совјетског присуства.[61] Друга је Блок антибољшевичких нација (ABN), који је од 1946. до 1990. године био фашистичка међународна организација за координацију акција агената, пореклом из источне Европе који су емигрирали на запад. У њој су украјински, мађарски, румунски, хрватски, бугарски, словачки, литвански и други нацисти окупљени под вођством Јарослава Стецка, бившег вође Бандериста у Украјини, који се сматра одговорним за масакре стотина људи, већином Јевреја, у Украјини.[62]

Све те европске државе, укључујући и Хрватску (и Словенију) настале након распада СФРЈ, данас су део НАТО, и све су, као и државе настале распадом бившег СССР, раскинуле са социјалистичким типом представничке демократије (комунизмом) и усвојиле либерални тип, у чему је значајну улогу одиграла римокатоличка црква.

НАТО је, 1999. године, подржао сепаратизам етничких Албанаца у српској покрајини Косово и Метохија (КиМ), где је кроз историју СПЦ доживљавана као доследан заштитник српског народа, након чега се, под мандатом УН, нападају средњевековни православни верски и културни објекти који сведоче о традиционалном српском присуству.[63] Штавише, снаге НАТО су, попут савезника у случају НДХ, под мандатом УН, толерисале покушај изгона преосталих Срба. Такође, као у НДХ, у Црној Гори је, након осамостаљивања, пређутно толерисан притисак власти на традиционалну СПЦ и оснивање неканонске Црногорске православне цркве. Глобалистичко мњење се, дакле, и данас сврстава против СПЦ као институционалног симбола српског народа. Уз

61 Laruelle, Rivera, 2019, 9-10.
62 Ibid., 20-21.
63 Стевановић, Ђурђевић, 2021а, 186.

снажну антисрпску пропаганду, догодио се прогон Срба са КиМ и из Хрватске. Уз то, у Босни, Хрватској и на КиМ се прихватало да католичке и муслиманске нације шаљу обилну помоћ другим религијским заједницама, док се помоћ православних нација третирала као агресија... Будући да се НАТО у сукобима на КиМ, у БиХ и у Сирији испостављао на истој страни са радикалним сунитским елементима, тешко је оценити да ли је више антиправославни или происламистички.[64] Приступ НАТО очито прави разлику у односу на државе са већински православном традицијом, што се може извести из тога што нема емпатије за страдање православних хришћана, као што је у Хрватској, Украјини, Кипру, или на КиМ.

Пуч у Украјини, фебруара 2014. године, експонирао је да се данас универзализација неолиберализма испољава као de facto против православља, са геополитичким последицама, а посебно улогу глобалистичког система информисања у наметању неолибералног поретка. Западни медији нису примећивали укидање руског језика, спаљивање књига на руском језику, гранатирање болница, школа и обданишта, сурова убиства деце и жена, разарање инфраструктурних инсталација, изгладњивање становништва и брутални методи обрачуна бандеристичких паравојски са отпором на истоку земље, где живи већински руско православно становништво. За њих није постојао минимум обзира, већ се по сваку цену настојао сломити њихов отпор насилно октроисаном режиму. Драстична средства Десног сектора и Бандериста (неонацистичке снаге) јавности су представљана су као легитимна борба против сепаратизма и "тероризма". Осим пропагандистичког извештавања, од 1990-тих израста идеја сузбијања потенцијалних претњи глобалној неолибералној (америчкој) хегемонији, у економији и политици, чак и превентивним ударима, чиме се у функцију наметања неолибералног глобалног поретка ставља и војна моћ. У том конексту су и анационалне политике, често на граници са фобијом против нације, које заговарају личне слободе изнад сваког колективитета. Овај концепт није, као у Хладном рату, да се прикрију недостаци у идеолошком сукобу, већ из логике хегемоније која спаја принуду и добровољно потчињавање, без простора за алтернативу, због чега је у суштини фундаменталистички. У томе је неолиберални запад имао упориште римокатоличким нацијама, док је православне подривао подстицањем аврзије против њих (попут бивших нациста против „комунизма“).[65]

Из чињенице да наметање неолибералног модела не уважава традиционалне обрасце проистиче значај православља српског народа у савременом свету. Након Хладног рата, суштина трансформације је ширење неолибералних постулата у економији. То је видљиво из чињенице да водећим државама неолибералног естаблишмента (на челу са САД и Великом Британијом), које се самопрокламују за „(међународну) заједницу засновану на правилима” и узурпирају међународне организације, не сметају диктатуре, ни недемократичност у државама које прихвате неолиберални модел, док су државе које настоје да суверено определе свој пут развоја изложене су притиску и, некад, интервенционизму, чак и ако усвоје либерални тип представничке демократије. Ширење неолибералног модела се, у недостатку аргумената, врши пацификовањем противљења. Тако се развијају дискурси којима се другачији концепти априори одбацују, а уједно и шири антагонизам према њима. Уколико нове „вредности“ немају упоришта у друштву, њихови носиоци се октроишу као нова локална „елита“, која за разлику од традиционалне, не гради свој углед на ономе што чини за друштво, већ узурпира моћ на догми буржоаског морала (налик грађанској религији). Тај модел, који све своди на лично,

64 Стевановић, Ђурђевић, 2017, 184-185.
65 Стевановић, Ђурђевић, 2018, 432, 433,441.

угрожава традиционално православно препознавање јединства цркве и народа у тежњи за спасењем угрожава. Због тога што игнорише централно етичко место врлине, неолиберализам се испољава као вредносни концепт који супротан православном. Зато продору неолиберале глобализације у православним државама, по правилу, претходи појава страних верских секти, којима се подрива национални идентитет. Што се власт више идентификује са глобализацијом постаје противник традиционалног идентитета. Управо на подривању традиционалног се заснивају тзв. „обојене револуције“, због чега користе ненасилни метод, јер мета нису институције већ вредности које неолиберале снаге настоје да подрију. Последица лишавања државе вишег циља, тј. моралности, је секуларизација и, последично, развој новог облика „хуманитаризма”. Ово се у међународним односима испољава као настојање да се цивилизацијске разлике потру монополисањем истине и сузбијањем другачијег.

Насилне тенденције неолибералног концепта проистичу из унутрашње природе. Наиме, западна неолиберална цивилизација човека посматра у оквиру три димензије: економије, политике и филозофије, од којих се економија развија као посебна сфера постојања и постаје теолошки концепт, а идеја раста виши циљ, што доводи до филозофског конструкта „спасења” кроз економску успешност, те до овладавања тржишно подређеним идентитетом појединца. Упориште се може пронаћи у Веберовој претпоставци „афинитета” између калвинизма и капитализма, која економски афирмише калвинистичку „предодређеност” за господарење светом, као и категоризацији ислама међу религије које се „прилагођавају”.[66] Тај оквир имплицира да је православље неприлагодљиво и зато није погодно за капиталистичку економију. Из тог оквира се развија дискурс који православље етикетира, инсинуирањем да „византијска“ природа правног окружења нужно погодна за пословање. Управо на тој вертикали, неолиберална доктрина идентификује нови раскол у Европи након Хладног рата - између „напредног“ западног хришћанства и „назадног“ православља. Представљајући различитост уверења као сукоб између цивилизованог и варварског, имплицира се мета.[67] Резултат је агресивно антиправославље, што се образлаже позивањем на опште добро, али се формулише са позиције универзалног разума, да се обликује хомогено друштво у којем ће се вредносно уклопити различите религије. Национални идентитет, међутим, обухвата перцепцију особина и припадности, те нужно обухвата свест о припадности и способност саморефлексије. На пример, у Црној Гори, неолиберална власт је дистанцирала историјски идентитет од СПЦ, за коју се онда православно становништво везало политички, док је црногорски идентитет политички везала за неканонску Црногорску православну цркву. Политичко везивање, међутим, није везано за опште добро, већ за интерес групације. Православна црква у средини која је мета се дискредитује са позиције „интеграције” као вишег циља, у оквиру чега се шире наративи којима се оправдавају сукоби против ње, попут на пример за СПЦ: „да је савезник евроскептичним и национално конзервативним блоковима; да је неовизантијска и извор српског антизападњаштва; да су српска и руска православна црква противзападна осовина; да су Срби зелоти и желе сукоб и нове ратове на Балкану.

Закључна разматрања

Уколико се национална безбедност посматра као заштита вредности, виталних за опстанак нације у окружњу, искуство ширења мржње према православљу као битној

66 Veber, 2011.
67 Стевановић, Ђурђевић, 2021б, 303-322.

идентитетској одредници нације и неодговорност за уништење припадника православне вере не могу бити посматрани изван спољнополитичког аспекта. У том контексту, анализа околности које су довеле до геноцида у НДХ показује одређену улогу у развоју и усмеравању мржње према православљу и Србима на простору Хрватске, Ватикана, Аустријске монархије и Велике Британије, из сопствених геополитичких интереса. С друге стране, анализа ратног и поратног периода показује да су се идеолошки интереси две водеће силе запада, САД и Велике Британије подударили са интересима Ватикана, услед чега су им водећи усташки злочинци, као и екстремни нацисти, постали савезници против комунизма.

Развој ситуације након Хладног рата, како се види из примера односа према Србима, показује, да и даље нема отклона према злочинима над православним Србима, али и да православље постаје мета неолибералног естаблишмента. Вредносно посматрано, испоставља се да оно што у православљу није подобно неолиберализму је то да високо вреднује духовни образац заснован идеалу праведности и друштвене правде, по ком богати и моћни немају апсолутно право да доминирају, што има за последицу идеју суштинске једнакости свих људи пред Богом и одговарности за своје поступке. Из тога се може извести да је православни концепт супротстављен по томе што тежи слободној и равноправној индивидуи и препрека је страној доминацији, чему и данас глобално теже исти субјекти који су имали удела у подстицању мржње и некажњивости уништења православних Срба.

Из налаза се може извести и општији закључак, да интерес против православља и православних Срба постоји и данас и да су потврђене речи Смиље Аврамов: „...у оквиру неолибералне доктрине се доследно тежи: ограниченој демократији; тоталном друштвеном надзору и тоталној контроли; системском искључењу човека из одлучивања о властитом животу; сталном рату корпоративне олигархије против човечанства; и нарочито, неприкосновености корпоративних и геополитичких интереса САД у међународном систему. Такав поредак изискује да православље мора бити избачено из светских комуникација, као религија... Отуда уништење православља... јер... је теолошка мисао која се може везивати са грађанским схватањем друштва и са оним што они зову глобализација.“[68]

Интернет извори и документи

Аврамов Смиља, излагање на Округлом столу "Србија и Трилатерална комисија", Београд, 30.10.2014. доступно: http://goo.gl/f4KDsJ, 18.12.2021.

Berghaus Heinrich (1846), Ethnographische Karte der Osterreichischen Monarchie, 8te Abth.: No 10. Gotha: Perthes,. доступно: http://www.davidrumsey.com/maps5304.html, 03.12.2021

И Срби бришу Јасеновац, *Vesti-online.com*, 30.09.2011. доступно: https://www.vesti.rs/Vesti/I-Srbi-brisu-Jasenovac-5-Pavelic-engleski-spijun.html, 05.12.2021.

Крлежа Мирослав, Предговор Подравским мотивима Крсте Хегедушића, 1933, 20. доступно: https://dokumen.tips/documents/krleza-predgovor-podravskim-motivima-krste-hegedusica.html, 15.11.2021.

68 Avramov Smilja, izlaganje na Okruglom stolu "Srbija i Trilateralna komisija", Beograd, 30.10.2014. доступно: http://goo.gl/f4KDsJ, 18.12.2021.

Memorandum of Conversation with President Roosevelt at the White House (October 5, 1943), Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1943, General, Volume I, Washington: U.S. Government Printing Office, 543. доступно:
https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1943v01/d544, 03.12.2021.

Rankin to Secretary of State, letter 14 August 1941, National Microfilm Archive Publication, M1203, roll 16, 860H.00/1322. доступно:
https://digitalcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1183&context=gsp, 28.12.2022.

Република Србија, Републички завод за статистику: Присутно становништво (грађанско и војничко) по матерњем језику и вероисповести, попис 31. јануара 1921., 1. доступно: https://publikacije.stat.gov.rs/G1921/Pdf/G19214001.pdf, 03.12.2021.

Република Србија, Републички завод за статистику: Дефинитивни резултати пописа становништва од 31. марта 1931. године Књига 2 по вероисповести, Краљевина Југославија – општа државна статистика, Приморска и Савска бановина, 4. доступно: https://publikacije.stat.gov.rs/G1921/Pdf/G19214001.pdf, 03.12.2021.

Summary of the Proceedings of the Fifth Session of the Tripartite Conference (October 23, 1943), Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1943, General, Volume I. Washington: U.S. Government Printing Office, 618 доступно:
https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1943v01/d587, 05.12.2021.

The British Commonwealth, Eastern Europe, the Far East, Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1943, Volume III, Washington: U.S. Government Printing Office, 16 доступно: https://search.library.wisc.edu/digital/AHYZCVT6HJUNS78B/ full/
AFH7ZQOISCL7MS8R, 05.12.2021.

The British Embassy to the Department of State Aide-Mémoire (April 6, 1943), Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1943, General, Volume I, Washington: U.S. Government Printing Office, 489 доступно: https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1943v01/d495, 15.12.2021.

Литература

Arons Mark, Loftus John, (1996): Unholy Trinity: The Vatican, The Nazis, and The Swiss Banks, New York: St. Martin's Publishing Group.

Armstrong John, (1968): Collaborationism in World War II: The Integral Nationalist Variant in Eastern Europe, The Journal of Modern History, 40:3/1968, 396–410.

Блажевић Роберт, Алијагић Амина, (2010): Антижидовство и расно законодавство у фашистичкој Италији, нацистичкој Њемачкој и усташкој НДХ, Зборник Правног факултета Свеучилишта у Ријеци, ур. Ненад Хлача, Ријека: Правни факултет Свеучилишта у Ријеци.

Broucek Peter, (2013): Uvod: O prilikama u ustaškoj državi, u: Von Horstenau, Edmund Glaise, Zapisi iz NDH, Zagreb: Disput.

Byford Jovan, (2020): Picturing Genocide in the Independent State of Croatia: Atrocity Images and the Contested Memory of the Second World War in the Balkans, Bloomsbury Publishing.

Carmichael Cathie, (2012): Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition, London: Routledge.

Yeomans Rory, (2015): The Utopia of Terror: Life and Death in Wartime Croatia, Cambridge: Boydell & Brewer.

Bartulin Nevenko, (2013): The Racial Idea in the Independent State of Croatia: Origins and Theory. Leiden: Brill.

Cox John, (2007): Ante Pavelić and Ustaša State in Croatia, in: Balkan Strongmen: Dictators and Authoritarian Rulers of South-Eastern Europe, Fischer, Bernd J. (ed.), London: C. Hurst&Co; West Lafyette: Purdue University Press, 199-238.

Tomasevich, Jozo, (2002): War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945: Occupation and Collaboration, Stanford: Stanford University Press.

Гавриловић Владан, (2016): Унијаћење – процес покатоличавања српског народа у Хабсбуршкој Монархији, Зборник радова Осми међународни интердисциплинарни симпозијум Сусрет култура, Нови Сад, 1-2. децембра 2014. године, Нови Сад: Филозофски факултет, 139-145.

Гаћиновић, Радослав (2014), Аустроугарски велеиздајнички судски процеси, Страни Правни Живот, 58:1, 123-141.

Грајф Гидеон, (2019): Јасеновац, Аушвиц Балкана: Усташка империја окрутности, Београд: Књига комерц.

Грос Мирјана, (1985): Почеци модерне Хрватске, Загреб: Центар за повијесне знаности свеучилишта у Загребу.

Деган Владимир Ђуро, (2008): Pravni aspekti i političke posljedice rimskih ugovora od 18. svibnja 1941. godine, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu, 45:2/2008, 265-278.

Дедијер Владимир, (1987): Ватикан и Јасеновац. Документи, Београд: Рад, стр. 453.

Denich Bette, (1994): Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide, American Ethnologist, 21:2/1994, pp. 367–390.

Dorril Stephen, (2002): MI6: Inside the Covert World of Her Majesty's Secret Intelligence Service, New York/London/ Toronto/ Sydney/Singapore: Simon&Schuster.

Fein Helen, (1979): Accounting for Genocide: National Responses and Jewish Victimization During the Holocaust, New York: Free Press London: Collier Macmillan.

Fotitch Constantin, (1948): The War We Lost: Yugoslavia's Tragedy And The Failure Of The West, Whitefish: Literary Licensing.

Hayden Robert, (1993): Recounting the Dead: The Rediscovery and Redefinition of Wartime Massacres in Late and PostCommunist Yugoslavia, in: Memory and Opposition under State Socialism, Rubie S. Watson (ed.), Santa Fe: School of American Research, 167–184.

Жутић Никола, (1997): Римокатоличка црква и хрватство – од илирске идеје до великохрватске реализације 1453 – 1941, Београд: Институт за савремену историју, 64.

Жутић Никола, (2011): Лички римокатолочки инспиратори и извршиоци геноцида, Прва међународна конференција о комплексу усташких логора Јадовно – Госпић 1941., Бањалука 24 – 25. јун 2011.

Јевтић Мирољуб, (1997): Православље као фактор интеграције и дезинтеграције нација на Балкану, Теме, 20:1-2/1997, 79-91.

Јован Радонић, (1950): Римска курија и Југословенске земље од XVI до XIX века. Београд, Српска академија наука.

Jones Matthew, (2006): „Kipling and all that“: American Perceptionsof SOE and British Imperial Intrigue in the Balkans, in: The Politics and Strategy of Clandestine War: Special Operations Executive, 1940-1946, Neville Wylie (ed.), Routledge, 94, 90-108.

Kovač Ivan (ur.), (2009): Statistički ljetopis, Zagreb: Državni zavod za statistiku Republike Hrvatske. str. 89.

Крестић Василије, (2010): Историја Срба у Хрватској и Славонији 1848–1914, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Kuper Leo, (1981): Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century, New Haven: Yale University Press, p. 89.

Laruelle Marlene, (2019): Rivera Ellen, Imagined Geographies of Central and Eastern Europe: The Concept of Intermarium, ERES Occasional Papers, 1/2019, 9-10.

Ливада Светозар и сарадници, (2018): Биолошки слом и нестајање Срба у Хрватској (1880–2011), Београд: Прометеј и Службени гласник.

Ловирић Едо, (1941): О називу источне цркве у подручју Краљевине Хрватске и Славоније до конца Свјетског рата, Alma mater Croatica Гласник хрватског свеучилишног друштва, 5:1/1941, 92–93.

Лорковић Младен, (1944): Хрватска у борби против бољшевизма, Загреб, 39.

MacDonald David, (2009): From Jasenovac to Srebrenica: Subaltern Genocide and the Serbs, in: Genocides by The Oppressed: Subaltern Genocide In Theory and Practice, Jones, Adam; Nicholas A. Robins (eds.), Bloomington: Indiana University Press, 103-121;

McCormick Rob, (2008): The United States' Response to Genocide in the Independent State of Croatia, 1941–1945, Genocide Studies and Prevention, 3:1/2008, 75–98.

McCormick Robert B., (2014): Croatia Under Ante Pavelic: America, the Ustase and Croatian Genocide in World War II, London/New York: I.B.Tauris & Co Ltd.

Mozes, Paul, (2009): The Genocidal Twentieth Century in the Balkans, in: Confronting Genocide: Judaism, Christianity, Islam, Jacobs, Steven L. (ed.), Lexington Books, 151-182.

Newman John Paul, (2017): War Veterans, Fascism, and Para-Fascist Departures in the Kingdom of Yugoslavia, 1918–1941, Fascism 6:1/2017, 42-74.

Ostroški Ljiljana (ur.), (2011): Popis stanovništva 2011, Zagreb: Državni zavod za statistiku Republike Hrvatske, 11.

Paris Edmond, (1961): Genocide in Satellite Croatia, 1941–1945, Chicago: American Institute for Balkan Affairs.

Пилар Иво (псеудоним L. V. Südland), (1943): Јужнославенско питање: приказ цјелокупног питања (превод Федор Пуцек), Загреб: Матица Хрватска, 316. (наслов оригинала Die südslawische Frage und der Weltkrieg: Übersichtliche Darstellung des Gesamtproblems, Wien: Manz, 1918).

Phayer Michael, (2000): The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965, Bloomington: Indiana University Press, 31–41.

Пожар Петар, (1996): Хрватска православна црква у прошлости и будућности, Загреб: Наклада Павичић, 113–127.

Roberts Walter R., (1987): Tito, Mihailovic´ and the Allies, 1941–1945, Durham: Duke University Press, p. 19.

Sells Michael, (2001): Kosovo Mythology and the Bosnian Genocide, in: In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century, Omer Bartov, Phyllis Mack (eds.), pp. 180–205, New York/Oxford: Berghahn Books, p.185.

Steinacher Gerald, (2011): Nazis on the Run: How Hitler's Henchmen Fled Justice, Oxford/New York: Oxford University Press.

Suppan Arnold, (2014): Hitler - Beneš - Tito: Konflikt, Krieg und Völkermord in Ostmittel- und Südosteuropa, Austrian Academy of Sciences Press.

Савезни завод за статистику ФНРЈ, (1955): Коначни резултати пописа становништва од 15. марта 1948. године, књига 9: Стално становништво по народности, Београд: Савезни завод за статистику.

Стевановић Мирослав, Ђурђевић Драган, (2021а): Културно наслеђе на КиМ у светлу примене резолуције 1244 Савета безбедности УН, Мегатренд ревија 18:4/2021, 185-204.

Стевановић Мирослав, Ђурђевић Драган, (2021б): Одговорност за уништавање српске националне баштине током међународног мандата на КиМ, Мегатренд ревија 18:4/2021, 303-322.

Стевановић Мирослав, Ђурђевић Драган, (2017): Перцепција инструментализације тероризма као тактике на Балкану, Мегатренд ревија, 14:2/2017, 177-190.

Стевановић Мирослав, Ђурђевић Драган, (2018): Анти-православни аспект неолибералног фундаментализма, Црквене студије, 15/2018, 427-447.

Новак Виктор, Magnum Crimen: пола вијека клерикализма у Хрватској, Београд: Нова књига, 1989.

Стојановић Александар; Ломпар Растко, (2017): Оснивање Хрватске православне цркве у контексту немачке политике и ратних интереса у окупираној Југославији, Српска политичка мисао, 24:3/2017, 35-53.

Трухелка Ћиро, (1941): Studije o podrijetlu: etnološka razmatranja iz Bosne i Hercegovine, Zagreb: Matica Hrvatska, 1941, 5-14.

Von Czoernig, Karl (1857): Ethnographie der Oesterreichischen Monarchie, 1 Band, Wien: Direction der Administrativen Statistik.

Miroslav D. Stevanović
Dragan Ž. Đurđević

IMPUNITY OF THE DESTRUCTION OF THE COMMUNITY OF ORTHODOX SERBS IN CROATIA FROM THE ASPECT OF NATIONAL SECURITY

In this paper, we argue that the scale and brutality of the destruction of Orthodox Serbs in Croatia and the impunity of crimes against them are in a significant extent the result of the activities external actors in order to achieve influence over the territory. In this context, we first reexamined the roots and focusing of hatred that culminated in inhumane methods of killing on a mass scale, and then analyzed the circumstances that resulted in those responsible not being prosecuted. In order to determine today's influence of the interests of the actors that have contributed to the impunity of the destruction of Orthodox Serbs in modern international relations, we observed the effect of the process of globalization in relation to Orthodoxy as a value concept. The aim of this paper is to look at the practical reasons behind today's discrimination against Orthodoxy and Orthodox Serbs and to point out the interest-based animosity of influential subjects in its substrate, as a factor that must be considered in conducting foreign policy. The findings provide grounds for the clim that the actors with imperialist pretensions have animosity towards Orthodoxy, as a religion that promotes the value ideals of freedom, equality and responsibility of each individual.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2023, 545-556*
УДК 271.222(497.11)
821.163.41-6
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.35

Немања Д. Андријашевић
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
e-mail: nemanja.andrijasevic@gmail.com

ПИСМО ПРОФ. ДР ЂОКА СЛИЈЕПЧЕВИЋА ВЛАДИЦИ ДИОНИСИЈУ МИЛИВОЈЕВИЋУ УОЧИ ПОЧЕТКА РАСКОЛА ПРИ СРПСКОЈ ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ У АМЕРИЦИ

Апстракт: *Проф. др Ђоко Слијепчевић и владика америчко-канадски Дионисије Миливојевић познавали су се из међуратног периода. После Другог светског рата разменили су неколико писама. Садржај рада представља писмо које је 28. октобра 1962. проф. Слијепчевић упутио владици Дионисију и коментар на њега. Из дописа се сазнаје да су неке чињенице из живота и рада Српске православне цркве на америчком континенту Слијепчевићу биле познате. Он тамошњег епископа обавештава о излажењу свог првог тома Историје СПЦ и истовремено га упозорава да је одабрао проблематичан пут и да не рачуна на његову подршку ако мисли да угрози јединство Цркве у дијаспори. Критикује га и због мешања у политичке токове и појашњава му, укратко, шта је (био) Југословенски народни покрет Збор.*

Кључне речи: *Проф. др Ђоко Слијепчевић, владика Дионисије Миливојевић, Српска православна црква, Америка, емиграција, Југословенски народни покрет Збор.*

Увод

Проф. др Ђоко Слијепчевић (1908–1993) предавао је од 1938. на Катедри за историју Српске православне цркве (СПЦ) при Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Један од студената био је тада и јеромонах Дионисије Миливојевић (1898–1979).[1] Он није са успехом завршио последипломске студије и није успео да докторира, али је изабран за епископа и послат у Америку[2], у једном веома осетљивом тренутку, пред сами почетак окупације Југославије и вршења геноцида над српским народом у сопственој држави.[3] Према Слијепчевићевом сведочењу, поменути архијереј звао га је да пође са њим чим је био хиротонисан: „Писцу ове књиге, који је добро познавао епископа Дионисија и пре него што је, уопште, постао епископ, и ценио га, познато је да се и он спремао на дужи и озбиљнији рад у Америци и Канади. И писцу ове књиге је нудио да пође са њим истичући да ће се тамо имати шта да ради. И на црквеном и на националном плану. Из личних разлога писац ово није могао прихватити“.[4]

Обојица су током Другог светског рата били активни на верском и патриотском пољу. Владика Дионисије упознао је западну јавност о масовним злочинима над Србима.[5]

1 Вуковић 1996, 172; Студентски досије Драгољуба/Дионисија Миливојевића.
2 Пузовић 1996, 87–96; Вуковић 1994.
3 Paris 1961.
4 Слијепчевић 1986, 401.
5 Milivojević 1943.

Слијепчевић је истраживао, политички се активирао подржавши Владу народног спаса армијског генерала Милана Недића (1878–1946)[6], прикључио се формацијама Српске добровољачке команде (СДК)[7], а крајем 1944. емигрирао је из Југославије.[8] Настанио се у Швајцарској.[9] Одатле је размењивао писма са владиком Дионисијем, а то се наставило и када је прешао да живи у Минхену, у коме се запослио и поново окупио најужу породицу – супругу Радојку и ћерку Љељу. Миливојевић је финансијски помогао Слијепчевићево истраживање и прикупљање грађе за писање историјата СПЦ.

Када су почеле да пристижу бројне жалбе верних из Америке на починства и пропусте владике Дионисија, из Патријаршије српске послати су изасланици, са циљем да се подробно упознају са стањем СПЦ у Америци и Канади. Истовремено, до Слијепчевића су допрле вести о томе да се на нецрквен и потпуно непримерен начин жели одвојити тај део Српске цркве из дијаспоре од Мајке Цркве у отаџбини. Надахнут негативним причама и информацијама које је добио, првенствено од свог блиског пријатеља Бошка Костића[10], Слијепчевић се обратио владици Дионисију дужим писмом. То се десило само неколико месеци пред почетак расцепа при СПЦ у САД.

Ове године навршава се 60 година од почетка једног од најтежих проблема Српске цркве у њеној историји: раскола у Америци.[11] Рад је прилог разумевању околности и указивању на чињеницу да је раскол био припреман и организован са намером, а не – како се често погрешно разумева – спонтаним настанком или борбом против комунизма, „црвене цркве“, Јосипа Броза Тита или социјалистичког уређења у СФРЈ.

Критички осврт на Слијепчевићево писмо

Проф. Слијепчевић обратио се писмено 28. октобра 1962. владици Дионисију. Поменути текст налази се у изворном облику у прилогу рада. Писмо је оштро интонирано и приметно је да се Слијепчевић није устручавао да прекорева епископа Миливојевића. У односу на до сада пронађена писма овог историчара упућена црквеним великодостојницима, посебно епископима, тон овог писма по својој грубости тешко је упоредити са било којим до сада доступним. Допис настао на машини за куцање, на латиници, могао би се поделити у два дела. У првом се упућује на објављено дело *Историја Српске православне цркве* и најављује довршетак другог тома. Слијепчевић је у личном тону указао да је урадио онолико колико су му могућности пружиле. Не само једном пожалио се на невеселе околности, које му нису биле наклоњене. Сазнаје се и да је владика Дионисије финансијски помагао настанак ове његове књиге. Први део писма је краћи и стиче се утисак да аутор обавештава поменутог архијереја да је завршио планирано и очекује да књига буде промовисана од архипастира СПЦ у САД и Канади.

Други део писма, знатно дужи, обојен је политичком конотацијом, уз примесе указивања на настанак озбиљног црквеног проблема. Аутор одбацује да он или било ко од

6 Стојановић 2015.
7 Димитријевић 2011.
8 Андријашевић 2020, 97–98.
9 Андријашевић 2019.
10 Бошко Костић био је лични секретар Димитрија Љотића, а касније емигрант, који је живео до смрти у Милвокију, Висконсин. Био је активан при СПЦ на америчком континенту.
11 Fahey и Vrga 1975; Спасовић 1997, 115–192; Јанковић 2001, 389–407; Радић 2002, 292–378; Џомић и Тодоровић 2009, 561–619; Ђурић Мишина 2012, 595–645; Јевтић 2013, 21–66; *The Serbian Christian Heritage of America. The Historical, Spiritual, and Cultural Presence of the Orthodox Diaspora in North America 1815–2019* 2019, 393–437.

његових колега из Југословенског народног покрета (ЈНП) Збор[12] има везе са неком (организованом) борбом против надлежног епископа СПЦ на америчком континенту. Сасвим прикладно, Слијепчевић указује да је дошло до необичног тренутка, изазваног „Важном објавом“ владике Дионисија, коју је овај архијереј обзнанио и упутио свим Србима у Америци и Канади 1. јуна 1962, али ју је убрзо одбацио.[13] Успут, Слијепчевић је похвалио *Искру*[14], чији су аутори одреаговали адекватно, и истакао је да су збораши поступили исправно. Нагласио је епископу да му је познато „стање дубоког неспокојства“, које траје „већ месецима“ при СПЦ на поменутом простору. Изнео је став да је „без икакве принудне силе споља“ на делу покушај припреме отцепљења једне епархије у дијаспори од Мајке Цркве.[15] Према његовим сазнањима, епископ те епархије у свом науму свесно злоупотребљава народ, стварајући верујућима тежак проблем – саблазан.

Иако је владика Дионисије у ратним годинама писао дописе о стању у разореној Југославији[16], а у првим послератним годинама показао да жели да унапреди стање СПЦ

12 Већи број савремених истраживача карактеришу пројугословенски десно оријентисан ЈНП Збор као антикомунистички, националистички, монархистички, антикапиталистички, антидемократски, фашистички, екстремно десничарски и антисемитски. Gligorijević 1965, 35–83; Стефановић 1984; Petranović 1988; Kurzydlowski 2017; Ломпар 2021.

13 Миливојевић 1962, 3, 5. У поменутој објави епископ Дионисије изнео је аргументе о потреби стварања и јачања аутономне епархије СПЦ у Америци и Канади, сходно одлукама неколико заседања епархијског Црквено-народног сабора, посебно оних из 1952, 1956. и 1960. Једно од решења било је и да се ова епархија (самовољно) подигне на статус митрополије. Ипак, заборавило се да овакав сабор, макар обухватао све Србе на том континенту, нема право нити законску могућност да донесе одлуку и наметне је Светом архијерејском сабору – врховном телу СПЦ. Владика је нетачно закључио да је 1945. престало да важи правило о избору епископа у дијаспори, због другачијег политичког уређења у самој Југославији. С обзиром на чињеницу да су лаици „плаћали надлежног епископа и издржавали епархију“ – како је истакнуто у објави – они су себи дали за право да предложе три кандидата за будућег епископа, од којих би Свети архијерејски сабор СПЦ одабрао једног. Приметан је неумерен тон према одлукама највишег (законодавног) тела СПЦ, коме један епископ који годинама не учествује у раду овог тела – а то му је обавеза као епархијском архијереју – држи придику и одређује да ли је поменути начин уређења СПЦ у иностранству и даље адекватан. Он се позива и на пример стања СПЦ у Македонији, иако ту не постоје паралеле нити сличности, пре свега због чињенице да је реч о Цркви у дијаспори. Епископ се усудио и да пошаље делегацију која би „преговарала“ са Светим архијерејским синодом, иако га је, према његовом сопственом признању, Свети синод подсетио да је он као надлежни владика особа која би требало да води разговоре у име епархије која му је поверена. Он поставља питање „Зашто баш мене лично траже?!“, иако је потпуно свестан да је ово једино исправно и да томе не постоји алтернатива. Иако је показао да не жели да оде у Београд и подели судбину коју су сва његова браћа архијереји носили у том *смутном времену*, он је изнео проблематичан закључак. У њему је поменуо одговорност коју до тада није понео, најпре из личног кукавичлука: „И Ја данас скидам са себе сваку одговорност за последице, које могу да наиђу“. Овом објавом указано је да би ствари могле да крену у правцу противном постојећем и важећем канонском уређењу вођења и управљања епархијом СПЦ у иностранству, односно у САД и Канади. Уредништво часописа у коме је објављен целокупан текст објаве с правом је констатовало у свом осврту насловљеном „Ка расколу?“, да је владика Дионисије започео „двобој са светом Српском православном црквом“, односно да је то „увод у једну тешку и неразумну борбу која ће уродити грким плодом“, а која је „настала из чисте обести“. Аноним 1962, 2.

14 Збораши су штампање свог листа *Искра* започели у Лингену 15. јуна 1949, а убрзо су целокупни посао пребацили у Минхен, у коме је овај лист вођен до 1988, а потом је све пренесено у Велику Британију. Пауновић 2004, 302–311.

15 Ово је важно јер аутор писма с правом упућује да одлука није настала као одговор на неко зло делање нити је реакција на неки вид (спољашњег) притиска, већ корен проблема постоји на супротној страни – налази се у самом чињењу владике Дионисија.

16 Стојановић и Ломпар 2019, 50.

на великом географском простору који му је поверен, сасвим је тачно Слијепчевићево запажање изнесено још тада, с јесени 1962. године, да је, у међувремену, подлегао „групашко-политичким и партијашким смицалицама“. Са ове временске дистанце овај Слијепчевићев суд може се окарактерисати као прецизан. После толико деценија може се закључити да је поменути епископ пристао на једнострано сагледавање ратних чинилаца, односно доношење субјективног вредносног суда у односу на учеснике у Другом светском рату. Две чињенице одвукле су га у сасвим погрешном правцу. Прва је: он није био учесник поменутих догађаја, нити је лично доживео било какво страдање, и није боравио на територији која је била вишеструко измучена ратним дејствима, немаштином, геноцидом и проласцима разних окупатора и бројних супротстављених војски. Друга је: он није разумео шта је политика, ни у глобалним оквирима нити у његовој некадашњој отаџбини, и дуго времена није схватио да је социјалистичко уређење у послератној Југославији такво да СПЦ под њим веома тешко опстаје.[17] Са безбедне удаљености и својевољним вишедеценијским изостајањем са заседања Светог архијерејског сабора СПЦ – која су се у тадашњем времену одржавала једном или два пута годишње, на која није одлазио најпре из страха – он је, иако лишен монасима својствене храбрости, управо исту ту смелост тражио и захтевао од других, најпре од највиших црквених власти у социјалистичкој Југославији, што је својеврстан нонсенс.

Слијепчевићева процена истакнута у писму, да: „ниједан православни епископ у слободном свету није имао ни приближно такве могућности и такву прилику да за свој народ и за своју Цркву учини толико добра“, такође је адекватна. С обзиром на то да тема рада није ни личност владике Дионисија, нити раскол који је он свесно покренуо, тешко је, и незахвално, упустити се у тумачење тога да ли је у тадашњем времену постојао други епископ са сличним могућностима. Оно што је неоспорно јесте да епископ Дионисије није желео да буде изнад послератног конфронтирања ратних учесника. Он није заузео начелни став да је Црква изван подела и изнад политике[18], а посебно да се људима који су кивни и гневни према другим заузетим странама у ратном вихору неће помоћи распиривањем мржње и враћањем на ратне трауме, већ покушајем да се они сретну у Цркви, и евентуално измире, ако је то уопште (било) могуће. У форми питања, Слијепчевић је указао и на велику, тада већ скоро дводеценијску, пропуштену шансу: један број високошколованих теолога и врсних националних интелектуалаца уопште није био укључен у стваралаштво, издаваштво нити у црквену просвету, односно није им била пружена прилика да своја знања и своје таленте принесу Цркви, и тиме допринесу и њој и српском народу.

У наредном делу писма аутор је прешао на политички оквир, подстакнут помињањем ЈНП Збор и зборaша од стране владике Дионисија. Сасвим разумно указао је упућеном адресату да поменути покрет нема намеру да ‘преузима Епархију’, што је, највероватније, била клевета појединих из владичиног окружења, коју је он некритички прихватио и усмено изговарао – због чега су ти гласови и стигли до Слијепчевића. Истовремено, мање разумно, у истом пасусу, аутор пружа веома необично тумачење: „И заборављате нешто веома важно: сваки човек који истински верује у Бога и Христа и у Његову Цркву идеолошки је у ЗБОРУ, јер ЗБОР нема, у суштини, никакве друге идеологије. Има, разуме се, своју тактику и свој начин објашњавања ове идеологије, али то не може да погоди ниједног исправног свештеника, а још мање епископа“. Ово показује да је Слијепчевић тешко надилазио своју идеолошку припадност, подразумевајући да

17 Radić 1995.

18 Пример поменутог представља митрополит Јосиф Цвијовић и његово достојанствено и храбро држање током окупације Југославије.

исправни свештенослужитељи не би требало да имају ништа против идеолошке концепције Збора, док „сваки човек који истински верује у Бога и Христа и у Његову Цркву идеолошки је у ЗБОРУ“. У овим речима назире се крајње идеолошко одређење, које јесте красило Слијепчевића, као и бројне друге збораше и њихове епигоне. Ипак, оно је веома упитно: Слијепчевић себи даје за право да сваког истинског верника сврстава у политички покрет, у Збор, који је, за разлику од Христа и Цркве, откуцан свим великим словима.

Док критикује владику што није познавалац ЈНП Збор, о коме је изговарао нетачности, с друге стране, пише о „несебичном служењу народу и његовим највишим интересима“, заборављајући да помене да је он сам служио окупаторском апарату у Југославији, у Другом светском рату, и то за новац: „Један од идеолога Збора др Ђоко Слијепчевић, сарадник листа *Наша борба*, члан Управног одбора Антикомунистичке лиге, био је међу ‘посебним’ сарадницима немачке Групе активне пропаганде Пропагандног одељења Југоисток“.[19] Тешко је довести у везу служење српском народу „и његовим највишим интересима“ уз истовремени хонорарни рад за интересе Трећег рајха на територији своје поробљене отаџбине 1943. године.

Слијепчевић је уз упозорење скренуо пажњу владици Дионисију да се збораши неће устручавати да се бране, иако није најјасније да ли га је ико из покрета овластио да говори у име (свих) осталих. Највероватније је то самовољно одлучио. У писму је поменуо и да је од појединих српских група из Америке спречен да се тамо исели, што му посебно тешко пада, јер је уверен да би много више урадио за црквену и националну ствар, него што иначе чини „у оштрој борби за горки емигрантски опстанак“.

Исказујући преданост да се он и покрет коме припада бране од клевета, он сасвим тачно износи следеће запажање: „Акција, иза које Ви стојите у последње време, није ни добра ни корисна нити се може бранити ни са националне ни са црквене тачке гледишта“. Владику који ово чини упозорава да је спреман да му помогне у свакој корисној ствари, али и да очекује отпор и супротстављање уколико дође до покушаја угрожавања јединства Цркве.

Требало би имати у виду да су и један и други били окружени пријатељима и истомишљеницима, од којих су добијали информације и често их некритички прихватали. То усвајање условило је једну врсту другачијег сагледавања ствари и догађаја, посебно оних из прошлости. На крају, довело је до удаљавања, па и извесне нетрпељивости између поменуте двојице кореспондената, ако се поклони поверење Слијепчевићевом исказу, а у овом случају може се закључити да је он био добро и тачно обавештен. Претпоставка аутора рада је да владика Дионисије није одговорио на допис који му је Слијепчевић упутио, посебно имајући у виду да би га прималац, највероватније, сачувао. Хипотетички се може закључити да они после овога никада више нису разменили писма, нити су имали икакав лични однос.[20]

---

19 Мраовић 2017, 154–155. Издавачко предузеће А.Д. Југоисток бавило се припремом брошура, публикација и плаката, који су потом прослеђивани Одељењу за пропаганду. Као посебан сарадник поменут је и Слијепчевић, који је радио за немачку Групу активне пропаганде Београд од 17. септембра до 12. новембра 1943. године. За тај ангажман исплаћена му је позамашна сума новца. Војни архив, Београд, група фондова На, К 60, Ф 5, бр. рег. 2/-30, 29.

20 У писму свештенику Стевану Ластавици, пароху у Виндзору у Канади, Слијепчевић је 1. децембра 1962. истакао да је владици Дионисију „ушло у глави[у] да га ми гонимо, а нарочито ја. Ми нити га гонимо нити се боримо против њега, него само јавно и академски критикујемо његов рад на разбијању јединства цркве. Писао сам му у вези с тиме, али не верујем да ће одговорити. Рекао сам му доста онога што је требало рећи“. Поменуто писмо налази се у Слијепчевићевој

Допис указује и на трагику веома присутну у послератним деценијама у емиграцији: неистомишљеници су одбацили супротне групе и таборе, одбијали су сарадњу, грубо су се односили према другачије усмеренима (у политичким и црквеним питањима и датостима), често су клеветали „другу страну“, осуђивали „оне друге“ за учешће на погрешној страни током трајања Другог светског рата, оптуживали их за колаборацију са Немцима или комунистима, врећали их и ниподаштавали у емигрантским публикацијама, и тако даље. Посебно је тешка и негативна подела произашла из окриља Цркве, јер је она поразила, збунила, а свакако и саблазнила велики број верних, њихове потомке, странце, представнике и верујуће људе различитих конфесија, али и бројне друге. То се, с временом, само продужавало и увећавало.

Неколико месеци после писма од 28. октобра 1962. ствари су се разданиле: раскол је започео[21], а Слијепчевић је написао кратку брошуру о узрочнику трагике при СПЦ у САД.[22] Ово је било прво дело о тешком проблему који је обележио, оптеретио и унесрећио наредне три деценије живота и рада СПЦ на америчком континенту, а мањим делом и у Западној Европи и у Аустралији. Раскол је превазиђен након скоро три деценије[23], премда се последице могу осетити и у данашњем времену.

Прилог
Писмо Ђока Слијепчевића владици Дионисију Миливојевићу

Др. Ђоко Слијепчевић,
München 15
Ringseisstrasse 4/III
Germany

Његовом Преосвештентству
Епископу америчко-канадском
Господину Дионисију
Либертивил
Америка

Минхен, 28 октобра 1962 [откуцано је у горњем десном углу]

Ваше Преосвештентсво,

Први циљ овога мога писма јесте, да Вас обавестим да ових дана излази из штампе прва књига моје Историје српске православне цркве, која обухвата време од покркштавања Срба до краја XVIII века. Књига износи нешто око 530 страница. Већ је оштампана и тренутно се још увек налази у књиговезници. Када књига буде повезана бићу слободан да Вам пошаљем један примерак.

У припреми је и друга књига овога дела, која треба да обухвати време од почетка XIX века до наших дана. Овај рукопис је већ 2/3 готов. Потребно је само да се ревидира и, ту и тамо, још употпуни. О раду на овоме делу Историје наше цркве Ви сте били у своје време обавештени и били сте љубазни да са прилогом од 150 долара помогнете

архиви. Наредне године, Ластавица је замонашен под именом Стефан и изабран за епископа источноамеричког и канадског.

21 *The Serbian Christian Heritage of America...*, 393–437.

22 Слијепчевић 1963.

23 Јевтић 2013.

прикупљање материјала и литературе на чему сам Вам се захвалио. Рад на првом[ј] књизи је био веома напоран: борба за набављање потребног материјала, посведневна заузетост у борби за опстанак и, нарочито, доста слабо стање мога здравља. Слава Богу и Светоме Сави, коме су биле уперене моје молитве, овај део посла је завршен. Захваљујући једноме доброме и родољубивом приложнику из те земље књига је могла да угледа света.[24] Због високих трошкова око штампања и опреме књиге ја нр[е] бих био у могућности да је сâм издам.

Препуштам Вашој увиђавности и вољи да ли ћете, и у којој форми, када књигу будете прочитали, исту и препоручити подручном Вам свештенству и народу. Ја већ имам низ поруцбина: некако је у знаку времена, да је први претплатник био један муслиман из Босне кога ја иначе лично и непознајем.

Ако Господ допусти да уредно спремим и објавим и другу књигу Историје наше цркве, онда ћу сматрати да сам, у приликама веома тешким, извршио бар један део дуга према нашој и цркви и народу. То ће бити први пут да наш народ добина [добија] историју своје цркве, која ће се, надам се, моћи без зазора поваити [појавити] пред начним [научним] светом-и нашим и страним.

Да су околности, под којима ја морам да живим и радим, биле боље била би, ту и тамо, и ова књига потпунија. Остављам нашој јавности да о њој донесе свој суд.

Други циљ овога мога писма Вама је ово: у последње време добио сам од два пријатеља из Америке, који су о томе добро обавештени, вести да Ви проносите гласове о томе, да ја водим борбу против Вас и да и ЗБОР ту борбу води: по ономе како Ви постављате ствари излази, да ја, као функционер ЗБОРА, водим борбу против Вас и да Вас шаљем у Југославију у руке комуниста.

На овај моменат се морам мало опширније осврнути. Прво, против Вас не воде борбу ни ЗБОР ни ја. ‘Искра’ је, за своје читаоце, коментарасила Вашу ‘Важну поруку’, која је била објављена у емигрантској штампи и, самим тим, могла бити јавно критикована. Ово тим пре што је тре[т]ирала један за нас све веома важан проблем: питање јединства епархије, која је Вама поверена, са Матером-Црквом, која се налази под бичем разних тешкоћа које су, свакако, и Вама добро познате. ‘Искра’ је заузела по тој ствари мишљење, које је сасвим супротно Вашем. Негативан одјек, на који је код наше емиграције, наишла наша порука, један је од доказа да је ‘Искра’ за[у]зела исправно и патриоттско становиште по овој ствари. Да сте Ви заузели погрешан став најбољи је доказ да сте и сами ту Поруку повукли и извинили се због тога што сте је написали. Ви најбоље знате где је то како и када било.

Ако један епископ, који се заклео Цркви, која га је узвисила на степен епископа, да ће јој бити веран и одан, почне сâм да се греши и о својој заклетву и о животне интересе своје Цркве, онда он, због тога рада, не само да може, него и мора бити критикован. Ви знате најбоље и [у] каквом се стању дубоког неспокојства налази Ваша епархија већ месецима. Дискутује се и решава о томе да се, без икакве принудне силе споља, оцепи од Мајке-Цркве један њезин део а епископ те епархије се заклања за ‘народ’ као да је народ његов а не он народни пастир.

Ни мене лично, а ни ЗБОР на кога сте Ви, Господ зна због чега, тако кивни, не интересујете у целој овој ствари Ви као личност, него Ви као епископ, који има своје обавезе и своју одговорност пред судом и Црквe и народа, који он треба да предови [предводи] на духовно-моралном плану. Као верне синове Православне цркве нас интересује наше пастирствовање, а не Ваше губљење у групашко-политичким и партијашким смицалицама.

24 Односи се на Лепосаву Дучић, удовицу Саве, снаху Михаила и рођаку архимандрита Нићифора Дучића и књижевника и дипломате Јована Дучића, која је живела у Гери, САД.

Остаће, заиста, незаборавива трагедија и наше црквене и народне ствари у слободном свету то што сте Ви, за цело време од краја рата до овога момента, били више партиско-политички човек, него црквени пастир: много више сте разбијали и разједињавали него што сте покушавали да приберете, уједините и повежете. Ниједан православни епископ у слободном свету није имао ни приближно такве могућности и такву прилику да за свој народ и за своју Цркву учини толико добра колико Ви.

А шта сте учинили? Где Вам је црквено-национални центар? Како сте дочекали и прихватили и пласирали толики број богослова за [са] вишом спремом, који су, признаћете, били по квалитетима међу најбољима? Каква црквеност и религиозна и морална духовност зрачи из места где је Ваш центар и боравилиште? Чиме сте показали да схватате жиботне [животне] интересе народа и Цркве у сулудим међусобицама бројних главара и емиграцију? Зар нисте ишли од једне групе до друге и ‘водили’ политику час са једном час за другом и тако бивали час фаворит час опет мета њихових напада на Вашу личну и на општу народну и црквену штету. Шта сте учинили да окупите и међусобно повежете толики број првокласних интелектуалаца наших у емиграцији, који су могли за националну ствар учинити веома много?

Ви говорите около да ЗБОР отвара ватру против Вас ‘за преузимање Епархије’. Како Вам само овакве ствари могу пасти напамет? Шта ће ЗБОРУ епархија? И чиме би је то могао преузети? И којим циљем? Све Ваше личне противнике, и војводу Ђујића[25], и Милутина Деврњу[26] и ‘неке друге’, како Ви то кажете, Ви трпате једноставно у ЗБОР иако људи са ЗБОРОМ нису никада имали никакве везе. Ви бркате везе личног пријатељства и слагање у неким важним националним и црквеним питањима са припданости [припадности] једној организованој политичкој и идеолошкој групи. И заборављате нешто веома важно: сваки човек који истински верује у Бога и Христа и у Његову Цркву идеолошки је у ЗБОРУ, јер ЗБОР нема, у суштини, никакве друге идеологије. Има, разуме се, своју тактику и свој начин објашњавања ове идеологије, али то не може да погоди ниједног исправног свештеника, а још мање епископа.

Овом Вашом тезом, коју наведох горе, Ви показујете фатално непознавање ствари, а и то, да о ЗБОРУ, какав је и шта је, немате баш ни појма. Трагично је за Вас, а штета за нашу општу ствар што сте се Ви, после рата, дали ошамутити разним свесно погрешним и непоштеним интерпретацијама ЗБОРА и кроз то постали онеспокојени за себе и за своје личне интересе. ЗБОР није скуп малоумника, који скачу на ветрењаче и отимљу епархије по беломе свету. ЗБОР је покрет отрежњења и ж-ртвовање и несебичног служења народу и његовим највишим интересима. То је ЗБОР радио и пре рата и за време рата и ради и данас колико и како може.

Ви велите, да ћемо Вас ми натерати да отворите борбу против ЗБОРА и против ‘Искре’. Какву борбу то Ви можете почети против нас, која већ није вођена? И шта нам још можете рећи што нам, подли и несавесни, људи већ нису рекли. Али, ако Вам је већ до борбе Ви имајте у виду и овај моменат: ми нисмо људи од ‘меког кова’, који се дају збунити и уплашити и који беже са мегдана. Ни са кога мегдана ми нисмо побегли. Нећемо, верујте, ни са онога који нам Ви наговештавате.

---

25 Момчило Ђујић (1907–1999) био је свештеник, ратник и четнички војвода. Своје свештеслужење заменио је ступањем на чело јединица које су се бориле за пуки опстанак Срба на територији Независне Државе Хрватске, а од фебруара 1943. године постао је командант Динарске четничке дивизије, састављене од пет пукова. Његова улога у ратним збивањима различито се тумачи у историографији. Емигрирао је 1944. и остатак живота провео у САД.

26 Проф. Милутин Деврња био је политички емигрант и теолог, који је докторирао, живео и радио у САД.

Да би могли имати јасан, частан и отворен став и свакоме рећи оно што му рећи треба, ми смо провели месеце на ‘белом хлебу’ и нисмо имали страха да идемо на Титов суд. Чекали смо суд оних код којих сте нас многи од вас бесавесно денунцирали и тај суд, зато што је био суд савести и правде, нас је пустио као невине и никоме осим Богу нешто дужне. О томе ми имамо црно на белу. Чак и о томе да смо, у једно збуњено и мутно време, требали да будемо предати Титу да би се са земљама под комунистичком влашћу могли поправити трговачки односи.

Не бих хтео да у овај разговор уносим личну ноту, али Вам ипак могу рећи и ово: имам ја црно на белу и о Вашем држању према мени када је било говора да дођем тамо и када су ми пријатељи, све сами странци, били нашли место са кога бих за народ и Цркву могао урадити много више него овако у оштрој борби за горки емигрантски опстанак. Имам ја црно на белу од фактора од значаја да су ‘српске организације у Америци и Канади’ теажиле [тражиле] да се мени не дозволи долазак тамо. Организација, којој Ви стојите на челу, свакако је и најбројнија и најугледнија.

Ми остајемо доследно и упорно на линији, да се јединство Цркве мора одржати и говоти [готови] смо да то гледиште и бранимо и објашњавамо. Ако сте и уколико сте Ви против тога јединства ми ћемо Вас критиковати, али то не значи борбу личну против Вас. Ви живите у изразито демократској земљи и, како чујем, и држављанин сте те земље, па онда би било неприродно да изношење аргумената противничке стране сматрате као личну борбу. Такву борбу, рекох Вам ми нисмо водили против Вас и немамо намеру да је водимо ако Ви то нећете. Било би фер са Ваше стране да нам не подмећете оно што није, јер то не одговара високом чину који носите. Ми би, истински, волели да тај високи чин што изразитије светли и да одблесци те светлости допиру и до нас.

Било би, преосвешени [преосвештени] владико, још доста ствари, које бих Вам, и у Вашем личном и у општем, интересу хтео рећи. Некда [нека] данас буде и ово доста. Уз моју учтиву молбу: не тражите непријатеље тамо где их немате и не узимљите на врат бреме, које Вам неће бити лако. Ми би много више волели када би могли да Вас помогнемо у некој корисној акцији за Цркву и народ. Акција, иза које Ви стојите у последње време, није ни добра ни корисна нити се може бранити ни са националне ни са црквене тачке гледишта. Ако Ви будете упорно остали на томе путу, онда имајте снаге па примите критику и немешајте објективну критику са личним обрачунима. До обрачуна те врсте није стало ни ЗБОРУ, а ни мени лично. Много више ми је стало до тога да још нешто урадим корисно за цркву и народ-колико је то у мојим скромним моћима.

Учинили би ми велику неправду ако би ово, што сам Вам написао, схватили као обраунавање [обрачунавање] са Вама. Ја Вам само стављам до знања да знам шта говорите и шта намервате и да мене помињете као свога непријатеља што ја, стварно, нисам. Да ли ћу се пак морати обрачунавати са Вама то ће, владико, зависити од Вас а не од мене.

Молећи Вас за свети архијерејски благослов желим Вам свако добро и срдачно Вас поздрављам

Одани Вам Др Ђоко Слијепчевић

Необјављени извори

Војни архив, Београд, Србија. Група фондова На, К 60, Ф 5, бр. рег. 2/-30, 29.

Преписка проф. др Ђока Слијепчевића и владике Дионисија Миливојевића, Лични фонд Немање Андријашевића. Минхен, Савезна Република Немачка.

Студентски досије Драгољуба/Дионисија Миливојевића, Архив Православног богословског факултета Универзитета у Београду (Београд).

Објављени извори

Аноним (21.6.1962): „Ка расколу?“, *Глас канадских Срба*, Торонто, 2.

Миливојевић, Дионисије (21.6.1962): „Важна објава. Свему родољубивом свештенству, црквено школским општинама, и православним Србима и Српкињама ове епархије – поздрав и благослов – радујте се у Господу“, *Глас канадских Срба*, Торонто, 3, 5.

Штампа и периодика

Глас канадских Срба (Торонто)
Искра (Минхен)

Дисертације

Kurzydlowski, Christian (2017): „Ideology and Politics of Dimitrije Ljotić and the ZBOR movement“. Dissertation, London: University of London.

Стојановић, Александар (2015): „Идеје, политички пројекти и пракса владе Милана Недића“. Докторска дисертација, Универзитет у Београду: Филозофски факултет, Одељење за историју.

Литература

Андријашевић, Немања (2019): „Професор др Ђоко Слијепчевић у Швајцарској 1948–1954“, *Црквене студије*, 16/2, Ниш, 359–378.

Андријашевић, Немања (2020): „Живот и рад проф. др Ђока Слијепчевића у Савезној Републици Немачкој 1954–1993“, *Богословље*, 1, Београд, 97–98.

Вуковић, Сава (1994): *Историја Српске православне цркве у Америци и Канади 1891–1941*. Крагујевац: Каленић.

Вуковић, Сава (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*. Београд: Евро, Подгорица: Унирекс, Крагујевац: Каленић, 172.

Gligorijević, Branislav (1965): „Politički pokreti i grupe s nacionalsocijalističkom ideologijom i njihova fuzija u Ljotićevom ’Zboru’“, *Istorijski glasnik*, 4, Beograd, 35–83.

Димитријевић, Бојан (2011): *Војска Недићеве Србије. Оружане снаге српске владе 1941–1945*. Београд: Институт за савремену историју.

Ђурић Мишина, Вељко (2012): *Герман Ђорић – Патријарх у обезбоженом времену*, 1. Сланци: Манастир Светог првомученика и архиђакона Стефана, 595–645.

Јанковић, Милан Д. (2001): *Патријарх Герман у животу и борби за Споменхрам*. Крагујевац: Каленић, издавачка установа српске православне Епархије шумадијске, 389–407.

Јевтић, Атанасије (2013): *Савремени еклисиолошки подсетник о дијаспори*. Лос Анђелес, Чикаго, Врњци: Севастијан прес, Братство Светог Симеона Мироточивог, 21–66.

Ломпар, Растко (2021): *Димитрије Љотић – учитељ или фарисеј. Збор, хришћанство и верске заједнице: 1935–1945*. Београд: Catena mundi.

Milivojević, Dionisije (1943): *Martyrdom of the Serbs (Persecutions of the Serbian Orhodox Church and Massacre of the Serbian People)*. Libertywill: Eparhija američko-kanadska.

Митрополит Иринеј. Раде Неимар слободног Српства 1914–1999 (2009). Приређивачи Велибор Џомић и Јован Тодоровић. Краљево, Треће језеро: Богословски фонд Светога Саве Митрополије новограчаничке, 561–619.

Мраовић, Маријана (2017): „Пропаганда домаће управе у Србији 1941–1944. године“, *Генерал Милан Недић и домаћа управа у Србији 1941–1944. Научни погледи*“. Уредник Вељко Ђурић Мишина. Београд: Музеј жртава геноцида.

Paris, Edmond (1961): *Genocide in Satellite Croatia 1941–1945. A Record of Racial and Religious Persecutions and Massacres*. Chicago: The American Institute for Balkan Affairs.

Petranović, Branko (1988): *Istorija Jugoslavije 1918–1988*, 1–3. Beograd: Nolit.

Пауновић, Светомир (2004): *Сећања сведока једног времена*. Београд: приватно издање писца, 302–311.

Пузовић, Предраг (1996): „Епархије Српске Православне Цркве у расејању“, *Богословље*, 1/2, Београд, 87–96.

Radić, Radmila (1995): *Verom protiv vere: država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.

Радић, Радмила (2002): *Држава и верске заједнице 1945–1970*, 2. Београд: Институт за новију историју Србије, 292–378.

Стојановић, Александар (2016): „Ишчекивање судбине и нови почеци: прилози истраживању историје српске колаборационистичке емиграције у првим годинама после Другог светског рата“, у: *1945. Крај или нови почетак?* Тематски зборник радова, приређивач Зоран Јањетовић. Београд: Институт за новију историју Србије, 339–374.

Стојановић, Александар. Ломпар, Растко (2019): „Ангажман Независне Државе Хрватске на међународном признању Хрватске православне цркве 1942–1944“, *Токови историје*, 2, Београд, 50.

Слијепчевић, Ђоко (1963): *Огрешења владике Дионисија*. Минхен: самостално издање аутора.

Слијепчевић, Ђоко (1986): *Историја Српске православне цркве* III. Келн: самостално издање аутора, 401.

Спасовић, Станимир (1997): *Историја Српске православне цркве у Америци и Канади: 1941–1991*. Торонто: Источник Епархије канадске, Београд: Српска патријаршија, 115–192.

Стефановић, Младен (1984): *Збор Димитрија Љотића 1934–1945*. Београд: Народна књига.

The Serbian Christian Heritage of America. The Historical, Spiritual, and Cultural Presence of the Orthodox Diaspora in North America 1815–2019 (2019). Edit by Bischop Maxim Vasiljević. Los Angeles, Chicago, New York, Toronto, Belgrad: Sebastian Press, 393–437.

Fahey, Frank J. Vrga, Djuro J. (1975): *Changes and socio-relegious conflict in an ethnic minority group*. San Francisco: R and E Research Associates.

Nemanja Andrijašević

PROFESSOR DR. DJOKO SLIJEPČEVIĆ`S LETTER TO BISHOP DIONISIJE MILIVOJEVIĆ JUST BEFORE THE SCHISM IN THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN AMERICA

In his letter (from October 28, 1962) Professor Dr. Djoko Slijepčević informs the bishop of the Serbian Orthodox Church in America and Canada - Dionisije Milivojević, that he had completed a comprehensive research on the history of the Serbian Orthodox Church, and that the first part of that study had been printed. Afterwards he announces the printing, in the near future, of the second part of this study. He also expresses his gratitude to the bishop for his contribution that enabled him to gather the necessary literature and material.

In the second, longer part of the letter, he criticizes the slanders that this bishop had made against the Yugoslav National Movement Zbor, since Slijepčević was its prominent member. He draws the bishop`s attention to the fact that his interest in politics had led him in a wrong direction, primarily because of his political illiteracy and that he had incautiously engaged in the divisions between the parties. At the same time, Slijepčević points out, the bishop had neglected the educated theologians who could contribute to both the church and national development. In the end, he warns him about the consequences that will ensue if he decides to separate the diocese that had been entrusted to him from the enslaved and the martyred Serbian Church in the homeland. He assured him that in the case of such a development of the events, he and his politically like-minded friends will not passively watch, but will get engaged. In the appendix of the work is the content of Prof. Slijepčević`s letter.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 557-565*
УДК 271.222(497.11)-788
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.36

Драгана Ј. Јањић
Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић
e-mail: dragana.janjicka@gmail.com

ИГУМАН И АРХИМАНДРИТ*

***Апстракт**: Достојанство игумана и архимандрита као тема овог рада има за циљ да хронолошки разграничи ова два монашка достојанства (уколико је то могуће) и прикаже њихов јерархијски значај у оквиру монашких заједница и постепено преузимање првенства архимандрита у односу на достојанство игумана.*

***Кључне речи**: игуман, архимандрит, Црква, канони, монаштво.*

Термин *ὁ ἡγούμενος* у црквеној терминологији означава *управитеља*, *руководитеља*. У оквиру манастирске заједнице установа *игумана* подразумева настојатеља једног манастира или одређене групе пустињака.[1] Термин *ἡγούμενος* у Новом завету означава у општем смислу онога који је старешина: „Али ви немојте тако; него ко је највећи међу вама нека буде као најмањи, и који је старешина нека буде као слуга" (Лк. 22. 26), док у Делима апостолским (15. 22) има значење *старешине* или *вође* у Јеванђељу по Матеју (Мт. 2. 6), као и *учитеља* и *проповедника* (Јв. 13. 7). Хришћанска заједница у Јерусалиму и Палестини, под утицајем јеврејских синагогалних структура „савета стараца", била је вођена од стране најстаријих или најистакнутих ἡγούμένους (Јк. 5. 14; 1Птр. 5. 1-4). О употреби термина *игуман* у Римској Цркви, сведочи Посланица Климентова, где се првобитно за означавање Предстојатеља Цркве, прихвата термин игуман, кога су вероватно пренели Јевреји из Палестине, још од времена када је овај термин могао бити у употреби.[2] Синонимија термина *игуман* и *предстојатељ* еквивалентна је терминима *епископа* и *презвитера*, с тим што постоје одређене недоумице у погледу аналогије са термином *презвитер* у корелацији са термином *игуман*. Упркос општеприхваћеном становишту о јерусалимском пореклу, претпоставља се да је термин *игуман* настао у Антиохијској цркви и да је идентичан са термином *презвитер*, односно да се достојанству игуман оспоравала одређена предност у односу на *презвитера*, због тога што је овај први могао постати предмет неспоразума у средини састављеној од некадашњих незнабожаца.[3] Наиме, грчке речи ἐπίσκοπος – *старатељ, надзорник* – у старој Цркви примењиван је за епископа, као што је и термин *игуман* – ὁ ἡγούμενος – употребљаван у значењу „старешине над Црквом и учитељем" (Ἐκκλησῶν ἡγουμένους καὶ μυσταγωγούς) код Св. Кирила Александијског (375/8-444) или код Созомена (5. век) (Ὁδὲτῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας ἡγούμενος), уопштено у контексту пророка (ἀποστέλλουσα τοῖς ἡγούμένης), човође (ἄρχων ἡγούμενος), старешине (ἡγύμενοι)" (Мт. 2.

* Рад је настао у оквиру научноистраживачког рада НИО по Уговору склопљеном са Министарством просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије број: 451-03-68/2020-14/200020 од 24. јануара 2020. године.

1 Lampe, 1961, 601. Bianco, 2006, 1616-1617. Милаш, 1879, 142.

2 Алфејев, 2008, 235.

3 Алфејев, 2008, 217-315. Јањић, 2020, 36, 104.

6; Лк. 22. 26; Дела 7. 10; 1.12) или учитеља (Јев. 13. 17).[4] Игуманом-Ἡγούμενοι назива Теодорит, еп. Кирски (393-460), човођу епископске заједнице, која је иступала против Св. Атанасија Александријског (295-373).[5] Епископско достојанство од 7. века носио је *игуман* Синајског манастира, да би крајем 9. века био рукоположен од стране Јерусалимског патријарха у достојанство архиепископа.[6]

Достојанство игумана и његова дужност настојатеља посведочени су на надгробним епитафима у Јерусалиму, од којих помињемо надгробни натпис посвећен Текли Аугусти, *игуманији* манастира Светог Георгије, сестри византијског цара Михаила III (842-867). Помен термина игуман налазимо на надгробном натпису у цркви Св. Анастасије у Јерусалиму, где су почивали *игуман* Теофил и презвитер Теомнист. Споменик доноси и њихову молбу да се не оскврни њихово место вечног покоја, јер ће оскврнитељу бити судија сам Господ. Међу поменутим сепулкралним натписима посебни место заузима епитаф на гробу Св. Киријака, назначеног као свештеника и игумана, оснивача капеле свепрослављеног и светог мученика Георгија и ктитора цркве Мајке Божије у Јерусалиму, који се упокојио у време владавине Флавија Јустина (византијског цара Јустина II, 565-578). Вероватно да је реч о капелици у којој је Св. Киријак био сахрањен и која је била обновљена у другој полобини 6. века. Највероватније да се капелица налазила поред гостопримнице, основане од стране Св. Саве.[7]

О положају игумана и архимандрита говори и Јустинијанова 123. новела, која настојника манастира назива *авом*, *игуманом*, а понекад и *архимандритом* (τὸν ἀββᾶν ἢ τὸν ἀρχιμανδρίτην).[8] „Приликом произвођења у црквене чинове, према речима Фундулиса, за јеромонахе највиши чин је достојанство архимандрита (игумана), било да је активно или почасна. Заправо, у погледу чина, има првенство онај који има виши чин, а у случају истог чина онај који је старији у том чину. Тако, када саслужују архимандрит и економ или протопрезвитер, првенство има архимандрит због висине чина игумана, иако је ова титула чисто формална и даје се веома младим јеромонасима".[9] Правила Светих отаца упућују да старешине манастира нису имали свештени степен, односно да игуман може бити не само свештеномонах, него и искусан монах, без свештеничког чина (7 Васељ. сабор, пр. 14, 19).[10] Однос монаштва према клиру у почетку је имао извесног отпора, као последица незадовољства стварним стањем Цркве и у правилима Св. Пахомија Великог забрањено је било монасима да ступају у клир. И *Житије Св. Пахомија Великог* (292/4-347) сведочи о томе да је светитељ побегао када му је било предложено да постане презвитер.[11] Избор игумана у општежитељним манастирима није претпоставио обавезу свештеничког чина, већ су игуманима могли постати и обични монаси-ђакони. Да у избору игумана није било никакавих сметњи приликом њиховог избора, уколико нису били писмени (односно да нису знали да читају и пишу), говори случај цариградског игумана Стефана, на Сабору, 536. године, када се уместо њега потписао ђакон Јаков, док је он сам уписао крст; или случај игумана и свештеника Саватија из једног Халкидонског манастира, који се потписао руком свога ђакона Јована, јер како је рекао – није знао да пише.[12] На место игумана бирани

4 S. Cyrillus Alexandrinus, archiepiscopus, *Commentarius in Lucam*, PG 72, 553. Sozomenus, VII, 8, PG 67, 1433. *Didascalia*, 1840, vol. 1, II, 25. 7; 26. 4; III, 5. 3.
5 Theodoretus Cyrensis, I, PG 83, 983-987. Јањић, 2019, 49.
6 Соколов, 2003, 309-310. Јањић, 2019, 49.
7 Leclercq, 1925, 2381-2383.
8 Marin, 1897, 85. *Iustiniani Novellae*, 1899, Nov. CXXIII, 34, 618.
9 Фундулис, 2004, 247.
10 Милаш, 2004, (1), 619-620, 626-627. Јевтић, 2005, 2115, 218.
11 *Древние иноческие Уставы*, 1994, 22. Halkin, 1932, 17.
12 Marin, 1897, 91. Mansi, t. 8, coll. 907-908; P. 1013-1014.

су представници братства који су по њиховим делима били заслужни да управљају манастиром, односно приликом избора монаси су морали да се закуну над Јеванђељем да њиховим избором не управља пријатељство, нити нека друга корист, већ да је њихов избор искључиво руковођен врлинама и мудрости будућег игумана, пре свега у очувању православне вере, те његовом честитошћу, способношћу управљања манастиром и братством.[13] О избору игумана налазимо помена у првим монашким уставима (типицима), Св. Пахомија Великог и Св. Василија Великог (330-378/379), који наглашавају да се руковођење манастирима поверава оним монасима који својим монашким животом постају пример својој братији, у целомудрију, трезвености, поучавањем и поштењем, односно држањем манастирског типика и испуњавања истог.[14] У каснијем периоду у цариградским манастирима сам избор игумана било је потребно да потврди патријарх и цар који новоизабраном игуману додељује пастирски штап, док се устоличење игумана одржава уз присуство патријарха у манастиру. Понекада би изабрани игуман одлазио у патријаршијски двор са његовим бирачким телом.[15] Сматра се да су игумани од 10. века преносили своју власт на новоименованог наследника уз помоћ тестамента, уводећи га уједно у наслеђе, како њихових приватних добара, тако и целог манастира. Заправо, власт новог игумана у овом случају није се заснивала само на његовој дужности настојатеља, већ на чињеници да је титулом игуман постајао власник манастирске својине.[16]

Унутрашње манастирско устројство, од самог почетка општежитељног или киновијског монаштва, налазио се је под управом изабраног представника братства (ἀδελφάτον, ἀδελφατρία) – игуманом или настојатељом.[17] У прво време изабрани настојатељ манастира називао се је *авва (отац)* – на арамејском или (ὁ ἀββᾶς, (ἀββᾶ)) отац – на грчком, мада се само значење приписивало уопштено монасима-духовницима у Египту и Палестини, посебно најпоштованијим и најстаријим. Током времена сам термин означавао је настојатеља манастира *sui iuris*. Код Св. Јеронима (347-420) наилазимо да настојатеље манастира назива *игуманима* и *авама* у палестинскин манастирима. Углавном се назив *авва* врло често употребљавао код анахоретског монаштва, да би током времена сам назив задржао почасно име за манастирског старешину, док се за настојатеља манастира почео употребљавати назив *игуман* и *архимандрит* као његов синоним.[18] Све до средине 6. века, између ова два црквена достојанства није могла да се утврди разлика, те су и употребљавана како би се означила највиша монашка достојанства у Цариграду, према речима Марина, мада је на Седмом Васељенском сабору, 787. године, достојанство ἡγούμενος регулисано канонима (пр. 12, 14, 18, 19). Потребно је истаћи да су сви Цариградски игумани, присутни на сабору, у јерархијском погледу заузимали нижу позицију у односу на цара и епископе, али у погледу достојанства части били су једнаки са присутним великодостојницима.[19]

Заправо, достојанство игумана се, према Милашу, односило на настојатеља једног манастира и припадало је достојанствима другог реда, коме припада и достојанство архимандрита.[20] Значај установе игумана у Цркви је био врло уважавано, а многим

13 *Iustiniani Novellae*, 1899, Nov. CXXIII, 34, 618. Marin, 1897, 90.
14 *Древние иноческие Уставы*, 1994, 94, 276-283.
15 Marin, 1897, 91. *Iustiniani Novellae*, 1899, Nov. CXXIII, 34, 618.
16 Herman, 1940, 312.
17 Милаш, 1902, 719. *La règle de Sain Benoît*, II, 1972, LXIIII, 649-653.
18 Милаш, 1902, 719. Lampe, 1961, 2. Besse, 1907, I, 39-42. Vogüé, 1961, 419-421. Мирковић, 1982, 70. Marin, 1897, 85. S. Eusebii Hyeronymi, PL 26, IV, XXIII, 167-175.
19 Милаш, 2004, (1), 66, 619, 625, 626. Héféle, Leclercq, (1910), 784-785, 786, 789-790. S. Cyrillus Alexandrinus, archiepiscopus, *Epistolae*, 2, PG 64, 229. Kaplan, 2017, 1041–1042. Auzepi, (1988), 5-21.
20 Троицки, 2011, 364. Милаш, 1879, 18, 142.

игуманима су повераване службе при епископским и царским дворовима, где су обављали врло високе дужности.[21] Тако су им додељивана достојанства (*honoris sine aliqua jurisdictione*): сакелари (надзорници над епископском ризницом и над женским манастирима), орфанотрофи (старатељи о сиротима, а од времена цара Јустинијана, достојанство орфанотрофа пренешено је и на свештене особе), сингели (свештено монашко лице, који се налазио при епископском двору) и протосингели (први између сингела, којих је било више на епископском двору), као и духовници царева.[22]

Као потписници у документима Четвртог Васељенског сабора (450) и актима Константинопољског сабора, 536. године, приметно је да су сви настојатељи манастира носили титулу архимандрита или су понекад исте личности означаване игуманом, а понекада архимандритом, као у случају Цариградског игумана аве Маријануса, из манастира Далмата, који је носио титулу *архимандрита* и *егзарха* и старешине цариградских манастира.[23] Титулу архимандрита носио је и његов предходник Далматије из 396. године, који је велики углед стекао као ревносни борац и предводник монаха у сузбијању несторијанске јереси, осуђене на Трећем Васељенском сабору у Ефесу, 431. године. Због своје непоколебљиве борбе са присталицама несторијанске јереси, добио је звање *егзарха* (*предстојника*, *началника*), титулу под којом се подразумевало првенство части.[24] Св. Кирило Александријски у писму папи Целестину (422-432) говори о великом броју архимандрита у Цариграду, док су 448. године двадесет три настојника цариградских манастира, потписника осуде против Евтихија, била именована достојанством архимандрита.[25] На основу наведених података, посредно се закључује да је установа архимандрита проширена на сва већа монашка средишта у Византијском царству.

Достојанство архимандрита преузето је од грчке речи ἀρχιμανδρίτης која означава старешину у ограђеном манастирском простору, али и првог по части монашког достојанственика, према речима Петровића, у односу на игумана других манастира једне области. Сама реч *μάνδρα* означава *обор* – ограђено место у ком се чувају овце од напада вукова или крадљиваца, док се у преносном смислу у црквеној терминологији односи на манастир.[26] У житију Св. Пахомија Великог, оснивача киновијског-општежитељног манастира, термин *архимандрит* доводи се у везу са самим оснивачем. Заправо, када је Св. Пахомије започео своје монашко општежиће, основао је мали манастир ограђен зидом (μάνδρα), да би у релативно кратком времену, услед пораста броја монаха, почео да се умножава и број манастира над којима је Свети Пахомије био игуман или тачније речено архимандрит (старешина свих мандри).[27] Достојанство архимандрита, сагласно уставу (типику) Св. Пахомија Великог, означавало је предстојника свих основаних манастира, Аву, али је над сваким манастиром био изабран настојатељ, кога је бирао Ава (тј. Св. Пахомије), како би надгледао строги манастирски поредак и руководио братијом у њиховом духовном животу.[28] Према речима Петровића, архимандрит као први по части у односу на игумана других манастира има проширену црквену власт и први је до

21 Милаш, 1879, 145-147.

22 Бумис, 2011, 116-117. Милаш, 1879, 143, 145-150. Socrates, VII, 32, PG, 67, 807-812. Милаш, 2004, (1), 456-473. Презвитерски чин код монаштва развио је током времена институцију сингела и протосингела, који се посетепено губи од 10. века и постаје почасна титула која се даје заслужним монасима. Мирковић, 1982, 69-70.

23 Marin, 1897, 86. Héféle, Leclercq (1908): II, 11451146. Исти, 1908, II/2, 704-705. Janin, 1969, 82.

24 Петровић, 1998, 41. Héféle (1908): 342-344. Јањић (2020), 80-84. Kaplan, 2017, 1022,

25 Mansi, t. VI, coll. 751-752. S. Cyrillus Alexandrinus, archiepiscopus, *Epistolae,* XI, PG 74, 81.

26 Петровић, 1998, 40. Бумис, 2011, 117. *Древние иноческие Уставы*, 1994, 25.

27 Јевтић, 1984, 285. *Древние иноческие Уставы*, 1994, 17, 23-25. Halkin, 1932, 84.

28 *Древние иноческие Уставы*, 1994, 90-94.

епископа према јерархијској лествици. Милаш за достојанство архимандрита каже да су имали велики значај као предстојници великих манастира у Цркви, те да су заузимали и важна места при дворовима епископа и патријараха, а заједно са игуманима били су представници својих манастира на саборима и потписници саборских акта.[29] Из напред наведеног могло би се закључити да се достојанство архимандрита, у његовој првобитној форми, односи на настојатеља једног локалног манастира или пак настојатеља више манастирских заједница који је уживао веће достојанство части у односу на игумана.

Сматра се да је у Месопотамији реч μάνδρα била врло често употребљавана од 4. века, као јединствен синоним за μοναστήριον-манастир и μονή-монахе.[30] *Adversus haeresis,* поред ових синонима доноси и ове речи τὰς ἑαυτῶν μονὰς ἤτοιμ μάνδρας ἔχουσιν[31,] а у наставку када је реч о другим монасима, следећи изрази нису ништа мање експлицитнији као например: οἱ κατὰ Μεσοποταμίαν ἐν μοναστηρίοις ὑπάρχοντες εἴτουν μάνδραις καλουμέναις.[32] Из Месопотамије реч μάνδρα бива преузета од стране сиријског монаштва, о чему говори *Посланица упућена Светом Епифанију*, 375. године, од стране два сиријска настојатеља, презвитера и архимандрита Акакија и Павла, који му доносе писмо неког Марцела, за кога кажу да је био један од монаха τῆς ἡμετέρας μάνδρας[33], при чему значење *мандре* има шири смисао у односу на манастир, а сам термин *архимандрит* заузима, дакле, веће место од игумана.[34]

Хронолошки нема тачних индикација када је први пут уведено достојанство архимандрита. Нема сумње да је ово достојанство у хришћанској православној Цркви веома старо и од посебног значаја, међутим, помена у црквеним канонима о архимандриту не налазимо.[35] Могло би се рећи да је од времена Седмог Васељенског сабора, 787. године, приметна разлика између достојанства игумана и архимандрита, иако су се махом сви присутни настојатељи манастира на сабору потписивали као игумани, двоје од њих истовремено су носила два достојанства: игумана и архимандрита. Међу потписницима ове двојне титулатуре били су Сава, архимандрит и игуман Студиона, и Платон, архимандрит и игуман Сакудиона, што би се могло објаснити значајном улогом коју су заузимали током догматских спорова који су претходили сабору. Стога би се могао извести закључак да је титула архимандрита била почасног карактера и да се додељивала по достојанству и власти, али је указивала и на приширену власт истог.[36] О хронологији достојанства архимандрита врло детаљно, поред Н. Милаша, своја истраживања излаже М. Петровић, који анализирајући житија истакнутих палестинских подвижника, Св. Јефтимија Великог (377-473), Св. Теодосија Великог (†529) и Саве Освећеног (439-532), који су били Ефтимијеви ученици, износи старе и ретке податке о архимандритском достојанству. Заправо, кроз анализу житија Св. Јефтимија Великог, архимандритско достојанство означавало је архимандрита свих палестинских пустињака, којима руководи, а његова велика лавра налазила се изнад свих лаври.[37] Овако рани период сведочи о постојању достојанства архимандрита, али се може на основу њихових животописа сазнати и о начину увођења у архимандритско достојанство. Конкретнија

29 Петровић, 1998, 40-41. Милаш, 1879, 144. Marin, 1897, 85-86.
30 S. Epiphanius constantiensus in Cypro episcopus, *Adversus haeresis,* LXX, PG 42, t. CLXX, 340.
31 (Пр. „Од њихових самих манастира тј. мандија".)
32 Исто. (Пр. „У манастирима у Месопотамији имају дугокосе монахе".)
33 (Пр. „Нашег стада")
34 S. Epiphanius constantiensis in Cypro episcopus, *Acacii et Pauli presbyterorum Epistola ad Epiphanium,* PG 41, 156. Pargoire, 1924, 2743-2744.
35 Петровић, 1998, 41.
36 Marin, 1897, 89-90. Петровић, 1998, 40, 42. Милаш, 1879, 144-145.
37 Петровић, 1998, 41-42. Usener, 1890, 110.

сазнања имамо у вези са избором за архмандрита Теодосија Великог и Саве Освећеног. Избор Теодосија Великог у достојанство архимандрита, описано је у његовом житију као одлука свих пустињака сабраних код јерусалимског архиепископа Салустија (486-494), када је једногласно изабран за архимандрита свих општежитељних манастира под јурисдикцијом Светог града. У случају избора Саве Освећеног за архимандрита и *законоположитеља* свих лаври учествовали су палестински испосници, где је сваком од њих додељен по један заменик или помоћник, који су, према речима Петровића, били игумани, сваки у свом манастиру.[38] Из напред изложеног, Петровић закључује да су архимандрити по достојанству и власти изнад игумана, с обзиром да се Св. Сава Освећени као архимандрит називао игуманом над игуманима, а да је сваки игуман који је њему потчињен, самовластан у своме манастиру, додајући да су поред архимандритског добили и достојанство егзарха, поставши предстојници или патријархови изасланици за све манастире на територији Јерусалима.[39] С тим у вези, вековна важећа пракса да је архимандрит *први* међу игуманима, Петровић сматра да ова чињеница не иде у прилог мишљењу Дионисија Папахрисантиа да је између 529. и 536. године, термин *архимандрит* променио занчење у игуман, док се достојанство архимандрита изражава титулом, према речима Петровића новом титулом „први" (πρῶτος), заправо да одредница „први", не би могла бити замена за архимандрита, било као епитет или редни број.[40]

Канонска регулатива и заштита светих канона у време владавине цара Јустинијана (527–565) постала је предмет државног законодавства у циљу унутрашње организације монашког живота. Јустинијанова 123. новела о епископима, клиру и монасима формулисала је основне одредбе монашког живота са представницима власти, где је установа архимандритства озваничена у Јустинијановом законодавству, и тиме се његово непомињање у канонима Цркве донекле премостило.[41] Тако у 5. Јустинијановој новели, *О монасима и манастирима,* гл. 7, налаже се епископима, игуманима и званим архимандритима да забране монасима да мењају манастире, док се у 123. Јустинијановој новели, гл. 34, говори о условима које треба да испуњава *ава* или *архимандрит* сваког манастира као игуман, при чему се посебна пажња усмеравала на његове умне способности и вештину управљања манастиром.[42]

* * *

Као што је већ речено, појам *игумана*, у оквиру манастирске заједнице, подразумева настојатеља једног манастира или одређене групе пустињака. На овај појам наилазимо већ у Новом завету, касније у житијима и списима Светих отаца. Када се означавао назив настојатеља манастира, након првобитног термина *ава*, ушао је употребу назив *игуман* и *архимандрит* као његов синоним. Све до средине 6. века, између ова два црквена достојанства није могла да се утврди разлика. Достојанство архимандрита преузето је од грчке речи *ἀρχιμανδρίτης* која означава старешину у ограђеном манастирском простору, али и првог по части монашког достојанственика, према речима Петровића, у односу на игумана других манастира једне области. Јустинијанова 123. новела о епископима, клиру и монасима донела је основне одредбе монашког живота са представницима власти. Тиме је установа архимандритства озваничена у Јустинијановом

38 Петровић, 1998, 42. Usener, 1890, 110.
39 Петровић, 1998, 42-43. Милаш, 1879, 144-145.
40 Петровић, 1998, 49.
41 Петровић, 1998, 43. Marin, 1897, 108. *Iustiniani Novellae,* 1899, Nov. CXXIII, c. 34, 618.
42 *Iustiniani Novellae,* 1899, Nov. V, c. VII, 33 ; Nov. CXXIII, c. 34, 619. Милаш, 1879, 145.

законодавству, и, пошто се ова установа не помиње у канонима Цркве, тада је, на неки начин, она накнадно црквено-правно регулисана. Могло би се закључити да се достојанство архимандрита, у његовој првобитној форми, односи на настојатеља једног локалног манастира или пак настојатеља више манастирских заједница који је уживао веће достојанство части у односу на игумана.

Извори

Cyrillus Alexandrinus, *Explanatio in Lucae Evangelium*, cap. V, PG 72, 551-576.

Древние иноческие Уставы (собрание св. Феофаном Затворником), (1994), Москва.

Јевтић, Атанасије (1994): *Патрологија*, Београд.

Јевтић Атанасије (2005): *Свештени канони цркве*, Београд.

Iustiniani Novellae, (1899): (recognovit Rudolfus Schoell, Guilelmus Kroll), Berolini.

Halkin, François (1932), *Sancti Pachomii vitae graecae*, Bruxelles.

Héféle J. Charles (1908): *Histoire des conciles*, II/1, Paris.

Héféle J. Charles, Dominique H. Leclercq (1908): *Histoire des conciles*, II/2, Paris.

Héféle J. Charles, Dominique H. Leclercq (1910): *Histoire des conciles*, III/2, Paris.

La règle de Sain Benoît, II, (Ch. VIII-LXXIII), (1972), LXIIII, Paris, 649-653.

Mansi, (1901): *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, t. VI, Paris.

Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, t. 8, Paris 1901.

Милаш, Никодим (2004): *Правила православне цркве са тумачењима*, 1, Београд-Шибеник.

Hermias, Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, liber VII, PG 67, 1417-1508.

S. Cyrillus Alexandrinus, archiepiscopus, *Epistolae*, 2, PG 64.

S. Cyrillus Alexandrinus, archiepiscopus, *Commentarius in Lucam*, PG 72.

S. Cyrillus Alexandrinus, archiepiscopus, *Epistolae, XI*, PG 74.

S. Epiphanius constantiensis in Cypro episcopus, *Acacii et Pauli presbyterorum Epistola ad Epiphanium*, PG 41.

S. Epiphanius constantiensus in Cypro episcopus, *Adversus haeresis*, LXX, PG 42.

S. Eusebii Hyeronymi, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei*, PL 26.

Theodoretus Cyrensis, *Ecclesiae Historiae*, liber I, PG 83, 883-990.

Usener, Hermann (1890): *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig

Литература

Алфејев, Николај (2008): *Црква Духа Светога*, Краљево.

Auzepi, Marie France (1988): „Le place des moines à Nicée II (787)", Byzantion 58 (1), Paris, 5-21.

Besse, Jean Martial (1907): „Abbé. Abbesse". y: DACL, I, Paris, 39-42.

Bianco, Mario Grazia (2006): „Egumeno", Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiana, 1, Genova-Milano, 1616-1617.

Бумис, Ј. Панајотис (2011): *Канонско право*, Сарајево-Београд.

Vogüé, de Adalbert (1961): *La communauté et l'abbé dans le Règle de saint Benôt*, Bruges.

Geoffrey, W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

Leclercq, Henri (1925): „Higumène". y : DACL, VI, 2381-2383.

Janin Raymond, (1969): *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, III. Les églises et les monastères de Constantinople*, Paris.

Јањић, Ј. Драгана (2019): „О првим епископским седиштима". у: Црквене студије, 16/2, 2019, Ниш, 45-56.

Јањић, Драгана (2020): *Унутрашња организација православне цркве*, Лепосавић.

Kaplan, Michel (2017): „Les moines et les pouvoirs dans le monde byzantin à l'époque iconoclaste", *Monachesimo d'oriente e d'occidente nell'alto medioevo*, Spoleto, 31 marzo – 6 aprile 2016, Spoleto, 1021-1057.

Marin, Eugèn, (1897): *Le moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898)*, Paris.

Мирковић, Лазар: (1982) *Православна литургика, први општи део*, Београд.

Никодим, Милаш (1879): *Достојанства у православној цркви*, Панчево.

Никодим, Милаш (1902): *Црквено право*, Мостар.

Pargoire, Jules (1924): „Archimandrite", DACL, I/2, Paris, 2739-2761.

Петровић, М. Миодраг, (1998): „Архимандритско достојанство Светога Саве". у: Међунарпдни научни скуп, *Свети Сава у сртпској историји и традицији*, (ур. Сима Ћирковић), Београд, 39-50.

Соколов, И. Иван (2003): *Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842-1204). Опиты церковно-исторического исследования*, Санкт-Петербург.

Троицки, В. Сергије, (2011): *Црквено право*, Београд.

Фундулис, Јоанис (2004): *Литургика I. Увод у свето богослужење*, Краљево.

Herman, Emilio (1940): „Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristicari e monasteri «liberi»", у: OCP, VI, n. III-IV, Roma, 293-375.

Dragana Janjić

ABBOT AND ARCHIMANDRITE

The term *abbot*, within a monastic community, implies the head of a monastery or a certain group of hermits. We come across this term already in the New Testament, later in the lives and writings of the Holy Fathers. When the name of the abbot of the monastery was denoted, after the original term *abba*, the name abbot and archimandrite came into use as its synonym. Until the middle of the 6th century, no difference could be established between these two church dignities. The dignity of the archimandrite was taken from the Greek word *ἀρχιμανδρίτης*, which means an elder in a fenced monastery space, but also the first monastic dignitary, in relation to the abbot of other monasteries in one area. Justinian's 123rd novel about bishops, clergy and monks brought the basic provisions of monastic life with government officials. Thus, the institution of archimandrites was made official in Justinian's legislation, and since this institution is not mentioned in the canons of the Church, then, in a way, it was subsequently regulated by the Church. It could be concluded that the dignity of the archimandrite, in its original form, refers to the head of one local monastery or the head of several monastic communities who enjoyed greater dignity in relation to the abbot.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *19-2023, 567-589*
УДК 271.2-526.62
271.2-523
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.37

Marina Matić
Academy of Serbian Orthodox Church for Fine Arts and Conservation, Belgrade
e-mail: maticmarina@yahoo.com

PROTECTION OF THE THEOTOKOS ("Pokrov") AS SUBJECT IN SERBIAN BAROQUE PAINTING

Abstract: *In the 18th century, along with the development of theological, culturological and artistic relations of Serbian communities with Ukraine and Russia, an expansion of the purely Russian subject of the Protection of the Theotokos ("Pokrov", Russ. Покров, Old Church-Slavonic: Покро́въ) was also taking place in Serbian painting. The Protection of the Theotokos in Serbian baroque painting is most widely present as the Moscow type, with variations - classical, synthetic, "bokovoj perevod" („боковой перевод"). In addition to the general symbolism of protection and patronage or evoking the Last Judgement, the Protection of the Theotokos could have had very engaged connotations in Serbian painting. The idea of the Theotokos' patronage, through symbolism or allegory, was put to the service of social programs of propagandistic nature at the time.*

Keywords: *Protection of the Theotokos, Eighteenth century Orthodox religious painting, Serbian painting, Russian influence, baroque, Mother of God with wings, Mater Misericordiae.*

Protection of the Theotokos – Historical and Iconographic Syntheses

The introduction of the Protection of the Theotokos subject in Serbian painting took place, according to known and available sources, in the 16th century, during the renovation of the Gračanica Monastery narthex in 1570.[1] The central part of the dome features the Moscow type Protection of the Theotokos painting. Therefore, this subject, typically Russian, infiltrated Serbian painting as early as the 16th century, through contacts between Serbian monks and Russian prelates.[2] This resulted in introducing the Intercession service in the second half of the 17th century.[3] In such contacts and connections, many Russian icons reached Serbian lands, including those presenting the Protection, featuring compositions that could be transferred to large wall surfaces.[4] However, the expansion of this subject started only from the 18th century.

In the 18th century Serbian baroque painting, the Protection of the Theotokos became a more frequent artistic subject, just as the general relations with Russian-Ukrainian baroque

1 Petković 1965, 72.
2 Connections with Russia, from the 16th to the 18th century, were intensive and deep. They were pervaded with the concept of Russia as the patron of Orthodox people under foreign dominion. Those relations resulted in religious and cultural innovations, transmitted through Russian theological literature and artistic patterns, applied in Serbian communities, especially in the 18th century. More about it: Medaković 2006, 83–106; Dolgova, Ivanova 2009; Dimitrijevič 1922; Bogoâvlenskij 1947, 241–261…
3 Petković 1961, 96–97.
4 Grabar 1940, 77–78.

culture were becoming more intensified.[5] We see a growing number of churches dedicated to the Feast of Intercession of the Holy Virgin, while the schools in the Metropolitanate of Karlovci were called Protection of the Theotokos schools, because they started working on October 1, the very day of the Feast of the Intercession.[6] Moscow type Protection is most frequently featured in Serbian painting.[7] It is seen in several variations, often including contemporary baroque allegories, therefore putting the idea of the Theotokos' patronage in the service of ecclesiastical and state propaganda programs.[8] Furthermore, it should be noted that the Depiction of the Protection, through the role of the Theotokos' patronage, mediation and mercy, also implies remembrance of the Last Judgement.[9] In its essence, the Protection also includes the idea of universality,[10] the idea of city-protection cults,[11] as well as the idea of the Theotokos as the Church, already established in the Ecclesiastical tradition of the Dormition of Mother of God and accepted in the service for the Deposition of the Robe feast.[12]

The composition of classical Moscow type Protection of the Theotokos was most often divided into two levels. The center of the lower level of the presentation features Romanos the Melodist with a scroll and censer,[13] surrounded by Andrew the Fool-for-Christ, his student Epiphanius (later bishop),[14] Emperor Leo I (Leo VI), Patriarch of Constantinople and other

5 Jovanović 1963, 403.

6 Ruvarac 1926, 3.

7 The Moscow-Suzdal type of the Protection implies that the Theotokos is most often turned frontally, holding the maphorion-omophore in her hands, while in the so-called Novgorod type, angels hold the maphorion above the Theotokos. According to N. Kondakov, the Moscow type more directly follows the vision of Andrew the Fool-for-Christ, while the Novgorod type leans upon the Byzantine legend about the *Common Miracle*, which took place every Friday at 6 p.m. in the Church of St. Mary of Blachernae in Constantinople. The curtain in front of the presentation of the Theotokos in the altar was miraculously elevated, and on Saturdays, after the evening service, it went down without human participation and stayed down until the following Friday (Kondakov 1915, 98–99). Recent studies indicate the possibility that the arcade system motif with angels above the Theotokos is not exclusively related to the Novgorod tradition, and that it also appears in Ukrainian medieval art (Aleksandrovič 2011, 63).

8 Timotijević 1996, 355.

9 Rydén 1976, 68.

10 Alpatov 1978, 29.

11 Ûsov 2009, 63; Naumov 2006, 187–198.

12 It is considered that the cult of the Protection was developed from a more ancient legend about the Virgin's Robe, discovered in the tomb after the Dormition of Mother of God. The Byzantine feast and service held observing the Deposition of the Robe was established on July 2 (Plûhanova 1995, 27–30). See more about the cult of the Virgin's Robe in Russia in: Sterligova 2000, 76–77.

13 There are opinions that his character was introduced in the presentations of the Protection already in the XIV century, when painting of the *Akathist to the Virgin* cycle, whose author was possibly him, became widespread. Romanos the Melodist is also celebrated on October 1, just like the Feast of the Intercession of the Holy Virgin (Aleksandrovič 2010, 78).

14 More about Andrew the Fool-for-Christ and his vision: Rydén 1976, 66–67. The author gives a detailed review of the *Hagiography of St. Andrew the Fool-for-Christ*, written by Byzantine author Nicephorus in the X century (according to a legend). Furthermore, he discusses details related to the vision of Andrew the Fool-for-Christ. St. Andrew had a vision while he was praying in the Church of St. Mary of Blachernae in Constantinople. His disciple Epiphanius was next to him. In his vision he recognized Mother of God, who entered the church escorted by saints. After passing through the imperial doors, she kneeled and prayed and shed tears for mankind for a long time. Then she took off her maphorion, spread it over all the faithful people in the church, and disappeared. The author of the text believes that Andrew the Fool-for-Christ lived in the 5th century, at the time of Leo I, while Nicephorus considers him his contemporary from the 10th century. It is also evident that Epiphanius, disciple of Andrew the Fool-for-Christ, regularly appears as a humble young man in older icon painting (Antonova, Mneva 1963, 114–115, T-504, 180–181, T-581),

dignitaries. The Mother of God is in the upper level, in baroque period frequently shown seated in the clouds, turned frontally, holding a maphorion-omophore in her hands.[15]

Although the subject of the Protection of the Theotokos most probably originated from the Russian environments,[16] it was soon, with slightly modified iconography, taken over in the West, in accordance with their interpretation of the Mater Misericordiae subject.[17] It was particularly promoted by monastic orders.[18]

The Moscow type Protection of the Theotokos appears in three variations in Serbian communities in the 18th century. The first form implies the already described classical iconography, where the Theotokos is holding the maphorion or omophorion[19] in her hands, facing frontally. The second form implies that the Theotokos, or angels next to her, spread her robe over participants in the scene shown in the lower background. This type synthesizes the combination of western Mater Misericordiae and eastern Moscow version, formulated as such in Ukraine during the 17th century and transferred through baroque preaching literature to Serbian territories in the 18th century.[20] The third form represents the so-called "bokovoj perevod" (Russ. „боковой перевод") version of the Protection.[21] Such iconographic paradigm of the Protection, presenting the Theotokos in semi-profile while addressing Christ with prayers for the salvation of mankind, appeared in later Russian icon painting, probably in the late 16th and the early 17th century.[22] This type represents a combination of two elements, Theotokos' prayer and patronage personified by the maphorion, or the robe, or the omophore, also indicated by the service for the Feast of the Intercession of the Holy Virgin.[23] Its appearance is related to

---

while in baroque art Epiphanius is often presented as a bishop.

15 About the Protection as a relic see: Nikiforova 2006, 123–126; Lidov 2006, 217–224.

16 There are considerations that the Feast of the Intercession originates from the 10th century, from Byzantium at the time of Patriarch Efthimios (907–912). However, after his dethroning and return of Nicholas the Mystic to the patriarchal throne, all results of Efthimios' activities were proclaimed non-canonic and canceled, including the newly established Feast of the Intercession. There is a possibility that Russians who arrived with Prince Oleg from Kiev in the years of establishing the feast took the idea to Kiev Russia. It was rooted there as an authentically Russian holiday, considering that there are not any traces about it in Byzantium. See more about this in: Lourié 2011–2012, 235–238. Establishing the Feast of the Intercession of the Holy Virgin in Russia, although there is no irrefutable evidence about it, is mostly related to Andrey Bogolyubsky (Andrew the Pious) (12th century), grand prince of Vladimir-Suzdal [It is considered that Bogolyubsky erected the first church dedicated to the Protection of the Theotokos on the Nerl River, after his victory over the Volga Bulgarians (1165)]. There are also recent considerations that the feast was somewhat earlier introduced in Kiev Russia by prince Vladimir Monomakh, after his victory over the Kumans in 1103. (Ûsov 2009, 62; Aleksandrovič 2010, 54; Plûhanova 1995, 32). See more discussions about connections between Andrew the Fool-for-Christ and Andrey Bogolyubsky in: Lathoud 1932, 304.

17 Western variant of the Protection, Mater Misericordiae, implies iconography in which the Theotokos, most often in standing position, spreads the maphorion (mantle) she is wearing with both hands, while a cast of various faithful people is standing within it.

18 Knipping 1974, 261. Some studies indicate that the origin of the western type of the Protection, The Virgin of Mercy, can be recognized already in antique presentations on coins, where Roman personifications of Pietas and Concordia are seen in a similar order of Protection (Solway 1985, 361–363).

19 The omophorion is part of the liturgical vestments of the bishops of the Eastern Church corresponding to the pallium of the Western Church.

20 Timotijević 1996, 355.

21 This formulation ("bokovoj perevod") was not widely applied in Russian scientific circles. Descriptive explanations of this variant of Protection of Mother of God are mostly used. However, the formulation of Josef Myslivec (Czech art historian and translator) is accurate and clearly and simply presents this vriant of Shroud-Protection. Therefore, we use it in this text.

22 Myslivec 1935–1936, 194.

23 Plûhanova 1995, 29. Some authors relate the so-called "bokovoj perevod" with the ancient Russian icon

the development of the idea of the Moscow Empire at the time, and return to earlier role models of the Protection, from the time of establishing the first Russian principality under Andrey Bogolyubsky.[24]

Classical Moscow Type Protection of the Theotokos

Moscow type Protection of the Theotokos, in which the Theotokos, facing frontally, holds the maphorion-omophore in her hands, is the most widespread type of presentation of the Protection in Serbian communities.[25] Such pattern was often used as a graphic presentation in religious Russian-Ukrainian baroque literature, widespread in Serbian communities in the 18th century. The mentioned iconography of baroque templates of the *Protection of the Theotokos* (Fig. 1) was mostly derived from it.[26]

Fig 1. *Protection of the Mother of God* (Engraved illustration, *Molitvoslov,* Kiïv, 1753)

of Theotokos of Bogolyubovo (Myslivec 1935–1936, 194). According to the legend, the famous miracle-working icon of Theotokos of Bogolyubovo was created after a vision Andrey Bogolyubsky had in his dream. After it, Andrey ordered an icon of the Theotokos to be painted exactly as it had appeared in his vision, in semi-profile with a scroll in her hands, praying to Christ for mankind. Some authors state, however, that the icon of Theotokos of Bogolyubovo was derived from Kiev (Kievan) artistic tradition and that Christ's figure in it was added in the 13th century (Aleksandrovič 2010, 72). It is also evident that the Virgin Intercessor, shown in profile praying to Christ, originates from Byzantine art, as a form of Virgin Hagiosoritissa (Αγιοσορητισσα) (Der Nersessian 1960, 80–8). A. Grabar has a similar view, that only presentations inspired by the vision of Andrew the Fool-for-Christ originate from Russian soil, while the profile image of the Theotokos, as well as the earlier versions of the Protection from the Suzdal Doors (13th century) are Byzantine role models (Grabar 1976, 154, 160–161). There is a possibility that such type of icons of the Theotokos were transferred to Kiev Russia, thereby becoming a role model for the presentation of the Theotokos of Bogolyubovo (Myslivec 1935–1936, 200; Ševčenko 1991, 55).

24 See more about it in: Ûsov 2009, 39; Plûhanova 1995, 54–57.

25 In some presentations, the Theotokos is holding the omophorion and in some the maphorion. They have the same symbolism in the presentation, confirmed by the frequent appearance of drawn crosses on the maphorion, same as on the omophorion (Aleksandrovič 2010, 67, 277).

26 *Molitvoslov* 1753, 393; Baranovič 1674; *Poluustav* 1683...

The earliest preserved depiction of such type in the baroque epoch in Serbian communities, as well as the earliest known presentation of the Protection in the 18th century, is an icon from the Bay of Cattaro (Kotor) painting workshop, created by its forefather Dimitrije Daskal. It is the icon of the *Dormition of the Mother of God* from Morača Monastery (1713), where scenes from the life of the Theotokos' are shown around the central Scene including a segment on the icon dedicated to the *Protection of the Theotokos* (Покровь--- Бц҃е).[27] Several years later, Dimitrije painted the presentation of the *Protection of the Theotokos* again, but as an independent composition on the icon, with a very similar iconography (1720).[28] Dimitrije's presentations of the Protection in the upper segment of the icon are both captivating and unique, where different saints, apostles, prophets, angels on clouds in pairs, appear next to the Theotokos holding the maphorion, recreating the iconography unique for the presentation of the Dormition of the Mother of God (Fig. 2).

Fig. 2. *Protection of the Mother of God* (Icon, The Art Gallery of Bosnia and Hercegovina at Sarajevo, 1720. Foto: A. Rafajlović)

Most icons depicting the Protection started appearing in mid-18th century, after the arrival of Russian teachers[29] and Russian artists to Sremski Karlovci, where the see of Serbian Orthodox Church in the Habsburg Monarchy was located, and the departure of Serbs to the Religious Academy and Painting School in Kiev.[30] One of the first Serbian students of the Academy in Kiev was Dionisije Novaković, later Bishop of Buda, who graduated with honors

27 Rakić 2006, 219.
28 Rakić 1998, 134.
29 The first Russian teacher was Maxim Suvorov, who came to Serbian environments in the Habsburg Monarchy in 1726, when Metropolitan of Karlovci Mojsej Petrović introduced elementary schools (Ruvarac 1926, 4). A group of Ukrainian teachers led by Manuil Kozachinsky soon established Slavic-Latin schools, which further deepened Serbian-Ukrainian baroque relations (Grdinić 1983, 44).
30 According to some studies, there were several dozens of Serbs educated at the Religious Academy in Kiev between the third and seventh decade of the 18th century, not including the Kiev Painting School, which had a separate administration (Davidov 1968, 216, 221–223).

from this school in 1737.[31] His involvement and influence on the Bishop of Bačka Visarion Pavlović, prone to implementing church reforms, enabled the arrival of Ukrainian painters Jov Vasilievich and Vassily Romanovich to Sremski Karlovci around 1740.[32]

One of the first baroque depictions of the *Protection of the Theotokos* is related to Jov Vasilievich (Покро́въ Престыѧ Бдци), the one from Krušedol Monastery narthex (1750). Krušedol Monastery, as mausoleum of Serbian royals, noblemen and church leaders, some of whom were sanctified, starting from the Branković family from Srem (15th century), had a thematic program with political and propagandist overtones restored in the baroque.[33] Thus the composition of the Protection of the Theotokos on the eastern wall of the narthex (southern side) needs to be observed in correlation with other subjects dedicated to the Theotokos in the narthex, such as the thirteenth Kondakion of the Theotokos' Akhatistos on the eastern wall (northern side) and Immaculata Conceptio on the narthex dome, as well as a selection of full figures of Serbian saints in the first zone.[34] It was in service of celebrating the authority and patronage of the Metropolitanate of Karlovci and its metropolitans, which had their legitimate place in the Habsburg Monarchy.[35] Considering the fact that Arsenije III Čarnojević was probably presented as Bishop Epiphanius within the presentation of the Protection of the Theotokos, with St. Sava beneath the scene and next to St. Maksim Branković (under the thirteenth kontakion of the Theotokos' Akathist), the idea of allegoric glorification of Serbian saints become clear - from the Branković family of Srem, founders of the monastery, to the metropolitans of Karlovci, who step forward to the Theotokos, as legitimate heirs of Serbian dynasts and archbishops in the 18th century, also presented in the first zone of the narthex, praying for her protection.[36]

The custom to depict specific people from social and political life within the Protection of the Theotokos composition is not unfamiliar in Ukrainian-Russian painting either, where participants from the vision of Andrew the Fool-for-Christ are replaced with actual monarchs and prelates.[37]

Another presentation of the *Protection of the Theotokos*, a veneration icon, attributed to Jov Vasilievich, is kept in Bođani Monastery treasury (mid-18th century).[38] The concept of the presentation is almost identical to the Protection from Krušedol, and only missing in Bođani is the triumphant arch, ancient symbol of state, protection, portal of glory.[39] Participants on the icon from Bođani are placed in a church interior, but largely undefined. Furthermore, the color scheme is somewhat different, darker, with prevailing red and green shades.

Approximately at the same time, the despotic icon with the subject of *Protection of the Theotokos* (Покровъ Пресѿіѧ Бдцы) (1757–1759) from Mala Remeta Monastery (Fig. 3)[40] was

31 Radojčić 1913, 670.
32 Timotijević 1996, 32, 72–75.
33 Timotijević 2008, 263–289.
34 See more details about the presentation of Protection of the Theotokos in Krušedol Monastery and the idea accompanying it: Timotijević 1987, 122–124.
35 *Ibid*.
36 *Ibid*., 124.
37 *Ibid*., 123; Zweig 2004, 77, pic. 49; Kosiv 2018, 212; Beletsky, Vladich 1976, 19, 171 (T-22).
38 Stošić 2011, 117.
39 Timotijević 1987, 124. The author believes that it represents the Portal of Glory in the Krušedol narthex, through which Serbian people, under patronage of the Protection of the Theotokos and led by their patriarch, moved to the Christian Habsburg Monarchy.
40 Mala Remeta Monastery is dedicated to the Protection of the Theotokos; thus, the furthest northern altar icon is an icon presenting the glory of the church. See more about the artistic work of Janko Halkozović in: Todić 2013, 231–237; See about the Mala Remeta Monastery and Halkozović' work in it in: Medaković 2010, 414–433, 422.

created. Its author is painter Janko Halkozović, probably a disciple of Jov Vasilievich, originating from the southern Balkans, who later became a renowned early-baroque artist with a painting workshop in Novi Sad.[41] The concept of the presentation, as well as the order of figures entirely leans upon Vasilievich's Protection of the Theotokos icon from Bođani. Halkozović only introduced a clearer structure of space with noticeable architecture and windowpanes in the background. He lightened up the palette significantly, and elevated Romanos Melodist on the ambo compared to other participants of the composition.

Fig. 3. *Protection of the Mother of God* (Despotic icon, Mala Remeta Monastery, 1757–1759)

About two decades later, Halkozović or his workshop painted the *Protection of the Theotokos* composition in the dome of the Church of Holy Physicians in Futog (Покроъ Прест ѧ Бцы) (around 1780) (Fig. 4).[42] The captivating composition follows the regular order of participants for the Moscow type Protection in its basic layout. However, two specific details are featured as well: arrow and helmet on the left and right side of the Theotokos. Explanation for such unusual details can be found in quite popular works of Ukrainian baroque theologians Lazar Baranovich and Dimitry Rostovsky. The works of Ukrainian scholastic theology had unchallenged authority during the 18th century in the religious life of the Metropolitanate of Karlovci, despite the ban introduced against it by the Moscow Council and censoring service of the Religious Collegium in 1690.[43] In his sermon about the Protection of the Theotokos, Dimitry Rostovsky mentioned the shield and arrow several times in the context of the Theotokos' patronage. He speaks about the Theotokos Intercessor standing in the air in between heavens and earth, "as the tower of David between Zion and Jerusalem, filled with strong, invincible shields, rejecting all burning arrows".[44] Those shields are almighty prayers of the Theotokos for us, "worthily answered during the honorable time of her Protection". Her prayers can also be heroic

41 Todić 2013, 231; See about Halkozović' activities in: Lesek 2001, 115–122.
42 Todić 2013, 236; Bugarin 1980, 21–22.
43 Timotijević 1996, 289.
44 Rostovski 1930, 5–6. Lazar Baranovič states similar comparisons in his First and Second letter on the Protection of the Holiest Theotokos. See: Baranovič 1674, 41, 43–44.

arrows, sent together with her cast of saints, who pray together with her.[45] Therefore, everything indicates that the principal designer of the Protection from Futog was familiar with baroque religious literature, and that he precisely followed the literary template.[46]

Fig. 4. *Protection of the Mother of God* (Wall painting in the dome, The Church of Holy Physicians in Futog, around 1780)

The presentation of the Protection of the Theotokos in Futog is framed with two small medallions inside the arches on the semi-shaped dome. They depict *The Dream of Jacob* and *Ascension of St. Elijah.* Both presentations are from the Theotokos' prefiguration from the Old Testament and her role of Intercessor between the heavenly and earthly world. The ladder from Jakob's dream is one of its most frequent symbols, which Dimitry Rostovsky explains in detail in his Word on the Protection of the Theotokos.[47] Furthermore, it is known that St. Elijah, chosen by God, performed incredible miracles with his mantle and that, prior to his ascension to heavens, he left the mantle to his disciple Elisha, as shown on the presentation in Futog, with which Elisha continued performing miracles.[48] Therefore, the mantle of St. Elijah, as symbol of God's miracles, protection and support, can prefigure the Protection of the Theotokos. Also, his physical ascent to heavens underlines another connection with the Theotokos, whose body was also not found in the tomb in Gethsemane after the Dormition.[49] It is clear that such designed conceptual structure, leaning upon Russo-Ukrainian religious literature, emphasizes, before all, the role of the Theotokos' patronage, including her role of Intercessor.

The historical context in Futog at the time could have given a rise to such intensively and uncommonly underlined message of patronage. Namely, Futog as significant commercial

45 Rostovski 1930, 8.
46 See about Russo-Ukrainian religious literature, its conceptual contemplations and transfer of those ideas into Serbian visual arts: Vuksan 2000–2001, 61–62.
47 That is how he states: Since, tireless in prayer, Theotokos orders angels to help people together with her, to ascend to God prayers of those who pray and bring help and gifts to people from God when they come back (Rostovski 1930, 9).
48 2 Car. 2, 8, 13–14.
49 Velimirović 2001, 525–526.

center and crossroad suitable for various activities, was also interesting to the Habsburg Monarchy authorities. Although many Orthodox Christians left Futog and moved to other areas under the pressure of state taxes and imposed policies, many of them decided to stay in the place convenient for business activities. Thus, Habsburg authorities, in order to increase ethnic and religious parity, colonized Futog by German and Hungarian inhabitants.[50] The politics of suppressing the Serbian population was particularly aggressive during the time of Maria Theresa and Joseph II, starting from 1763/1764.[51] With such politics, the Catholic influence in Futog was intensively increased, especially after the arrival of Count Hadik and the construction of the Catholic church in Futog, dedicated to Christ's Heart (1774–1777).[52] The Serbian population responded to such actions of the authorities by erecting a new Orthodox baroque church in Futog in 1776, dedicated to the Holy Physicians.[53] In accordance with such historical circumstances, the emphasized underlining of the Theotokos' patronage on the dome of the newly built church becomes clearer, supposed to indicate that the Serbian church and its Orthodox believers are under the protection from the highest instances.

A few more examples from the Serbian baroque period were painted according to the same layout of Moscow type Protection. Thus, Dimitrije Bačević painted the icon of *Theotokos with Christ* framed with scenes from the Virgin's life for Šišatovac Monastery (1767/1768).[54] Such hagiographic icons were cultivated in the artistic circle around the Moscow Armoury Palace (Оружейная палата) in the 17th century, reconfirming the significant Russian influence in Serbian communities in the same period.[55] Within the scenes from Theotokos' life, Bačević painted a presentation of the *Protection of the Theotokos,* in a typical, already presented Moscow type iconography, including common participants.

This group could also include the work of famous painter from Novi Sad Vasilije Ostojić, a student of Ukrainian painter Jov Vasilievich, who created the iconostasis for the Serbian Church of St. Nicholas in Vukovar between 1772–1776. Among the icons of Great Feasts, the iconostasis also includes the presentation of the *Protection of the Theotokos,* painted in classical Moscow type iconography.[56]

Zaharije Orfelin's engraving *Kuveždin Monastery* was also created in this period (1772).[57] The engraving was designed as a landscape composition, while the upper level includes five segments with different images of saints and composition of the *Protection of the Theotokos* (Покровъ Пресс҃тыѧ Бц҃ы). The presentation was done after the manner of iconography typical for the Moscow style.

The composition of the *Protection of the Theotokos* (Покровъ Престыѧ---Бцы), painted by artist Grigorije Davidović Opšić on the dome of the Church of Holy Archangel

50 Bugarin 1980, 11–12.

51 *Ibid*., 12; Šovljakov 2003, 123. Besides all the mentioned circumstances, it should also be kept in mind that there was a great plague epidemic those years (1763/1764), as well as a fever epidemic 1788/1789 (*Ibid*., 263–264, 268–269). This additionally disturbed people who sought protection from diseases from higher instances, from the Theotokos Protector and Holy Physicians, whom the new orthodox church in Futog was dedicated to.

52 *Ibid*., 125; Đere 2014, 229–242, 238.

53 Bugarin 1980, 12; Šovljakov 2003, 244–246.

54 Timotijević 1996b, 82–91, 145, 272, T-XXIX. The icon is now kept in the Museum of the Serbian Orthodox Church.

55 *Ibid*., 82.

56 Šelmić 1993, 16, 26, 36, 40, pic. 14. The iconostasis from this church was severely damaged in the war in 1991. The remaining icons from it are now kept in the Serbian Orthodox Church Treasury in Sremski Karlovci (Todić 2013, 91–101, 98).

57 Davidov 1978, 195–196, pic. 117.

Gabriel in Laćarak (1785/1786)[58], can also be added to that series.

A miniature painting example of the classical Moscow type *Protection of the Theotokos* was sketched by Gavril Stefanović Venclović (1730–1740), in a naive manner and compact setting, where, except for the central figure of the Theotokos, other participants cannot be clearly distinguished. Prevailing on the presentations are red and green tones, framed with rough black contours.[59]

The monumental presentation of the *Protection of the Theotokos* (Покровъ Пресѿты Бдци) is within the wall painting of the Dormition Church in Serbian Kovin (Ráckeve), painted by Teodor Simeonov Gruntović (1765).[60] Teodor Gruntović was originally from Moscopole and his painting clearly carries the features of traditional post-Byzantine style.[61] The presentation of the Protection of the Theotokos is located on the northern wall of the narthex, bordering with the presentation of the Last Judgement on the western wall of the narthex. The presentation includes a particularly unusual iconography. It is divided into two segments, as usually. The upper part shows the image of the Theotokos holding a white maphorion spread over her outstretched hands, surrounded by clouds. The lower part does not present common protagonists of the Protection presentation. There is an unspecified group of saints, divided into three segments. It is only clear that the left group consists of a group of priests. The middle group is led by three young men, while the one on the right presents undefined saints of different age, wearing ancient himations.

The depiction (icon) of the *Protection of the Mother of God*, attributed to Stefan Tenecki, from the collection of the Matica Srpska Gallery, joins this series of the classical Moscow type. In addition to the usual participants in the composition and Epiphanius presented as a bishop, the only specificity can be seen in the presence of an unidentified female saint in the foreground, next to the emperor. She is seen wearing a white headscarf, falling over her shoulders and her hands folded in prayer.[62]

We will further mention an icon with the presentation of the *Protection of the Theotokos* from Krupa Monastery (18th century).[63] The presentation is followed by Moscow type Protection, but, besides the Theotokos on the clouds in the upper zone, two angels also appear, while a group of the most important saints led by John the Baptist is seen on the right side. Such iconography was not common in Serbian baroque painting but is frequently seen in Ukrainian provincial painting of the same period.[64] A group of saints following the Theotokos in her prayer for mankind is more characteristic for particular Moscow type iconography of the so-called "bokovoj perevod", which will be discussed further in the text.

Synthetic Moscow type Protection of the Theotokos

The shift towards the Western representation of Protection of the Theotokos in Serbian painting was made by artist Jovan Popović the Elder, marking the second, synthetic form of the

58 Todić 2013, 153–159; Lesek 2000, 202–212.
59 Stošić 2006, 207, 210, 216, pic. 72.
60 Matić 2009, 44.
61 Davidov 1990, 183–188; Petković 1959, 57.
62 Šelmić 2001, 251 (GMS/U 2561).
63 Orlović 2012, 51–52, pic. 15.
64 Ukrainian icons presenting the Protection of the Theotokos from early 18th century from the National Museum in Kiev and Museum of Architecture and History in Chernigov have a very similar iconography. See: Zweig 2004, 78–80, pics. 49, 50. The iconography implying the appearance of the group of saints with the Theotokos, which are now standing on clouds and not on the church gallery, originates from Western art, which has expansively penetrated Ukraine during the 17th century and changed not only iconography, but also the style of presentations (Siraâ 2019, 105).

Moscow type representation of this iconographic motif.

Jovan Popović the Elder, student at the Painting School of Kiev,[65] painted a two-sided icon of the *Protection of the Theotokos*, presently held in the collection of National Museum in Belgrade (1760).[66] The iconography follows the common form of the Moscow type Protection, this time together with the Theotokos, Heavenly Empress, holding an omophore over her hands and scepter in the left hand, as well as two angles spreading her maphorion to the sides. Above them are two more angels carrying an inscription: Покровъ Престыѧ Бдцы. On the back side of the icon is the Diocese of Timisoara coat of arms.

Popović's icon presenting the *Protection of the Theotokos* from the Serbian Church of St. Nicholas in Szeged, created a year later (1761), features a similar iconography.[67] It is part of the festive group of icons on the iconostasis, grouped around the central icon of the Transfiguration on the northern side of this church, and around the central icon of the Resurrection on the southern side. The Protection of the Theotokos belongs to the southern group.

The engraving of Zaharije Orfelin entitled *Chilandar Monastery* (1779) is following in the same footsteps of synthetic combination, with the presentation of the *Protection of the Theotokos* (Покровь Престыѧ Богородицы) located within one of the segmented fields. The Theotokos in the presentation is standing on clouds with an omophore over her arms and holding a scepter in her right hand. The angels are spreading her maphorion from the left and the right side, while the lower part presents common protagonists with Epiphanius as bishop.[68]

The wall painting of the *Protection of the Theotokos* from the Almaš Church in Novi Sad (on the northern wall of the church nave) features a similar iconography. It was created by Arsa Teodorović (from the period marked by his indecisiveness between baroque and neoclassicism), just at the beginning of the 19th century (1803–1811).[69]

The Theotokos here is found dressed in white, but the omophore is no longer over her hands. Angels are carrying her maphorion spread above protagonists in the lower part. Besides the Theotokos, saints are on the right and the left side following her in her prayer. The Theotokos is shown as a Heavenly Empress on the clouds. The lower segments do not include the common central figure of Romanos the Melodist, and the participants are placed on the left and the right from the central axes, in live movement and gesticulation, closely watching the vision in the upper part.

The icon of the *Protection of the Theotokos* (around 1775) of disputed attribution, should be added to this series of transitional forms of the Protection towards Western iconography. It was painted in the Church of Archangel Michael in Szentendre and now kept in the Serbian Orthodox Museum of Szentendre. Certain authors attribute it to Teodor Kračun,[70] but the attribution was not confirmed (Fig. 5).[71] The presentation has an interesting iconography in which the Theotokos, instead of holding an omophore and maphorion over her hands, is spreading the maphorion herself, which is levitating with clouds above protagonists in the lower part. She is encircled by angel heads with wings, and a ray of light is falling from above, widely encompassing her. In the lower part is an elongated and monumental figure of Romanos the

65 Todić 2013, 276–278.
66 Petrović 2020, 320; Kusovac 1987, 184–185. The author of this icon is stated as unknown in the catalogue of N. Kusovac.
67 Davidov 1990, 351.
68 Davidov 1978, 182, 198, 306–307, pic. 135.
69 Šelmić 1978, 14–15.
70 Davidov 1973, 239–240 (kat. br. 164), T- CXII.
71 Timotijević 2019, 39.

Melodist, dressed in a dark-pink robe with floral applications. On his left are Andrew the Fool-for-Christ, Epiphanius and other priests and monks. On the right side is the emperor sitting in a baroque armchair, and behind him is an escort of imperial dignitaries. The entire presentation is framed with a massive architecture.

Fig. 5. *Protection of the Mother of God*
(Icon, The Serbian Orthodox Museum of Szentendre, around 1775)

This presentation is therefore conceptually closest to Western type iconography of the Protection of the Theotokos (Mater Misericordiae) in which the Theotokos spreads the maphorion herself, encompassing faithful people with it. It is believed that such type of the Protection appeared in Italy in the 14th century.[72] It was relatively common in Ukrainian baroque art, especially its western lands, which were in closer contact with western templates.[73] Influences of Western art affected Ukraine in the late 16th century, while the baroque culture was entirely accepted in the 17th century, reshaped to a certain extent with Ukrainian ethnic elements.[74]

72 Siraâ 2019, 112.

73 Such is the famous icon of the *Protection of the Theotokos* from the early 18th century kept in the National Museum in Kiev, with the portrait of Zaporozhian Cossacks' hetman in Bohdan Khmelnytsky Ukraine (Zweig 2004, 77, pic. 49), or the 17th century icon of the *Protection of the Theotokos* from the Lviv Province with the same iconography, but with a myriad of written prayers in the form of ribbons covering the presentation. See: Otkovič, Pilip'ûk 1999, 90. Particularly interesting is the so-called Rabotichka Art School, which was also related to western parts of Ukraine. Artists from this school pay particular attention to characters from lower classes, as well as people with special needs (invalids, prisoners, orphans…) often seen in the foreground of the depictions. Such a combination of mixing the highest and the lowest classes should probably indicate the idea that everyone is equal before God (Kosiv 2018, 210–212).

74 Otkovič, Pilip'ûk 1999, 14. Intertwining of different elements and cultures, as well as combinations with western templates, brought out some of the most interesting and most unusual examples of presentations of the Protection of the Theotokos in Ukrainian art. Presenting actual historical characters, especially Cossack military leaders and hetmans, was popular because the Feast of the Intercession was a particularly celebrated festivity of the Cossack army (Kosiv 2018, 208). From mid-18th century, this practice of presenting Cossack military leaders started slowly disappearing from the compositions of the Protection, in accordance with the

The Western type of the Protection of the Theotokos (Mater Misericordiae, Mater Omnium) did not find fertile soil in Serbian milieu. A solitary example in the wall painting of the Dormition of the Theotokos Church in Lipovo near Arad is well known.[75] The painting of this church was a joint endeavor of painters Ioan, Nedeljko and Šerban Popović, who worked after the manner of the Brankovean epoque painting.[76] Within the Last Judgement composition above the northern portal, painters presented the *Protection of the Theotokos* in the Western manner of Mater Misericordiae (1739–40).[77] It is possible that the great plague epidemic, which swept across these lands in 1738, played a role in her presentation. Trust in the unlimited protective role of the Theotokos was especially incited in the West in times of great crises.[78] Furthermore, it should be taken into consideration that her presentation within the Last Judgement, as well as in Serbian Kovin, carried the ancient connotation of the Theotokos' patronage at the Last Judgement.[79]

A sporadic appearance of the Theotokos with wings was noticed in Serbian baroque painting in the context of the idea of the Theotokos' patronage, which in certain cases may be combined with the Western type of the Protection. The motif of the Theotokos with wings primarily appears in Jesuit texts.[80] This metaphor was accepted in Poland through the Jesuits by Ukrainian theologians such as L. Baranovich and D. Rostovsky.[81] They introduced it to their services and sermons, relating it to the symbolism of the church compared to a mother hen protecting her chicks.[82] It is believed that the subject of the Theotokos with Wings arrived in Serbian painting through Russo-Ukrainian tradition.[83]

The idea is supported by the example from Serbian wall-painting in Bodjani Monastery, painted by Hristofor Džefarović (1737). It is certain that Bishop of Bačka Visarion Pavlović was familiar with Ukrainian theological literature which, as explained above, often refers to the Theotokos as a winged protector, so he asked Džefarović to paint the motif in the

---

political situation and abolition of Zaporozhian Cossacks (Siraâ 2019, 113–114, 116).

75 Šelmić 2004, 43, 45.

76 Brankoveanu epoque refers to the period of the second half of the 17th century, when Wallachia (Bucharest) grew into a powerful artistic and cultural center. The peak of this development was marked by the reign of the Wallachian prince Constanin Brâncoveanu (1688–1714), after whom the era gets its name. Constantin's central endowment, the Hurez Monastery, became a teaching place for gifted wall-painters gathered from various regions. A specific painter's school was formed there, whose main aspiration was the restoration of Byzantine culture and art, with extraordinary thematic eloquence, pronounced optimism and decorativeness typical of a court style (Šelmić 2004, 33–47; Drăgut 1971; Drăgut and others 1977, 112–130; …).

77 Šelmić 2004, 45.

78 *Ibid*.

79 That is why the prayer on the day of the Feast of the Intercession states: "And on the day of the Last Judgement, hide us in the secrecy of your Protection" (Rostovski 1930, 12).

80 The sophiological symbol of the Virgin's wings was already used in the iconography of the Dormition of the Virgin in the time of Paleologus. Later, in some texts, the angel of Wisdom is identified with the Mother of God, or Sophia, the Wisdom of God, is interpreted as the purest Mother of God. In this sense, various sophiological interpretations of the wings of the Mother of God are being developed. See more about the sophiological symbology of the Theotokos' wings in: Tatić-Đurić 1991,126, 132–135.

81 In the writings of mentioned theologians, such type of Theotokos is related to the apocalyptic vision of "Woman dressed in the Sun with the wings of a big eagle" (Suvorova 2019, 92–93).

82 Tatić-Đurić 1991, 133, 135. Thus L. Baranovich mentions in several places the stated metaphors of the Theotokos with Wings, a dove, a mother hen who embraces her chicks... (Baranovič 1674b 44, 45, 46); D. Rostovski 1702, 69).

83 Stošić 2011, 80.

Bodjani church in several places.[84] The Theotokos was depicted with wings on a crescent-shaped moon in composition of the *Assembly of Holy Angels and Archangels*.[85]

We encounter the same motif of Theotokos with Wings in the *Deisis* Triptych in Morović, created by an unknown author (first half of the 18th century)[86], and also in the icon *Deisis*, where Theotokos with Wings stands on the crescent moon, thus with included symbolism of Immaculata Conceptio (18th century), just like in Bodjani.[87] In both instances, the Theotokos has got a crown on her head, like the Heavenly Empress.

The merge of the western version of the Protection of the Theotokos (Mater Misericordiae) is often combined with the metaphor of Winged Theotokos, therefore, with a developed sophiological symbolism, enhancing the symbolism of patronage, protection, motherly warmth, already offered by the Protection. This type was often entitled "Pokryj nas krovom krylu Tvoeû" („Покрый нас кровом крылу Твоею"). Such presentations sporadically affected Serbian environments, but have never been widely adopted in Serbian baroque art. Although they took roots in Ukrainian baroque culture,[88] especially in its western part, the reflection of the presented iconography was also familiar in Levantine baroque. Such an example, a Greek work, can be found in the Patriarchy of Peć.[89] The icon of the *Protection of the Theotokos* (1724) was painted for the iconostasis of the Church of Holy Apostles and represents a high-quality work of Thessalonica masters, very popular in the third and fourth decades of the 17th century during the obvious inflow of Levantine baroque, from the Patriarchy of Peć to the Metropolitanate of Karlovci.[90] The composition style, just like the style of other icons painted for the same iconostasis, indicates clear Italianisms and impact of the painting of Ionian islands, along with the style of painter Panagiotis Doxaras (Fig. 6).[91]

Fig. 6. *Protection of the Mother of God*
(Icon, The Church of Holy Apostles in the Patriarchy of Peć, 1724)

84 *Ibid*., 77, 80.
85 *Ibid*., 80.
86 Maricki Ostojić 2007, 40–41.
87 The icon was severely damaged and is now the Gallery of Matica Srpska (Tatić-Đurić 1991, 128, pic. 9).
88 *Ibid*., pic. 1, pic. 6.
89 Čanak-Medić, Todić 2014, 77.
90 Stošić 2006, 141–142, 152–153; Pantić 1986, 104–105.
91 Čanak-Medić, Todić 2014, 81.

The presented example is nearly identical to the engraving from the mentioned *Runo Orošennoe* (*Руно Ѡрошенное*) written by D. Rostovsky, and its edition printed in Chernigov in 1696. It reinterprets the type of western presentation of the Protection with the Apocalyptic Woman, primarily interpreted as Mother of God, according to the Western manner. In the Orthodox Christian tradition, she carries the ecclesiastical connotation.[92]

In both presentations, the Theotokos appears as an empress with a crown on her head and spread maphorion, which encompasses secular dignitaries on one side and prelates on the other. In front of each group, their tokens, imperial scepter and episcopal scepter, are placed on the ground, before the Theotokos' feet. Similar examples can be seen in the Samokov Monastery in Bulgaria (19th century), where painter Dicho created an icon of this type of the Protection, while the presentation "Pokryj nas krovom krylu Tvoeû" is painted in the church narthex, where Holy King Milutin and St. John of Rila appear as protagonists.[93]

"Bokovoj perevod" Moscow type of the Protection of the Theotokos

The third type of the Moscow Protection, the so-called "bokovoj perevod", is not recurrent in Serbian baroque painting. The most prominent examples are seen in areas which were outside of mainstream Serbian baroque painting, in Serbian communities distant from the religious center of the Metropolitanate of Karlovci. These rare examples from the 18th century include the icon *Protection of the Theotokos* (Сты Покрвъ Престы Бгрцы), painted by an unknown author, from Senđurđ (St. George) Monastery in Banat (1748).[94] The icon is divided into two segments. The upper presents the Protection with the Theotokos together with an escort of saints addressing Christ in the segment of heavens and common protagonists with the central figure of St. Romanos under them. The lower segment includes individual saints celebrated during the month of October (St. Thomas, Sts. Sergius and Bacchus, Holy Apostle Jacob, St. Luke, St. Artemius, St. Demetrius, St. Jacob the brother of Lord, St. Arsenius the Serbian). Therefore, it is a Menaion icon, part of a larger collection of such icons painted for the needs of Senđurđ Monastery in mid-18th century (Fig. 7).

Fig. 7. *Protection of the Mother of God* (Menaion icon, Senđurđ (St. George) Monastery, 1748).

92 Suvorova 2019, 78, 95.
93 *Ibid*., 82–84.
94 D. Davidov 1981, 123–124, 139, T–9. The icon is part of the collection of veneration icons painted by an unknown artist from southern Balkan lands, mostly in the tradition of post-Byzantine art, but with particular dedication and harmonious coloring freshness, rarely seen in 18th century painting in those circles (Jovanović 1997, 110; Jovanović 2000, 89–91).

Another similar example is the *Protection of the Theotokos* painted by Nedeljko Popović from Banat for the Chakovo Church (1776).[95] The event from the Church of St. Mary of Blachernae was moved to the entrance of the church, which is not in accordance with the vision of Andrew the Fool-for-Christ. Furthermore, the upper part of the icon lacks the figure of Christ whom the Theotokos addresses together with the escort of saints. The lower part includes less participants, reduced to the patriarch, Andrew the Fool-for-Christ, Epiphanius and St. Romanos. A striking disproportion of figures is noticeable, common for the so-called zograph's style.[96]

An example of such type of Protection belongs to the festive series on the iconostasis of the Savina Monastery Big Church, painted by Simeon Lazović. The *Protection of the Theotokos* from Savina (Покров Пї Бцы) (1795–1797) follows a similar iconography of the Theotokos addressing Christ with a prayer in the segment of heavens, an entourage of saints behind her led by John the Baptist and participants in the lower level with common iconography. St. Romanos the Melodist is not in the center of the composition as in most presentations; he is bowing to the patriarch who blesses him from the left side. St. Romanos is holding a Gospel together with the patriarch in his right hand, and censer in his left.[97] The appearance of this presentation in Savina Monastery is not accidental. A legend describes an event from 1762, when Venetian authorities intended to bomb the monastery with cannons from the "Santa Barbara" ship. People gathered around the monastery, took out the miracle-working icon of the Virgin of Savina and, with a collective prayer and Theotokos' patronage, succeeded in saving the monastery, because a sudden lightning destroyed the Venetian ship.[98] Several decades later, the icon of the Protection of the Theotokos found its place on the iconostasis of the new Savina church.

We notice that an entourage of saints inevitably appears behind the Theotokos in the "bokovoj perevod" presentations of the Protection. Such iconography is unusual, as we have seen, in other types of the Protection in Serbian milieu, except the icon of the Protection from Krupa Monastery and Almaš Church in Novi Sad. Sources for such iconography should be sought in the religious literature from those times, which refers to celebrating Mother of God.[99] As already emphasized, the "bokovoj perevod" type of the Protection came to life only from late 16th and during the 17th century, thus in the epoch of the expansion of Russo-Ukrainian baroque theology, which was mostly the basis of religious life of the Metropolitanate of Karlovci, as previously discussed.[100] Therefore, elements of the iconography and this form of presentation of the Protection should be perceived in the spirit of then cultural and religious models. In their works, baroque theologians L. Baranovich and D. Rostovsky very explicitly show the entourage of saints following the Theotokos in her prayer before Christ. Her prayer for mankind is the most powerful shroud-protection given us in the battle against all evils.[101] However, Mother of God

95 Jovanović 1997, 526, 529.
96 The Zographs were Serbian traditional religious painters.
97 See more about this composition, both about the meaning and significance of the appearance of such type of Protection in the late 16th and during the 17th century in Russia in: Matić 2017, 181–188.
98 Petranović 1856, 114; Matić 2017, 186. See more about the Miracle-Worker of Savina and the multiple role she had for the Serbian population in the Bay of Cattaro in: Matić 2017b, 33–54.
99 Although, according to the description of Andrew the Fool-for-Christ, Mother of God was in the Church of Blachernae with an entourage of saints led by John the Predecessor (Kondakov 1915, 96), such iconography is rarer in some older depictions and the classical Moscow type. It was emphasized only with the appearance of the "bokovoj perevod" type, which points out the praying role of the Theotokos, and then her entourage of saints.
100 Timotijević 1996, 279.
101 Rostovski 1930, 6.

is not alone in that prayer, as D. Rostovsky states, she is standing with a myriad of angels and saints standing humbly around her and adding their prayers to hers. Such a powerful joint prayer can now win any enemy.[102] Leading the procession, immediately behind the Theotokos, almost without exception, is John the Predecessor, then John the Theologian and other saints. Their precedence over others is conditioned with "great freedom before the Lord" these two celibates have, due to which they can pray for greater mercy for mankind.[103]

It is noticeable that Epiphanius is much more often presented in such type of iconography as a humble young man, student of Andrew the Fool-for-Christ, while in most classical Moscow type baroque presentations Epiphanius is a bishop.[104] Such a pattern is more consistently seen in Russian baroque icon painting.[105] Russian compositions are complex, with numerous participants, but clearly segmented with underlining several levels of the gallery space of a church and a city in the background, in respect to the lower level. Presentations are redolent of clearness, but also of overcrowding, decorativeness and certain conservativism inherited from earlier epochs, furnished with baroque details.[106]

Ukrainian style and iconography of this form of Protection are somewhat different, especially examples derived from eastern parts of Ukraine in the 18th century. A dominant unique form of pathos and dynamism is noticed there, as well as a particular kind of flamboyant ornamentalism, without strict segmentation of the presentation and separating levels in the composition.[107] Thus, eastern parts of Ukraine, although not excluded from the baroque, reshaped baroque art to a certain extent with their unique national and folklore elements. Especially popular in that period were presentations which, with their symbolism, offer hope and faith in the support and protection of Mother of God.[108]

Serbian baroque painting did not perceive the Ukrainian style in this type of Protection ("bokovoj perevod"), but consistently followed a single schematization and a more rigorous version of the composition setting, closer to Russian models.

---

102 *Ibid*., 8–9.

103 *Ibid*., 9–10.

104 The almost inevitable presentation of Epiphanius as bishop was supposed to underline the significance of the Church in unfavorable social circumstances the Serbian population of those times found themselves in.

105 The Russian icon of the Protection of the Theotokos from Great Ustyug from 1750 is of such type (*Icona Russa* 1994, T-70); created in the same iconographic manner, but with significantly higher quality and more methodical is the icon of the Protection of the Theotokos from the Church of St. Elijah in Jaroslav, from the very end of the 17th century (1697) (Brûsova 1984, pic. 66); Protection of the Theotokos from the first quarter of the 18th century, Ryazan County and Protection of the Theotokos painted by Ivan Eropov from 1732. [(Komashko 2006, 171, pic. 142, kat. 327; 259, pic. 226, kat. 334); Protection of the Theotokos from mid-18th century (Andrei Rublev's Museum) (Tarasenko 1995, 53–54)].

106 Russian icons from the 18th century, especially from the first half of the century, follow the tradition of the Oruzheynaya Palata 17th century painting, since numerous painters, after political changes and moving the capital city to St. Petersburg, set off to provincial centers searching for new jobs. This tradition, with the evident inflow of Western elements, is more or less combined with elements of local painting. In the second half of the 18th century, the exchange of painters is mostly done within the provincial centers. See more about Russian 18th century icon painting, especially in provinces, in: Komashko 2006, 11–25.

107 Svencic′ka 1990, 48, 68, T-124

108 Otkovič 1999, 14. See more about Ukrainian baroque and presentation of the Protection in: Beletsky, Vladich 1976, 8.

Epilogue

From the review of the subject of the Protection of the Theotokos made hereby, it can be clearly concluded that Moscow classical-type of Protection was dominant in the Serbian baroque painting. Templates for this presentation were transferred in several ways. After a short inflow of southern "Levantine baroque" in the first decades of the 18th century, Serbian painting had established, as we saw, solid fruitful connections with Ukrainian culture, especially between the third and eight decade of the 18th century.[109] Such connections and pronounced impact on art certainly include: arrivals of Ukrainian artists to Serbian territories, relocations of Serbian artists in order to study at the Kiev Religious Academy and Painting School, Russo-Ukrainian graphic templates from theological literature, as well as the transit of numerous anonymous Russian Moscow-style painters[110] and a significant inflow of Russian Palekh icons to the Balkan lands in the 18th century.[111]

Besides stated connections with Russo-Ukrainian cultural models, with which Protection of the Theotokos came as a purely Russian subject, the Protection in Serbian baroque painting had complex and diverse conceptual connotations. They start with the general protective cult created around the Theotokos and her Protection, explicitly emphasized in extraordinary circumstances of great epidemics and death, and terminate with direct socially-religiously engaged messages.

We saw an ultimately religiously-politically directed setting of this subject in Krušedol Monastery, with an aspiration to present the continuity of the political and religious autonomy of Serbian Orthodox Church, as well as to indicate the autonomous and ethnoarchic status of the heads of the Serbian Orthodox Church, ever since the restoration of the Patriarchate of Peć (1557). A similar engagement of the subject was implemented in the Church of Holy Physicians in Futog, where the function of the Theotokos' patronage in the motifs of helmet and arrow was, among other things, defense from the invading ethnic and religious pressure of the Habsburg authorities on the Serbian Orthodox population in Futog. The idea carrying the appearance of the presentation of the Protection in Savina Monastery is on the same line. There it becomes a direct expression of the Theotokos' patronage of the Savina Dormition Church, which, as we have seen according to the legend, Venetian authorities tried to destroy with cannons from a ship in 1762, when it was saved due to Mother of God's intervention.

In many other examples, where the presentation of the Protection and social and religious engagement is not so explicit or does not directly indicate a particular event or occasion, a wider idea of a need for hope and trust in the Theotokos' patronage is evident. In complex and repressive social circumstances the Serbian population was in during the 18th century, without their own state, divided and patronized by three empires and under the pressure of confessional heterogeneities, protection from the highest instances was more than necessary for survival and preserving identity and Church. It is also indicated by the mandatory appearance of Epiphanius as bishop (and not only

---

109 Davidov 1969, 124. Already at the end of the 18th century, ties with Ukrainian-Russian models were declining. Serbian art is turning more directly to Western European art, and Serbian painters are going to Vienna for education instead of Kiev. The consequence of such an orientation is reflected in the increasingly rare presentation of the theme of the Protection of the Mother of God, which at the beginning of the 19th century almost disappeared from the mainstream of Serbian art.

110 See more about Russian painters in the 18th century who worked in Serbian environments (Muscovites), in: Todić 2010, 37–67; 169–185.

111 Numerous icons of the Palekh School, handmade with naive iconographic and style features, which were widespread around the Balkans thanks to strong commercial connections, could have been available templates for many presentations, including the Protection (Bogoâvlenskij 1947, 243–244). See more about Palekh icons in: Stošić 2006, 140–141; Samsonova 2007, 156.

a humble student of Andrew the Fool-for-Christ) in the presentations of the Protection, supposed to indicate the significance of the Church in the life of the Serbian population in a foreign environment. It was more specifically described by examples where the Diocese of Timisoara from the two-sided icon of J. Popović from the National Museum, Kuveždin Monastery and Chilandar Monastery from Z. Orfelin's graphics or Mala Remeta Monastery, dedicated to the Feast of Intercession, are embraced by the Protection of the Theotokos.

Bibliography

Aleksandrovič, Volodimir (2010): *Pokrov Bogorodicì ukraïns'ka seredn'ovìčna ìkonografîâ*. L'ì': Nacìonal'na Akademìâ Nauk Ukraïni.

Aleksandrovič, Volodimir (2011): „Perekaz holms'koï ta kiïvs'koï ìkonografiï XIII stolìttâ u hramovìj ìkonì Pokrovu Bogorodicì počatku XVIII stolìttâ z cerkvi v Andronovì poblizu Kobrina", *Ukraïna: kul'turna spadŝina, nacìonal'na svìdomìst', deržavnìst'* 20, 55–71.

Alpatov, Mihail Vladimirovič (1978): *Drevnerusskaâ ikonopis'*. Moskva: Iskusstvo.

Antonova, Veniaminova Irina, Mneva, N. E. (1963): *Katalog drevnerusskoj živopisi II (XVI–XVIII)*. Moskva: Iskusstvo.

Baranovič, Lazar (1674): *Trŷbы na dni Naročitыę Prazdnikõm G(ospo)d(s)ki(ę), B(o)gorodičnы(ę), A(n)gg(e)lski(ę), Pr(o)r(o)českih, Ap(osto)lski(ę).* Kiïv: Druk. Kiêvo-Pečers'koï lavri.

Baranovič, Lazar (1674b): *Trubы sloves propovìdn'ïh*. Kiïv: Druk. Kiêvo-Pečers'koï lavri.

Beletsky, Platon, Vladich Leonid (1976): *Ukrainian Painting*. Leningrad: Aurora Art Publishers.

Bogoâvlenskij, Sergej Konstaninovič (1947): „Svâzi meždu russkimi i serbami v XVII–XVIII vv.", *Slavânskij sbornik*, 241–261.

Brûsova, Vera Grigor'evna (1984): *Russkaâ živopisâ 17. veka*. Moskva: Iskusstvo.

Bugarin, Miloš (1980): *Crkva svetih vračeva u Futogu*. Futog: Srpska pravoslavna crkvena opština.

Čanak-Medić, Milka, Todić, Branislav (2014): *Manastir Pećka Patrijaršija*. Novi Sad: Platoneum.

Davidov, Dinko (1968): „O Ukrajinsko-srpskim umetničkim vezama u XVIII veku", *Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti* 4, 213–235.

Davidov, Dinko (1969): „Ukrajinski uticaji na srpsku umetnost sredine XVIII veka i slikar Vasilije Romanovič", *Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti* 5, 121–138.

Davidov, Dinko (1973): *Ikone srpskih crkava u Mađarskoj*. Novi Sad: Galerija Matice srpske.

Davidov, Dinko (1978): *Srpska grafika XVIII veka*. Novi Sad: Matica srpska.

Davidov, Dinko (1981): „Ikone zografa Temišvarske i Aradske eparhije", *Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti* 17, 111–131.

Davidov, Dinko (1990): *Spomenici Budimske eparhije*. Beogorad: Prosveta; Novi Sad: Matica srpska.

Der Nersessian, Sirarpie (1960): „Two Images of the Virgin in the Dumbarton Oaks Collection", *Dumbarton Oaks Papers* 14, 69–86.

Dimitrijević, Stevan (1922): „Građa za srpsku istoriju iz ruskih arhiva i biblioteka." *Spomenik SKA* 53.

Dolgova, Svetlana R., Ekaterina, Ivanova V. (2009): „Rusko-srpske pravoslavne veze od XVI–XVIII veka.“ In *Moskva – Srbija, Beograd – Rusija: dokumenta i materijali*, Društvene i političke veze XVI-XVIII vek (1), ed. Svetlana Dolgova and other. Beograd: Arhiv Srbije; Moskva: Glavnoe arhivnoe upravlenie goroda Moskvy, 47–77.

Drăgut, Vasile (1971): *L'art de l'époque Brâncoveanu*, Bucarest: Éditions Meridiane.

Drăgut, Vasile and others (1977): *La Peinture Roumaine*, Bucarest: Éditions Meridiane.

Đere, Zoltan (2014): „Vojskovođa Marije Terezije: grof Andraš Hadik od Futoga“. In *Ličnosti vojvođanskog prostora*, eds. V. Gavrilovic, S. Boškov. Novi Sad: Filozofski fakultet, 225–242.

Grabar, André (1940): „L'expansion de la peinture russe aux XVIe et XVIIe siècles“, *Annales de l'Institut Kondakov* XI, 65–93.

Grabar, André (1976): „Une source d'inspiration de l'iconographie byzantine tardive les cérémonies du culte de la Vierge“, *Cahiers Archéologiques* XXV, 143–162.

Grdinić, Nikola (1983): „Moralna simbolika i emblematika ukrajinskog porekla u srpskoj književnosti 18. i prve polovine 19. veka“, *Zbornik za slavistiku* 24, 43–51.

Icona Russa (1994) Catálogo de la Exposición de Iconos Rusos en la Llonja de Mallorca. Palma de Mallorca: Pacte cultural.

Jovanović, Miodrag (1963): „Rusko-srpske umetničke veze u XVIII veku“, *Zbornik Filozofskog fakulteta* VII-1, 379–410.

Jovanović, Miodrag (1997): *Slikarstvo Temišvarske eparhije*. Novi Sad: Matica srpska.

Jovanović, Miodrag (2000): *Srpski manastiri u Banatu*. Belgrade: Draganić; Novi Sad: Pokrajinski zavod za zaštitu spomenika.

Ûsov, Ivan E. (2009): „Slavânskij prazdnik Pokrova Presvâtoj Bogorodicy i ego grečeskie istoki“. In *Aktual'nye voprosy izučeniâ duhovnoj kul'tury*. Moskva: Gosudarstvennyj institut russkogo âzyka im. A.S. Puškina, 61–69.

Komashko, N Natal′iâ (2006): *Russkaâ ikona XVIII veka.* Moskva: Agey Tomesh.

Knipping, John Baptist (1974): *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands: Heaven on Earth II*. Nieuwkoop-Leiden: B. de Graaf.

Kondakov, Nikodim Pavlovich (1915): *Ikonografiâ Bogomateri II*. Petrograd′: Imperatorskoâ Akademiâ Nauk′.

Kosiv, Roksolana (2018): „Ìnterpretacìâ ìkonografiï pokrovu Bogorodicì u tvorčostì ribotic′kih majstrìv 1680–1740-h rokìv“, *Mistectvoznavstvo* 2, 207–214.

Kusovac, Nikola (1987): *Srpsko slikarstvo XVIII i XIX veka – Katalog zbirke Narodnog muzeja – Beograd*. Belgrade: Narodni muzej.

Lathoud, R. P. David (1932): „Le thème iconographique du ‚Pokrov' de la Vierge“, *L'art byzantin chez les Slaves* II, 302–314.

Lesek, Mirjana (2000): *Umetnička baština u Sremu*. Novi Sad: Matica srpska; Sremski Karlovci: Srpska pravoslavna eparhija sremska.

Lesek, Mirjana (2001): *Barokno slikarstvo u Sremu.* Novi Sad: Matica srpska.

Lidov, Aleksej (2006): „Relics of Constantinople“. In *Relics in Byzantium and medieval Russia*, ed. A. Lidov. Moscow: Progress-Tradition, 167–246.

Lourié, Basil (2011–2012): „The Feast of Pokrov, Its Byzantine Origin, and the Cult of Gregory the Illuminator and Isaac the Parthian (Sahak Partcev) in Byzantium“, *Scrinium* VII–VIII.1, 231–331.

Maricki Ostojić, Vesna (2007): *Ikone Srema*. Sremska Mitrovica: Zavod za zaštitu spomenika kulture.

Matić, Marina (2017): „Ikona *Bogorodičinog pokrova* iz manastira Savina“, *Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti* 45, 181–188.

Matić, Marina (2017b): “The Virgin of Savina – Identity and Multiculturalism”, *Balcanica* XLVIII, 33–54.

Matić, Vojislav (2009): *Srpski Kovin* (pravoslavni manastir). Novi Sad: Platoneum.

Medaković, Dejan (2006): „Putešestvija srpskih monaha i njihov značaj za našu kulturu“, *Danica: srpski narodni ilustrovani kalendar za godinu 2007* (14), 83–106.

Medaković, Dejan (2010): *Fruškogorski manastiri*. Novi Sad: Prometej.

Molitvoslov (1753): Kiïv: Druk, Kiêvo-Pečers′koï lavri.

Myslivec, Josef (1935–1936): „Dvě ikony Pokrova“, *Byzantinoslavica* VI, 191–212.

Naumov, Aleksandar (2006): „Bogorodičine ikone i ritualizacija odbrane grada“, *Crkvene studije* 3, 187–198.

Nikiforova, Alexandra (2000): „Relics in Byzantine Hymnography“. In *Relics in Byzantium and medieval Russia*, ed. A. Lidov. Moscow: Progress-Tradition, 109–166.

Orlović, Snežana (2012): „Ikone iz riznice manastira Krupe“, *Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti* 40, 41–60.

Otkovych, Vasyl, Pilip’ûk, Vasyl (1999): *Ukraïns'ka ikona XIV–XVIII st*. L′vov: Svitlo j Tin′.

Pantić, Jovan (1986): „Restauracija ikonostasa Crkve sv. Apostola u Pećkoj patrijaršiji“, *Glasnik društva konzervatora Srbije* 10, 104–105.

Petković, Sreten (1959): „Živopis crkve Uspenja u Srpskom Kovinu (Ráczkeve-u)“, *Zbornik za društvene nauke*, 46–75.

Petković, Sreten (1961): „Ruski uticaj na srpsko slikarstvo XVI i XVII veka“, *Starinar* XII, 91–108.

Petković, Sreten (1965): *Zidno slikarstvo na području Pećke patrijaršije 1557–1614*. Novi Sad: Matica srpska.

Petranović, Gerasim (1856): „Lѣtopis′ pravoslavne crkve u Dalmaciji – Manastir′ Savvina“, *Srbsko-dalmatinskìj magazin' 1852-1853*, 113–120.

Petrović, Petar (2020): *Zbirka srpskog slikarstva XVIII i XIX veka Narodnog muzeja u Beogradu*. Belgrade: Narodni muzej.

Plûhanova, Maria B. (1995): *Sûžety i simvoly moskovskogo carstva*. Sankt-Peterburg: Akropol′.

Poluustav (1683): Moskva: b. i.

Radojčić, Nikola (1913): „Kijevska Akademija i Srbi“, *Srpski književni glasnik* XXXI/9, 668–673.

Rakić, Svetlana (1998): *Ikone Bosne i Hercegovine (16–19. vijek)*. Belgrade: Institute for the Protection of Cultural Monuments of Serbia.

Rakić, Zoran (2006): „Bokokotorski slikar Dimitrije i manastir Morača“. In *Manastir Morača*, eds. B. Todić, D. Popović. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA, 213–240.

Rostovsky, Dimitrij (1702): *Runo Orošennoe*. Černigov: Tjpografïi Troicko-Il′inskogo monastłrâ.

Rostovski, Dimitrije (1930): *Pokrov presvete vladičice naše Bogorodice*. Belgrade: H. Tomić.

Ruvarac, Dimitrije (1926): *Pokrovo-Bogorodičine škole u Karlovcima (1749–1769)*. Sremski Karlovci: Srpska manastirska štamparija.

Rydén, Lennart (1976): „The Vision of the Virgin at Blachernae and the Feast of Pokrov“, *Analecta Bollandiana* 94, 63–82.

Samsonova, Irina Vasil′evna (2007): *Ikonografičeskaâ tradiciâ izobraženiâ Akafista Bogomateri v russkoj kulture XV – načala XVIII vekov*, (dissertaciâ). Âroslavl′.

Siraâ, Elena Aleksandrovna (2019): „Ikonografiâ Pokrova Bogorodicy v ukrainskoj kul′ture XVII–XVIII vekov“, *Vestnik cerkovnogo iskusstva i arheologii* 1, 102–122.

Solway, Susan (1985): „A Numismatic Source of the Madonna of Mercy", *The Art Bulletin* 67/3, 359–368.

Sterligova, Irina A. (2000): „The cult of the Virgin's Robe in the Russian art of the 12th to 14th centuries". In *Relics in the Art and Culture of the Eastern Christian World*, ed. A. M. Lidov. Moscow: Radunitsa,76–77.

Stošić, Ljiljana (2006): *Srpska umetnost 1690–1740*. Beograd: Institute for Balkan Studies SASA.

Stošić, Ljiljana (2011): *Manastir Bođani*. Novi Sad: The Provincial Institute for the Protection of Cultural Monuments; Platoneum.

Suvorova, Evgeniâ Ûr′evna (2019): „Osobennosti ikonogafii Bogomateri ʿPokryj nas krovom krylu Tvoeû' („Pokrov") vtoroj poloviny XVII–XIX vekov v pravoslavnoj kul′ture vostočnoj Evropy", *Vestnik cerkovnogo iskusstva i arheologii* 1, 76–100.

Svencic′ka, Vira Ilarionivna, Sidor, Olig Fedorovych (1990): *Spadŝina vikiv: ukraïns'ke malârstvo XIV–XVIII stolit' u muzejnih kolekciâh L'vova.* L′vov: Kamenâr.

Šelmić, Leposava (1978): *Delo Aarsenija Teodorovića (1767–1826)*. Novi Sad: Galerija Matice srpske.

Šelmić, Leposava (1993): *Ikonostas crkve sv. Nikole u Vukovaru*. Novi Sad: Galerija Matice srpske.

Šelmić, Leposava (2001): *Galerija Matice srpske.* Novi Sad: Budućnost; Belgrade: Publikum.

Šelmić, Leposava (2004): *Srpsko zidno slikarstvo XVIII veka*. Novi Sad: Galerija Matice srpske.

Ševčenko, Nancy Patterson (1991): „Icons in the Liturgy", *Dumbarton Oaks Papers* 45, 45–57.

Šovljakov, Mara (2003): *Varoš Futog – prilozi za proučavanje istorije*. Futog: M. Šovljakov.

Tarasenko, L. P. (1995): *O Tebe raduetsâ, Russkie ikony Bogomateri XVI – načala XX vekov*. Moskva: Avangard.

Tatić-Đurić, Mirjana (1991): „Jedna nova tema slovenskog baroka". In *Zapadnoevropski barok i vizantijski svet*, ed. D. Medaković. Belgrade: SASA, 123–136.

Timotijević, Miroslav (1996): *Srpsko barokno slikarstvo.* Novi Sad: Matica srpska.

Timotijević, Miroslav (1996b): *Dimitrije Bačević (? – posle 1770)*. Novi Sad: Galerija Matice srpske.

Timotijević, Miroslav (1987): „Idejni program zidnog slikarstva u priprati manastira Krušedola", *Saopštenja* XIX,109–126.

Timotijević, Miroslav (2008): *Manastir Krušedol I*. Belgrade: Draganić; Novi Sad: The Provincial Institute for the Protection of Cultural Monuments.

Timotijević, Miroslav (2019): *Teodor Kračun*. Novi Sad: Galerija Matice srpske.

Todić, Branislav (2010): *Radovi o srpskoj umetnosti i umetnicima XVIII veka (po arhivskim i drugim podacima)*. Novi Sad: Galerija Matice srpske.

Todić, Branislav (2013): *Srpski slikari od XIV do XVIII veka I*. Petrovaradin: The Provincial Institute for the Protection of Cultural Monuments; Novi Sad: Platoneum.

Velimirović, Nikolaj (2001): *Prolog*. Linc: Pravoslavna crkvena opština Linc.

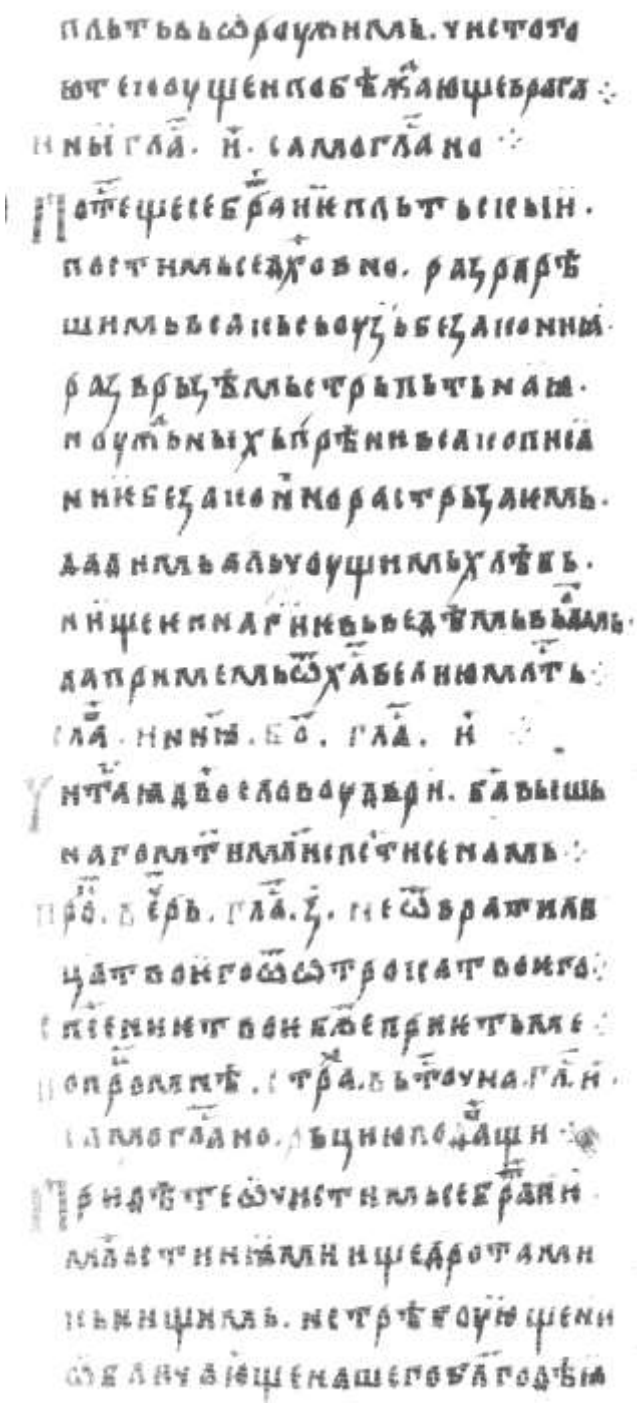
Vuksan, Bodin (2000–2001): „Ukrajinska bogoslovska literatura i barokizacija srpske likovne umetnosti u XVIII stoleću", *Saopštenja* XXXII–XXXIII, 61–80.

Zweig, Philip (2004): *Icons 11th – 18th centuries*. New York: Parkstone Press.

Марина Матић

ТЕМА *БОГОРОДИЧИН ПОКРОВ* У СРПСКОМ БАРОКНОМ СЛИКАРСТВУ

У XVIII веку, заједно са све интензивнијим теолошко-културолошким и уметничким везама српских крајева са Украјином и Русијом, долази и до експанзивнијег ширења, чисто руске, теме Богородичиног покрова у српском сликарству. У српском барокном сликарству Богородичин покров најшире је присутан у московском типу, са варијацијама у оквиру њега (класични, синтетички, „боковой перевод“). Поред опште симболике заштите и покровитељства, те подсећања на Страшни суд, Богородичин покров могао је имати и веома ангажоване конотације у српском сликарству. У њима се идеја Богородичине заштите, кроз симболику или алегорију, стављала у службу пропагандних програма тадашњих друштвених ентитета. У сложеним и репресивним друштвеним околностима у којима се налазио српски живаљ у XVIII веку, без сопствене државе, раздељен под патронатом три царства и под притисцима конфесионалних хетерогености, заштита са највиших инстанци била је преко потребна за опстанак и очување идентитета и Цркве. На то указује и готово незаобилазна појава Епифанија као епископа (а не као скромног ученика Андреја Јуродивог) у представама Богородичиног покрова, који треба да укаже управо на значај Цркве у животу тадашњег српског живља у туђинском окружењу.



III

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 593-601*
УДК 271.2(497.2)-726.1-36:929
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.38

Венцислав Каравълчев
Богословски факултет, Софийски университет
e-mail: ventzislav_k@yahoo.com

ЖИТИЕТО НА СВ. СЕВАСТИАНА ХЕРАКЛИЙСКА (МАРЦИАНОПОЛСКА) КАТО СВИДЕТЕЛСТВО ЗА АПОСТОЛСКАТА ПРОПОВЕД В ЗЕМИТЕ НА БЪЛГАРИЯ

***Абстракт**: В статията се разглежда житието на св. равноапостолна мъченица Севастиана, един малко използван извор за ранното християнство на Балканите и в частност по западното крайбрежие на Черно море. Тя проповядва в района на град Марцианопол, днес Девня в България. Заради своята проповед е заловена и изтезавана в Марцианопол, а загива мъченически в Хераклея Тракийска. Описанието на нейното пътуване от Марцианопол до Хераклея Тракийска ни дава ценна информация за църковната организация през последната четвърт на I век в района на градовете Марцианопол, Одесос, Анхиало, както и във Виза, Адрианопол и Хераклея Тракийска. Житието е важен извор за проповедта на св. ап. Андрей в Одесос (Варна) и единственият, където се споменава за основателя на църковната община в Анхиало (Поморие), ап. Теофан, ученик на ап. Павел, както и името на наследника на ап. Амплий на Одесоската катедра, св. Филеас.*

***Ключови думи**: Св. вмчца Севастиана, апостол Андрей, апостол Павел, апостол Теофан, св. Филеас, Балкани, Мизия, Скития, Одесос, Марцианопол, Анхиало, Черно море, мъченичество, ранно християнство, житие.*

В българската историография въпросът за проповедта на апостолите и техните ученици в земите на днешна България е слабо разработен. Историците основно се позовават на трудовете на няколко известни изследователи от периода XVII – XX век като Michel Le Quein (+1733), Hippolyte Delehaye (+1941), Jacques Zeiller (+1962) и др., без сериозни опити написаното от тях да се обогати през призмата на новите значими открития в областта на археологията, агиологията и др. Наложилата се през миналия век теза на известния историк Francis Dvornik за легендарния характер на проповедта на св. ап. Андрей в околностите на Византион (Константинопол) и по западното крайбрежие на Черно море продължава не само да респектира, но и да инспирира една особена предпазливост относно въпроса за благовестието не само на апостол Андрей, но и на другите апостоли и техните ученици в земите на Балканите.[1] Интересът към темата се изчерпва с общото твърдение, че в първите векове до времето на император Константин Велики християнството е слабо разпространено в земите ни, съществуват отделни християнски общини в някои от големите градски центрове, но присъствието му остава изолирано.[2] Подобна предпазливост е необходима и ценна за всяко едно подобно изследване, но е редно да се взимат предвид и всички нови открития, направени на полето

1 Dvornik 1958.
2 Finney 2017, 224.

на историята и множеството дисциплини, свързани с нея - археология, нумизматика, сфрагистика и т.н. Новоразкритите раннохристиянски църкви, баптистерии, мартириуми, християнска епиграфика, сведения от малко използвани извори все по-ясно свидетелства за разгърната християнска проповед в земите на Тракия и Долна Мизия, в частта, включваща Малка Скития,[3] което пък показва значимостта на тези земи и градските центрове в тях през Античността.

До нас са достигнали голям брой различни ранни свидетелства за проповед на св. ап. Андрей в Малка Скития (Добруджа) и Тракия, които с малки изключения са твърде общи, но именно тяхната многобройност заслужава особено внимание.[4] Имаме ранни свидетелства и за проповед на св. ап. Филип в Скития,[5] както и такива за апостолски ученици, които още от средата на I век оглавяват църковните общини в района. Житието на св. мъченици Ина, Пина и Рима, което сме разгледали вече в наше изследване, е едно прекрасно ранно свидетелство за проповедта на св. ап. Андрей в Скития, а самите тези мъченици са негови ученици, успешно продължили делото му[6].

В настоящето изследване ще се спрем на едно ранно житие - на св. мъченица Севастиана, което е поредното ценно свидетелство както за проповедта на св. ап. Андрей и грижата на св. ап. Павел за населението по западния бряг на Черно море, на юг от река Дунав, но също и срещу опитите да се ревизират някои събития в църковната история, като например, че първите гонения срещу християните в Римската империя не са повдигнати от император Нерон. Житието до този момент не е било обект на отделно изследване нито в българската, нито в чуждестранната агиография и само мимоходом е споменавано в някои справочници и специализирана литература. Най-ранна версия на това житие е анонимно пространно описание на мъченичеството на светицата.[7] Житието е достигнало до нас в няколко късни редакции на първоначалната версия, която трябва да се датира от края на I в. сл. Хр. Тоест, анонимният автор на житието го съставя по време на самото мъченичество на св. Севастиана или непосредствено след това. Основание за подобно твърдение ни дават думите на самия автор, който пише като свидетел на мъченическата смърт на св. Севастиана и буквално започва житието с думите, че това се случва през „двадесет и третата година от повдигнатото срещу нас (християните) гонение“.[8] Подобно твърдение е много важно, защото допълнително потвърждава утвърдилата се вече теза, базирана на свидетелството на много раннохристиянски автори, че първото гонение срещу християните в Римската империя е повдигнато от император Нерон през 64 или 65 г. сл. Хр., веднага след големия пожар в Рим.[9] Това свидетелство е аргумент срещу опита на някои изследователи да ревизират това схващане и да придвижат с няколко десетилетия напред началото на гоненията срещу християните в Римската империя.[10] На базата на това свидетелство на анонимния автор, можем да предположим, че св. Севастиана загива мъченически през 87 или 88 г. сл. Хр. по време на управлението на император Домициан. Тази датировка получаваме, като добавим 23 години към годината на началото на гоненията срещу християните при император Нерон.

---

3 Именно по време на управлението на император Домициан (81 – 96 г.), при който мъченически загива св. Севастиана, римската провинция Мизия е разделена на западна и източна, Горна и Долна Мизия (Moesia Superior и Moesia Inferior). Това става през 85 или 86 г. (Galimberti 2016, 98).

4 Каравълчев 2019, 18 - 29; 2017, 101 -110 и литературата посочена там.

5 Fabricius 1719, 738.

6 Каравълчев 2017a; Menologium Graecorum, 269 – 272.

7 Acta Sanctorum 1715, 60 – 70.

8 Acta Sanctorum 1715, 60.

9 Gray-Fow 1998, 595 – 616; Barnes 1968, 32 – 50.

10 Shaw 2015, 73 – 100.

Тази дата, към която житието ни насочва и която не е била изследвана досега, дава допълнителни щрихи към портрета на светицата. Ако приемем 67 г. за датата на мъченическата смърт на св. ап. Павел, година, която е до голяма степен консенсусна за повечето изследователи,[11] то смъртта на неговата кръщелница и ученичка св. Севастиана е 20 години по-късно. Ако приемем, че тя се обръща към Христа на 20 – 30 годишна възраст, то колкото и условно да е това, можем да предположим, че св. Севастиана загива мъченически на около 50 годишна възраст. Прави впечатление и друга конкретика в житието на светицата, която допълнително указва на факта, че анонимният автор е действително свидетел на случващото се. Той изброява поименно жреците при храма на Артемида – Сосипатър, Филет и Деметрис, които изискват от местния управител (ἄρχων) Сергий Иуст да изпълни заповедта (πρόσταγμα) на императора срещу християните.[12] В житието авторът изрично посочва, че императорът, който е издал поредната заповед срещу християните, е Домициан (Δομετιανὸς).[13] Прави впечатление и уточнението на ролята, която св. Севастиана е имала в ранната Църква - диакониса (διακόνισσα) и славна игуменка (ηγουμένη ἔνδοξος), възможно е второто определение да е също плод на по-късна интерполация в текста на ранното житие, защото в противен случай би повдигнало редица интересни въпроси.[14]

Както вече споменахме, до нас не е достигнал първоначалният вариант на житието, а това, с което разполагаме, са няколко негови по-късни редакции, най-стара от които в манускрипт от VIII в.[15] Тази редакция според Delehaye съдържа заемки от по-късни жития като това на св. Текла, св. Мокий и др. Сериозен проблем за Delehaye е наличието на някои фантастични елементи в житието, като например, че от тялото на мъченицата потича мляко вместо кръв след отсичането на главата ѝ, което го кара да приеме, че то има по-скоро легендарен характер. Изследователят поставя на съмнение и самото съществуване на св. Севастиана.[16] Според нас, съмненията на Delehaye в този случай са преувеличени, а доводите му оборими. Като пример ще посочим аргумента за млякото и кръвта, който считаме за несъстоятелен. Едно интересно изследване на Е. Ковачева показва, че подобно чудо присъства в житията на над 40 мъченици на Църквата. Тридесет и седем от тях са на раннохристиянски мъченици от I – IV в. и три на мъченици от V – VII в.[17] Тоест, ако следваме аргумента на Delehaye в случая, трябва да подложим на съмнение и достоверността на житията, както и личностите на тези 40 светци, в това число са св. вмчк. Пантелеймон, св. вмчца Екатерина, преп. мчк. Емилиан, св. мчца. Татяна и др. Аргументи като този, че по времето на св. Севастиана Марцианопол все още се е казвал Партенополис – Партенопол, защото името Марцианопол го дава имп. Траян през 102 – 103 г., като посвещава града на сестра си Марциана или Марциа, също не може да приемем за съществен.[18] Името Партенополис показва, че и по времето на траките населеното място е имало градски статут и размерите му са били значителни. Това, което прави имп. Траян (98 – 117 г.), е няколко години след смъртта на имп. Домициан (96 г.) да даде градски статут на населеното място според римската традиция и съответно да го преименува в Улпия Марциана – Марцианопол. Този акт, разбира се, дава допълнителен

11 McDowell 2016, 113.
12 Acta Sanctorum 1715, 60.
13 Acta Sanctorum 1715, 61.
14 Delehaye 1912, 253.
15 Noret 1997, 115; Bibliothèque royale de Belgique, Ms. IV 459; Delehaye 1913, 224.
16 Delehaye 1912, 252 – 254.
17 Kovacheva 2018, 79 – 90.
18 Pressler 2013, 11.

тласък на развитието на града, с всички произтичащи от това положителни последици съгласно римската урбанистична традиция. По времето на новата административна реформа, предприета след 286 г. от имп. Диокленциан, Марцианопол става главен град на провинция Втора Мизия.[19]

Вече споменахме, че житието е достигнало до нас не в изначалния си вид, както е било написано от анонимния свидетел на смъртта на мъченицата, а в по-късна редакция от VIII в., за което свидетелстват и интерполациите в текста, за които говори Delehaye.[20] Съвсем естествено е за преписвача да промени вече изчезналото и непопулярно тракийско име на града Партенополис, с това, което е било актуално и много по-известено – Марцианопол. Подобна замяна е често срещана в изворите и примерите за това от територията на днешна България са много. Съвременната столица на България – София, е известна от древността с над пет имена, днешна Стара Загора е променяла името си в историята поне осем пъти.[21] С тази сравнително късна първа редакция, в която житието е достигнало до нас, могат да се обяснят и други недоумения, които предизвиква текстът. Така например в някои от късните редакции на житието (в някои синаксари) името на управителя на Марцианопол Сергий Иуст (Иустус) се появява като Георги,[22] градът, в който светицата е погребана, от Рисис става Редесто и др.[23]

Има обаче едно много интересно ядро, което считаме, че е част от първоначалния текст и което ни дава изключително ценни просопографски и топографски сведения, на които бихме искали да се спрем по-подробно. Според анонимното пространно житие (BHG 1619) на св. Севастиана,[24] тя вероятно е родена в град Севастия, във Фригия, за което свидетелства и името на светицата. Един пасаж в житието предполага голяма близост или дори родственост (η αδελφή Θέκλης) със св. Текла.[25] Подобно на св. Текла, св. Севастиана е обърната към Христа от св. ап. Павел, който я кръщава и със сигурност изначално го следва и помага в делата на проповедта му. След известно време тя тръгва, много вероятно по указание от самия св. ап. Павел, за да проповядва благовестието и се установява в град Марцианопол в Тракия (дн. Девня, България). Там по време на управлението на имп. Домициан (81 – 96), след донос от местната езическа жреческа колегия, по заповед на местния управител Сергий Иуст е арестувана и хвърлена окована в тъмницата заради християнската ѝ проповед. Същевременно е подложена на жестоки изтезания, които тя с голяма вяра и упование в Христа изтърпява. Това се вижда от диалозите ѝ с управителя Сергий. Нейната твърдост и упование в Христа са придружени от множество чудеса, с които Господ я подкрепя и които принуждават самия мъчител да съжали, че се е решил да измъчва светицата. В тъмницата ѝ се явява сам нейният учител, св. ап. Павел и я укрепва духовно с думите: „яж и пий, и не се страхувай, защото ти трябва окована да отидеш в твоя град; и излезе, като ѝ рече: мир на тебе!“.[26] Думите „в твоя град“ допускат и възможността роднят град на св. Севастиана да е Хераклея Тракийска, а не Севастия, което би означавало също, че връзката ѝ със света Текла е само духовна, през техния общ учител св. ап. Павел. Невъзможността на езическия управител Сергий да сломи вярата ѝ, както и уплахата от християнския Бог, Който по чудесен начин чрез св.

19 Zahariade 1988, 32; Атанасов 2008, 297.
20 Delehaye 1912, 252 – 254.
21 Данчева - Василева 2015, 429 – 452; Каравълчев 2017b, 89.
22 Атанасов 2011, 24.
23 Delehaye 1912, 253; Halkin 1989, 13.
24 Halkin 1957, 236; Acta Sanctorum 1715, 60 – 70.
25 Acta Sanctorum 1715, 66.
26 Acta Sanctorum 1715, 62

Севастиана показва силата Си, го карат да търси начин по пилатовски да се избави от нея и затова я изпраща да бъде съдена в Хераклея Тракийска. По пътя светицата продължава да проповядва Христос, като преминава през градовете на Одесос (дн. Варна), Анхиало (дн. Поморие), Аркадиопол (дн. Люлебургаз), Адрианопол и др. В Хераклея св. Севастиана се явява пред управителя Помпиан, който отново я подлага на безброй мъчения. Светицата е хвърлена в клетката на лъв и лъвица, за да бъде изядена от тях, но животните кротко легнали в краката на мъченицата. Тогава Помпиан заповядва да обезглавят св. Севастиана. От раната на светицата вместо кръв потича мляко.

Тялото на мъченицата заедно с отсечената ѝ глава са зашити в чувал, към който е привързана оловна тежест и е предаден на някакви моряци, за да го хвърлят в морето. Местните християни са много натъжени, защото не могат да се погрижат за тленните останки на светицата. Тогава се разнася гласът на светицата, която обявява на своите единоверци, че трябва да почива на място, наречено Рисис. Когато моряците хвърлят чувала с тялото зад борда, идват три ангела, които го взимат и отнасят на посочено от нея място. Една жена, съпруга на римски сенатор отива в Рисис, където устройва тържествено погребение на мъченицата.

В анонимното житие, съдържанието на което накратко предадохме по-горе, има два много интересни и важни момента, на които искаме да се спрем накратко. Първата спирка след Марцианопол на св. Севастиана по пътя за Хераклея е град Одесос (дн. Варна), който в житието е изписан като Ο'δυσσυ. Не може да има съмнение, че това е днешна Варна, защото в житието изрично пише, че тя тръгва от Марцианопол по пътя към Черно море (οδόν προς Πόντον).[27] Там тя е посрещната и поздравена от Филеас, който е епископ на местната църква. Следващият упоменат град от пътя на светицата към Хераклея е Анхиало (днешно Поморие). Там пък тя е посрещната от местната църква начело със св. Теофан, друг ученик на св. ап. Павел, с който тя, както е видно от текста, се познава.[28] Описанието на пътя Марцианопол – Хераклея съвпада напълно с това, което имаме в Певтингеровата карта и което е потвърдено от направените археологически разкопки, сондажи, наблюдения и проучвания на римската пътна мрежа в земите на днешна България.[29] Нещо повече, описанието на пътя, придружено с градовете, където християните посрещат светицата, имената на двамата свети мъже Филеас и Теофан, както и сцената с явяването на ангел Господен при Аркадиопол, който окуражава св. Севастиана с думите: „Бъди силна и мъжествена…", ни дават основание да считаме, че анонимният автор на житието е човек, който лично участва в това пътуване.[30] Можем да допуснем, че светицата е била придружена в своя последен път от някои християни в Марцианопол. На нас обаче ни се струва по-вероятно този анонимен автор да е някой от войниците, които охраняват св. Севастина и който благодарение на нейния подвиг се обръща тайно към Христа. Това обяснява и неговата анонимност, все пак трябва да си даваме добре сметка, че не всеки е готов да стане мъченик за Христа и много християни предпочитат да пазят в тайна своята вяра, за да избегнат преследването от страна на властите.[31] От изключителна важност са имената на епископ Филеас и св. Теофан, ученикът на св. ап. Павел. Те не се срещат в друг извор, който да е достигнал до нас, но ясно свидетелстват за апостолската проповед по нашите земи. Епископ Филеас вероятно е вторият или третият епископ на град Варна след ръкоположения лично от св. ап. Андрей

27 Acta Sanctorum 1715, 66.
28 Ibid.
29 Miller 1916, 514 – 516; Маджаров 2009, 215 – 222.
30 Acta Sanctorum 1715, 66.
31 Burns 2002, 19 – 32.

и поставен за пръв епископ на църквата там св. апостол Амплий [32] или както Епифаний в пространното житието на св. ап. Андрей посочва – св. ап. Апий.[33] Цитираните по-горе извори са само част от всички древни и по-късни свидетелства за проповедта на св. ап. Андрей в Скития и Тракия, преди отпътуването му за Ахая, където загива мъченически. Нещо повече, Епифаний изрично посочва Одесос като крайна точка на пътуването на св. ап. Андрей в Скития, където той проповядва известно време и на новоповярвалите в Христа поставя за епископ св. Амплий.[34] От там той се връща назад и през Тракия отива в Ахая. Да, авторът на житието не дава подробности за личността на св. Филеас, само казва, че е епископ на Одесос (Варна). Тоест, той потвърждава косвено създаването на епископска катедра в града някъде през 60-те години на I век от св. ап. Андрей.

Прави впечатление, че пътят на св. Севастиана от Одесос до Анхиало минава и през други големи раннохристиянски центрове като Темплум Йовис – Теополис (днес между Бяла и Обзор), Месемврия и др., но те не са упоменати изрично, което говори вероятно за липсата на организирана църква в тях. Характерното за текста е, че в него поименно са упоменати само градовете, в които местните християни излизат и сърдечно приветстват светицата.[35] След Варна св. Севастиана е приветствана от своя събрат св. Теофан, който подобно на нея е ученик на св. ап. Павел. Той заедно с местната църква излиза в покрайнините на Анхиало, за да я окуражат в подвига на мъченичеството за Христа. За св. Теофан не е посочено изрично, че е епископ, но може би това е пропуснато заради уточнението, че и той е ученик на св. Павел. Каквато и да е причината, св. Теофан със сигурност е начатък на църквата в Анхиало, който дава обилни плодове. Такъв плод е св. Сотас, епископ Анхиалски, който в началото на II ще свика в града един от първите събори в историята на Църквата, насочен срещу еретика Монтан и неговите пророчици.[36]

В заключение можем да кажем, че житието на св. вмчца. Севастиана е безценен извор за историята на ранното християнство по българските земи, който трябва да бъде изваден от забвение. Няма никакви основания неговата достоверност да бъде подлагана на съмнение. Неговите ценни сведения за пореден път потвърждават проповедта на св. ап. Андрей в град Варна, както и грижата на св. апостол Павел за християнското благовестие в този регион на Римската империя.

Извори

Acta Sanctorum (1715). Acta Sanctorum. Iunii. Tomus 6, pars 1. Antverpiae, 57 – 70.

Bibliothèque royale de Belgique. Ms. IV 459. Belgique, Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, Ms. IV 459, 013, 023, 025-26, 028-30, 032, 035-36, 045-5 https://portail.biblissima.fr/en/ark:/43093/pardata10033pinakespinakes73355 Достъп 20.06.2022.

Delehaye, H. (1913). Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae, Belgii, Angliae (ed. C. van de Vorst; H. Delehaye). Bruxellis: apud Socios Bollandianos.

Dorothei episcopi Tyri, De Septuaginta Domini Discipulis, Migne, PG XCII. Col. 1061 – 1062.

32 Origen, 1280 – 1281; Hippoliti, 955 – 956; Dorothei episcopi, 1061 – 1062.
33 Dressel 1846, 56.
34 Каравълчев 2017, 101 – 110.
35 Acta Sanctorum 1715, 66.
36 Каравълчев 2009, 283 – 293.

Dressel, A. (1843). Epiphanii monachi et presbyteri, (edita et inedita cura Alberti Dressel). Parisi – Lipsiae.

Fabricius, J, (1719). Codex Apocryphus Novi Testamenti, (ed. J. Fabricius), vol. II. Hamburg.

Halkin, F. (1957). Biblioteca Hagiographica Graeca. T. 2. Bruxelles.

Hippoliti, De LXX apostolis. PG X, Col. 955 – 956.

Menologium Graecorum (Basilii Porphyrogeniti Imperatoris) – PG 117, 269 – 272.

Noret, J. (1997). Le palimpseste grec Bruxelles, Bibl. Roy., IV. 459. – In: Analecta Bollandiana. Vol. 95, Issue 1 – 2. Bruxelles: Societe des Bollandistes.

Origen, PG XIV, X – 22, Col. 1280 – 1281.

Литература

Атанасов, Г. (2008). Бележки и допълнения към църковната организация. в Скития и Втора Мизия през IV-VI в. – *Acta musei varnaensis*, VIII, 1. Варна.

Атанасов, Г. (2011). 345 раннохристиянски светци-мъченици от българските земи I - IV в. София.

Данчева - Василева, А. (2015). Имената на София през вековете. – *Bulgaria Mediaevalis*, 6, 429 – 452

Каравълчев, В. (2009). Блажени Сотас Анхиалски и ереста на монтанистите. – *Crkvene studije*, vol. 6, 283 – 293

Каравълчев, В. (2017). Свети апостол Андрей Първозвани и проповедта му в земите на България. – *Християнство и култура*, 121, 101 – 110.

Каравълчев, В. (2017a). Светите мъченици Ина, Пина и Рима - скитските ученици на апостол Андрей и просветители на земите ни. – *Християнство и култура*, 126, 66 – 73.

Каравълчев, В. (2017b). Старозагорските (верийски) мъченици за Христа: 40-те девици, дякон Амон и Келсина. – *Християнство и култура*, 124, 88 – 97.

Каравълчев, В. (2019). Свети апостол Андрей Първозвани и апостолското начало на Църквата във Варна. – В: Варненска и Великопреславска епархия. История, интервю, статии, доклади, патриаршески послания. Варна, 18 – 29.

Маджаров, М. (2009). Римски пътища в България: принос в развитието на римската пътна система в провинциите Мизия и Тракия. Велико Търново.

Barnes, T. (1968). Legislation against the Christians. – *Journal of Roman Studies*, 58 (1 – 2), 32 – 50.

Burns, J. (2002). Cyprian the Bishop. London: Routledge.

Delehaye, H. (1912). Saints de Thrace et de Mesie. – In: Analecta Bollandiana, vol. 31, Bruxelles – Paris, 161 – 301.

Dvornik, F. (1958). The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew. Cambridge.

Finney, P. (2017). The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology (ed. P. Finney). Vol. 1 A – J. Michigan.

Galimberti, A. (2016). The Emperor Domitian. – In: A companion to the Flavian age of imperial Rome (ed. A. Ziss). Chichester: Wiley-Blackwell, 92 – 108.

Gray-Fow, M. (1998). Why the Christians? Nero and the Great Fire. – *Latomus*, 57 (3), 595 – 616.

Halkin, F. (1989). Hagiographica inedita decem. (CCSG 21). Turnhout; Leuven, 13 – 24.

Kovacheva, E (2018). Early Christian Martyrs According to the Passional From Which "Milk Is Flowing Instead of Blood" – In: Съвременната святост: история, образи, символи, практики. Сборник с доклади от първа международна конференция (ред. А. Делипапазов). Том 1, Пловдив: Пловдивски университет "Паисий Хилендарски", 79 – 90.

McDowell, S. (2016). The fate of the apostles: examining the martyrdom accounts of the closest followers of Jesus. Surrey: Ashgate publishing limited.

Miller, K. (1916). Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt. Stutgard.

Pressler, S. (2013). Die Konstantinische Wende im Bereich des heutigen Bulgarien im Spiegel der Denkmäler. Wien. Angestrebter akademischer Grad Magistra der Philosophie (Mag.phil.). Непубликуван магистърски труд.

Shaw, B. (2015). The Myth of the Neronian Persecution. – *Journal of Roman Studies*, 105, 73 – 100.

Zahariade, M. (1988). Moesia Secunda, Scythia şi Notitia Dignitatum, Bucareşti.

Ventzislav Karavaltchev

THE LIFE OF ST. SEBASTIANA OF HERACLEA (OF MARCIANOPOLIS) AS A TESTIMONY OF THE APOSTOLIC PREACHING IN THE LANDS OF BULGARIA

The present article examines in detail a little known and unused source for early Christianity in the Balkans and in particular along the western coast of the Black Sea. This is the Vita of St. Equal of the Apostles great martyr Sebastiana, a disciple of St. ap. Paul. She preached the Lord Jesus Christ in the region of the city of Marcianopolis, today Devnya in Bulgaria. Because of her preaching, she was captured and tortured repeatedly in Marcianopolis by the governor of the city, after which she was sent to Heraclea of Thrace, where she was again subjected to torture and died a martyr's death. The description of her journey from Marcianopolis to Heraclea of Thrace gives us extremely valuable information about the Church organization and Christian communities in the last quarter of the 1st century on the western coast of the Black Sea, and in particular in the cities of Marcianopolis, Odessos, Anchialo, as well as in Viza. Adrianopolis and Heraclea of Thrace. The Vita is an important source, which is another testimony to the sermons of St. ap. Andrew in Odessos (Varna). This is also the only source that mentions the founder of the Church community in Anchialo (Pomorie) St. ap. Theophanes, disciple of St. ap. Paul, as well as the name of the successor of St. ap. Amplius on the bishop's cathedra in Odessos, St. Phileas.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 603-616*
УДК 271.2-532.2-282
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.39

Татјана Суботин-Голубовић
Филозофски факултет, Београд
e-mail: tsubotin@f.bg.ac.rs

МИНЕЈ (РУКОПИС БР. 391) ИЗ СТАРЕ ЗБИРКЕ НАРОДНЕ БИБЛИОТЕКЕ У БЕОГРАДУ, ДАНАС У ДЕБРЕЦИНУ

Апстракт: *Рукопис који се данас чува у библиотеци Реформаторског колегијума у Дебрецину у Мађарској пре Првог светског рата је припадао збирци Народне библиотеке у Београду, имао је сигнатуру 391, а кратко га је описао Љубомир Стојановић (1903). Рукопис је нестао приликом евакуације највреднијег дела рукописног фонда 1915. године. Не зна се како је доспео у посед поменуте установе. Овај рукопис је празнични минеј који садржи свега двадесет служби, углавном Христо-богородичним празницима и неколицини најпоштованијих светаца православне цркве. У минеј су уметнуте и четири службе из Цветног триода. У раду је анализиран састав појединих служби из минејског дела рукописа, утврђен је њихов састав и литургијске одлике. На основу анализе структурних одлика појединачних служби, као и палеографских одлика рукописа у целини, мислимо да има доста основа да се писање овог минеја смести у другу четвртину XIV столећа.*

Кључне речи: *Празнични минеј, Цветни триод, Евергетидски типик, служба, Народна библиотека, Београд, Дебрецин.*

У Одељењу за археографију Народне библиотеке Србије у Београду налази се микрофилм који садржи снимке једног српског рукописа који се чува у библиотеци Реформаторског колегијума у Дебрецину. О рукопису се мало зна, а једини опширнији рад о њему објављен је далеке 1961. године.[1] Зое Хауптова, ауторка рада, имала је прилике да уживо прегледа рукопис, а затим је набавила и микрофилм на основу кога је дала опис његовог садржаја и језика. Ауторка рада се посебно осврнула на палеографске одлике писма у покушају да га датира, те је време његовог писања сместила у крај XIII или почетак XIV века. У време када је Хауптова писала свој рад, у српској средини још увек нису била обављана систематска проучавања средњовековних рукописа. Данас имамо на располагању бројне приручнике, палеографске албуме, као и читав низ дигитализованих рукописа доступних на интернету, што нам даје могућност да поузданије датирамо овај рукопис. На основу палеографске анализе рукописа коју смо обавили, склони смо да га датирамо нешто шире у другу четвртину XIV века, чему у прилог иде и структура његових служби, о чему ће у даљем излагању бити више речи. Исто тако, морамо се овом приликом осврнути и на мишљење Хауптове да је рукопис исписао већи број писара, чак осам њих, при чему је пажњу посветила облицима појединих слова која се данас не сматрају палеографски карактеристичним те нису ни

1 Hauptova 1961, 85-94.
Рукопис је касније још једном кратко описан: Стефановић - Стефановић-Бановић 2012, 51.

погодна за овакву врсту анализе.[2] Са овим мишљењем се не можемо сложити, јер би то подразумевало да је рукопис писан у манастиру у коме је у исто време радило чак осам писара. То је свакако могуће, али то би онда подразумевало да је књига настала у скрипторију неког од већих манастира за које поуздано знамо да су били активни у то време. Уколико би се претпоставило да је рукопис настао у неком великом скрипторију, могло би се поставити и питање његове намене. Наиме, као што ће се видети из анализе садржаја овог празничног минеја која следи у даљем излагању, овај рукопис није могао бити намењен парохијскиј цркви, пошто се уз његове службе налазе бројна литургијска упутства преузета из Евергетидског типика. Познато је да правила овог типика подразумевају да се богослужење обавља у већој монашкој заједници. Познато је да правила овог типика подразумевају да се богослужење обавља у већој монашкој заједници. А опет, минеј овако сведеног састава, па још и са додатком дела Цветног триода, свакако није био намењен заједници са више чланова у којој се одвијало свакодневно богослужење. С друге стране, збуњује и чињеница да су многе од ових служби скраћене у односу на онај обим који прописује поменути типик. Рукопис су можда писала двојица писара, али уздржавамо се од доношења закључака без увида у оригинал. На црно-белом микрофилму не види се боја мастила (црна, различите нијансе браон боје), што би донекле могло да буде од помоћи у палеографској анализи. Од листа 182б неколико је листова исписано наизглед другачијим словима, да би се изненада у средини листа 187 опет појавио текст исписан руком првог писара. Пажљив преглед оба типа писма показује да су слова заправо иста, само су пера којима је писано очито била зарезана на различите начине, те су и слова исписана тањим потезима, и нешто су издуженија у односу на слова у већем делу рукописа.[3] Колебања у обликовању истих слова постоје скоро на сваком листу, те се тако неуједначено пише петљица код слова А (негде је овална издужена, а негде - подсећа на издужени троугао). Ове разлике могу бити и последица количине мастила које је изашло из пера приликом писања. Угао под којим је перо зарезано такође може у знатној мери утицати на овакве промене. Чињеница је да је једно од најважнијих слова за палеографску анализу Ж - у целом рукопису исписано на исти начин, као петопотезно слово код кога је горњи део мали, редукован и асиметричан (горњи леви крак чак ни не належе на доњи, већ је као мали барјак закачен за сам врх стабла), док су доњи краци дугачки, такође асиметрични. Слова су ситна и уредна те подсећају на писмо рукописа Милутинове епохе.

Дебрецински минеј припада рукописима евергетидске традиције те смо се у раду трудили да за сваку службу пронађемо и неки други препис који припада истом типику, да бисмо са сигурношћу потврдили припадност овог рукописа одређеном типу богослужења.[4] То није увек било могуће зато што нисмо успели, бар за сада, да пронађемо такве минеје за сваки месец у години.[5]

Зое Хауптова је у своме чланку саопштила да је рукопис сачуван у целини, осим недостајућег почетка; ми смо, међутим, приликом рада утврдили да недостаје један број листова, те да су поједине службе овог рукописа непотпуне. Листови су очигледно били

2 Hauptova 1961, 86.

3 Овај одсек текста нас је подстакао да рукопис датирамо у другу четвртину XIV века, ближе средини, зато што начин обликовања слова подсећа на једну групу рукописа преписаних у Хиландару у време краља Душана.

4 Суботин-Голубовић 1998, 153-177.

5 Највећи број сачуваних минеја евергетидских литургијских одлика припада зимској половини године (септембар - фебруар): Суботин-Голубовић 2013, 351-358.

обрезивани приликом каснијих преповезивања, што се лепо може видети на доњој маргини листа 2 где се тек делимично виде врхови појединих слова. На микрофилму се не види нумерација свешчица. Хауптова је констатовала да је у питању празнични минеј и без икаквог колебања га је, на основу језичке и ортографске анализе, одредила као српски рукопис. Приликом кодиколошког и археографске анализе утврдила је да је формат књиге - осмина, те да се састоји од 211 перегаментних листова. Природно, поставило се питање када је и како његов садашњи власник дошао у посед овога рукописа. Опис који је дала Зое Хауптова у своме чланку, указао је сарадницима Одељења за археографију Народне библиотеке у Београду да би то могао бити један од рукописа који су нестали за време евакуације највреднијег дела фонда приликом повлачења из Београда 1915. године, у јеку Првог светског рата. Овим питањем посебно се бавила Љубица Штављанин Ђорђевић, која је овај минеј повезала са рукописом чији је кратки опис, под бројем 136, дао Љубомир Стојановић у четвртом тому Каталога Народне библиотеке у Београду, где дословно стоји «минеј празнични, на пергаменту, 8^{0}, 211 листа, српске реценсије, XIV века». На истом месту Стојановић је, као илустрацију садржаја рукописа објавио одломак текста на листу 3а - паримију ѿ исхода чтение (II Мојсије XV, 22-26). Наведен је, такође, и податак да је рукопис пронађен у Пиротској цркви.[6] Поређење одломка текста који је објавио Стојановић са текстом који се налази на листу 3а дебрецинског минеја недвосмислено потврђује да то управо и јесте рукопис бр. 391 (описан под бројем 136) из старе збирке Народне библиотеке у Београду.

Дебрецински рукопис је празнични минеј веома сведеног састава, он има свега двадесет сачуваних служби годишњег календарског циклуса. Између 23. априла и 24. јуна уметнуте су службе у суботу Цветне недеље (л.118б-129б), у Недељу Пасхе (л.129б-135б), у среду на навечерје празника Вазнесења Господњег (л.135б-146б) и у суботу пред Духове (л.146б-156б). Овакав избор триодских служби показује да су одабране оне које искључиво припадају цветном триоду. Овај триодски циклус текстова биће обрађен у посебном раду. Један, нешто старији празнични минеј, рукопис бр. 361 из збирке Архива САНУ, преписан средином XIII века такође има неколико додатих служби преузетих из триода.[7]

Сам почетак рукописа недостаје, сачувани текст почиње при завршетку службе на Рођење Богородице (8. септембра).[8] Према садржају других празничних минеја који започињу месецом септембром, са сигурношћу можемо тврдити да је рукопис започињао службом Новому лету то јест Индикту (1. септембар), а да је за њима следила служба 8. септембра. На другом листу почиње служба 14. септембра - Подизању часног Крста (л.2-13б). Служба се састоји од вечерње, агрипније (у чији је састав ушао канон четвртога гласа inc. Прославлю те г(оспод)и б(ож)е мои ꙗко дрѣво), и јутрења на коме централни део заузима канон осмога гласа (Ѡбразъ дрѣвле моисеи). На вечерњи се читају три паримије: из Књиге изласка, из Прича и из Књиге пророка Исаије. Ова служба идентична је оним њеним преписима који се налазе у рукописима Ундољски 75 и НБС 5.[9] Присуство агрипније

6 Стојановић 1903, 46.

7 Суботин-Голубовић 2020, 123-131. У овом рукопису су службе триодског циклуса додате као засебна целина после минејског дела; и у овом случају су додате службе само из Цветног триода, и то искључиво оне за недељне дане у оквиру седмичног богослужења. Једини изузетак је служба на Преполовљење празника Педесетнице у среду четврте недеље после Ускрса.

8 На првом сачуваном листу рукописа налази се крај девете песме канона, светилан и стихире на Х*вале Господа* (првога гласа).

9 Суботин-Голубовић 2022, 13-38. Рукопис Ундољски 75 преписан је у другој деценији XIV века (Иванова 2008, 74-75), а рукопис бр. 5 народне библиотеке је из друге четвртине XIV века (Штављанин-Ђорђевић и др. 1986, 7-10).

са посебним каноном који се на њој поје, показује да је ова служба блиска евергетидској пракси, као што је то већ утврђено за два поменута рукописа који садрже службу идентичне структуре и састава. У овој служби постоји лакуна, између л. 10 и 11 недостаје најмање један лист; у том делу налазило се пролошко житије и почетак седме песме канона. Текст се после прекида наставља у ирмосу седме песме (...цѡу хладнолоу д(оу)хоу сь ѡгнеиь (...)).

Служба арханђелу Михаилу (8. новембар) започиње на л. 14, а завршава се на л. 22б.

Дебрецински минеј	Ундољски 75
вечерња	
на *Господи вазвах,* стихире првога гласа 1. Ѧнг(є)льски ты вь ѥирѣ праздноующе (...) 2. Н(є)б(є)снниць прьвы сии (...) 3. Беспльтниць начело . и слоужитель (...) друге стихире, четвртога гласа 1. Трьсвѣтлаго б(о)ж(ь)ства прѣдстатель (...) 2. И ѡбразь твои ѡгньнь и доброта (...) 3. Твореи анг(є)ли свои д(оу)хи (...) 4. Сь рад(о)уите се наць . всаа агг(є)льска (...)[10]	на *Господи вазвах,* стихире четвртога гласа 1. Трьсл҃ньч҃наго б(о)ж(ь)ства (...) 2. И ѡбразь твои ѡгнь (...) 3. Твореи агг(є)ли своие д(оу)хы (...) стихире првога гласа 1. Ѧг(гє)льскыи ти вь ѥирѣ праздноующе (...) 2. Н(є)б(є)снниць прьвыи тыи . дрьзновениець (...) три паримије (из Књиге Исуса Навина, из Књиге судија, из Књиге пророка Данила)
	на панах[и]де же . на агрипнии . кан(онь) пока(и)нь гл(а)соу . вь ѡх . на ѯ.
јутрење	
на *Бог Господ* тропар, богородичан, седален анђелима четвртога гласа, читање из јеванђеља по Матеју, 50. псалам и канон осмога гласа (Ѡмысльныие беспльтних чины) после шесте песме канона налази се пролог старије редакције	све исто као у дебрецинском рукопису

Могуће је да између листова 15 и 16 недостаје неколико листова, пошто у Унд. 75 после стихира следе три паримије којих овде нема.[11] Од листа 16 сачувана је само доња половина. За каноном у оба рукописа следе стихире исте другога гласа на *Хвалите Господа* (Ныня трепетно прѣстолоу; Вѣр҃ниие твоя пашеть), и *слава* шестога гласа (Ѧнг(є)ли твои х(рист)є).

Служба светом Николи (л.22б-32) има једноставну структуру; на вечерњи на *Господи вазвах* има четири стихире другога гласа (Вь ѥирѣхь поживь телесно; Ѡниродь поѥлаза се б(о)ж(ь)ствьниць; Победа истынониленита; Ѧви се костаньтиноу ц(є)с(а)роу), затим следи на стих вь ѡх с(вє)тоѥлоу глас(ь) ѯ. Наслединче б(о)жии (...), Всь просвьтѣ бо се сѣдинаѥи (...), и слава шестога гласа

10 Ова стихира, као и неколико редова текста који јој претходе дописани су на горњој половини листа, означеног бројем 15, много познијим рукописом, вероватно XVIII века. Доња половина листа је празна, а на следећој страни се текст наставља од речи и с(вє)ти д(оу)хъ єдина слава и ц(а)р(ь)ство (...).

11 Паримије су из Књиге Исуса Навина (бысть вьшьствие іс(оу)с(о)во вь ерихонь), из Књиге судија (быс(ть) вь ѡни д(ь)ни ѡпльчит҃ се) и из Књиге пророка Данила (вь третие лѣто вл[а]д[ы]ч(ь)ствоуюшоу ц(а)роу).

(Чл(о)вѣче б(о)жи и вѣрни рабе). На јутрењу, после прве катизме из октоиха, следи друга на којој је поје седален светоме петога гласа (Ѡче вьшьдь на висотоу добродѣтели), затим Прѣмоудраго с(ве)ти(те)лꙗ да похвалимь. На јутрењу се поје канон првога гласа (inc. Стльпомь ѡгн҃номь). По шестој песми канона налази се пролог старије редакције, исти као и у рукопису Унд. 75. Ваља напоменути да, за разлику од овог нашег рукописа који има само један канон на јутрењу, Унд. 75 има један канон Николи на панахиди (другога гласа: вѣн҃ценосьць оу прѣстола), и два укрштена канона на јутрењу (другога гласа, Теофанов: Подаѥ бл(а)же ѡбыло щедроть; првога гласа: Пастира х(ри)с(то)вь ѡвьць). То значи да је служба дебрецинског рукописа у значајној мери скраћена у односу на препис у Унд. 75. Недеља светих отаца пред рођењем Христовим (л.32-42б) један је од неколицине покретних празника који су ушли у састав минеја. Служба је посвећена Христовим прецима «по плоти», од Адама до Јосифа Заручника, онако како су набројани у првој глави Јеванђеља по Матеју. Ова служба се поје у недељу која „падне“ између 18. и 24. децембра. На вечерњи се поју три стихире на *Господи вазвах* петога гласа: Вьздвигни глас(ь) свои; Греди на ѡгн҃неи колесници; Ꙗвы се ѿ вѣка на землы. За стихирама следи *слава и нињa* такође петога гласа Не скрьбы иѡсифе . сматраѥмоѥ оутробы оузриши. Вечерња се наставља двема стихирама светим оцима (другога гласа): Ѹгасише силоу ѡгн҃ноу отро (...), Рад[о]уите се пр(о)роци (...). Вечерња се завршава стихиром на *слава и нињa* седмога гласа (Гредите вси вѣрно . трьжьствоуимь), за којом следе два тропара на отпуст - васкрсни и оцима.[12] Централно место на јутрењу заузима канон шестога гласа (inc. Соудищтоу пилатовоу . пр[ѣ]дьстоиши).[13] Служба се завршава стихирама на *Хвалите Господа,* од којих су прве три четвртога гласа (Д(ь)н(ь)сь патриарьшькь лыкь; Прѣмоудростию вседоблею; Вьсиꙗ вь мирѣ д(ь)н(ь)сь прѣдивнихь ѡт(ь)ць), док се четврта поје у првоме гласу (Лоуче свьтеще се). На крају службе се налази испис из типика.

Рођење Христово (л.42б-58б) се прославља 25. децембра, а служба овог рукописа је знатно већег обима у односу на друге које су ушле у његов састав. У томе свакако улогу има ранг празника коме је служба посвећена. Ипак, ова служба је, у поређењу са оном њеном варијантом која се налази у у рукопису Унд. 75, скраћена у значајној мери, што се може видети из приложеног упоредног прегледа:

Дебрецин	Ундољски 75
вечерња	
на *Господи вазвах* четири самогласне стихире другога гласа: 1. Придѣте вьзрадоуѥмь се г(оспо)д(е)ви н(ы)нꙗшьноую таиноу (...) 2. Г(оспод)оу іс(оу)соу рожьдшоу се ѿ с(ве)тыѥ д(ѣ)в(и)це (...) 3. Ц(а)р(ь)ствиѥ твое х(ри)с(т)е б(о)же (...) 4. Что ти принесемь х(ри)с(т)е ꙗко ꙗви се (...) слава и нињa (глас) тьждь . Авгоустоу ѥдиновластвоующоу на земли (...)	самогласне стихире другога гласа, исте као у дебрецинском рукопису
прокимен дану	слава и нињa, истога гласа
паримије	(исто)

12 Наведени су само инципити ових завршних тропара без целовитог текста.

13 По трећој песми канона нема седалног, а по шестој песми се налазе кондак шестога гласа (Роукописаннаго ѡбраза не почьтьше) и икос (Оускори щедри . и потьщи се). После шесте песме додат је пролог старије редакције.

1. из Књиге постања (Исконы сьтвори б(ог)ь н(е)бо и ꙁемлю...) 2. из Бројева (Быс(ть) д(оу)хь б(о)жии наа валамѣ ...) 3. из Књиге пророка Михеја (Вь ѡнѣхь д(ь)нѣхь гл(аголѥ)ть г(осподь) ...) кратак испис из типика са богослужбеним упутствима: и по҃ и бываю҃ . диꙗ . и трто . и поѥ . с҃ты б҃е и бываѥ҃ . вышнеѥ сѣданиѥ . иѥрѣѡмь . по҃ ... гла .а҃. Ре г҃ь кь мнѣ с҃нь мои . с . Проси ѿ мене и дамь ти . с .в҃ Оупасеши ѥ палицею . с .г҃. Н҃нꙗ цр҃и раꙁоумѣти . апль кь ѥвреѡмь . Многочтно и мьного . аллуа гла .е҃. Ре г҃ь . с Жьꙁль сылы пошле г҃ь . с Вь свѣтло то . Еу҃глиѥ . ѿ лоу . Вь ѡ҃ врѣмѥ иꙁы повелѣниѥ ѿ кесара . По ѡбычаю . вса лу҃ргиа . ст҃го васылиꙗ . пр . хвалыте г҃а сьнб .	по входу прокимен г(оспод)ь вьц(а)ри се. сх. облече се г(оспод)ь (само inc.) паримије 1. из Књиге постања (Исконы сьтвори б(ог)ь н(е)бо и ꙁемлю...) 2. из Бројева (Быс(ть) д(оу)хь б(о)жии наа валамѣ ...) 3. из Књиге пророка Михеја, само инципит (Вь ѡнѣхь д(ь)нѣхь гл(аголѥ)ть г(осподь) ...), затим - пи на прьвомь ча . и по се поють пѣн(и)ѥ . глас(ь) .ꙁ҃. Таи роде се вь врьтьпе . нь н(е)бо те всѣмь покаꙁа (...) с . .а҃. Основаниѥ его на . с .в҃. Се иноплем(е)ньци . с . г҃. Г(оспод)ь повѣсть вь книгахь . 4. из Књиге пророка Исаије (Тако гл(агол)еть г(оспод)ь иѣидеть жьꙁль ис корене иѥсѣѡва) 5. из Књиге пророка Јеремије (Сь б(ог)ь нашь) (дат је само инципит, уз напомену да се ова паримија чита на часовима) 6. из Књиге пророка Данила (Р(е)че даниль кь навьходоносороу) пеније шестога гласа (Вьсиꙗ х(ри)с(т)ь ѿ д(ѣ)вы) с .а҃. Г(оспод)ь вьц(а)ри се с .в҃. Вьꙁдвигоу рꙋкы с . г҃. Дивньни висоти морьскыѥ . 7. из Књиге пророка Исаије (Отьроче роди се намь) - цео текст исписан је на часовима 8. из Књиге пророка Исаије (Приложи г(оспод)ь кь ахаꙁови гла(гола)ти)[14]
агрипнија	
ꙁау҃ра . починаѥмь . агрипиниѥ . канон шестога гласа inc. Г(оспод)и б(ож)е мои рожьдствьноую пѣсн(ь) . вьспоѥмь (...)	наговештен је редослед богослужења на агрипнији, али сам текст канона није исписан; речено је да се на агрипнији поју два канона: 1. предпразновању, шестога гласа; 2. четвртога гласа; оба канона ушла су у састав службе 24. децембра
јутрење	

14 Затим следи опширан изпис из типика где је изложен редослед богослужења, који овде неће бити објављен.

пот(о)мь оудараѥм(ь) . вь великоѥ было . и поч(и)наѥм(ь) ютрьноу . на [о]утрни .б(ог)ь г(оспод)ь . тропар празнику осмога гласа (Рожьдство твоѥ хр(и)с(т)е б(ож)е нашь...) по стихологији две катизме: по првој катизми, седален празнику првога гласа (Ис(оу)соу рожьдшоу се вь виѳлѣѡмѣ ...) по другој катизми, седален четвртога гласа (Что дивиши се мариѥ . что се чоудиши ...) слава и нињa тоуж. чтеније, иста катизма (Р(е)че г(оспод)ь г(оспо)д(е)ви своемоу) велики алилујари, затим ипакуј празнику, са хирономијом, појац поје у осмом гласу (Вь начетцѣ ѥзыкь слово б(о)жиѥ ...) чтеније из Јована Богослова (Х(ри)с(т)ь раждаѥть се ...), затим степени четвртога гласа, антифон први (ѿ юности), прокимен четвртога гласа (Изь чрѣва ...), всако диханије, Јеванђеље по Матеју од средине писано у Недељу светих отаца, затим педесети псалм,	почетак јутрења је исти у оба рукописа, али се први седален разликује: Нь вьмѣстимыи н(е)б(е)сы (...)
канон првога гласа (inc. Истлѣвша престоупленииѥмь ...) по трећој песми нема седалног, по шестој песми, кондак трећега гласа (Д(ѣ)вая д(ь)н(ь)сь прѣб(о)гатаго раждаѥть ...) икос (Ѥдема вытлѣѡмь ѡврьзе (!) ...) пролог старије редакције (Выдѣвь чл(овѣ)колюбць б(ог)ь нашь . родь чловѣчьскы диꙗволомь м(оу)чимь ...) по деветој песми, светилан (Посѣтиль ѥс(ть) нась свише г(оспод)ь ...) на *хвалите Господа*, стихире четвртога гласа: 1. Веселите се праведнии (...) 2. Б(огороди)ца рожьдши сп(а)са (...) 3. Придѣте вьспоимь м(а)т(е)рь сп(а)сителевоу (...) 4. Ѡ(ть)ць изволиль ѥс(ть) . и слово пл(ь)ть быс(ть) (...) слава и нињa истога гласа (Д(ь)н(ьс)ь х(ри)с(т)ь вь витлѣѡмѣ раждаѥть се ...) затим следи опширно упутство у случају да празник Рођења Христовог падне у недељу	два канона, оба првога гласа - Козмин и Јованов канон првога гласа (inc. Истлѣвша престоупленииѥмь...), исти као и у дебрецинском рукопису други канон (inc. Изнесе чрѣво с(ве)щен҄ное . ꙗвѣ неѡпалимо ...) по трећој песми - два седална: 1. осмога гласа (Да веселит҄ се н(е)бо); 2. четвртога гласа (Придѣте вѣр҄нии) кондак и икос исти пролог старије редакције - исти светилан после девете песме - иста стихире на *Хвалите господа* и слава и нињa - исте затим следи опширно упутство које се односи на служење литургије тога дана

Богојављење (6. јануар) овде има кратку службу (л.58б-67б). На почетку јутрења се прво поју четири стихире осмога гласа (Просвѣтителꙗ нашего; Избавителю нашемоу;

Іѡр҆даньскы воды; Спасти хоте заблоуждьшаго), а за њима следи стихира на *слава и нињa* истога гласа (анг(е)льска воиньства оужасоше се). За овим делом следи читање три паримије: из Књиге постања (Искони створи б(ог)ь);[15] из Књиге Изласка (Рече г(оспод)ь моисѣѡви . что вьпиѥши); из Књиге Изласка (Поѥть моисѣи с(ы)ни из(раи)лѥви).[16] На агрипнији, а пре јутрења, поје се канон другога гласа (inc. Без начела сии прѣвѣчное слово...).[17] У први мах нам се учинило да недостаје барем један лист, али смо установили да је редослед листова поремећен. Листови, на којима се налази канон, треба да буду сложени следећим редом: 61, 63, 62, 64, 65. После канона следе три стихире на *Хвалите Господа,* а за њима опширан испис из типика. Служба на Богојављење овог рукописа необична је у односу на друге преписе у минејима евергетидског типа зато што има само канон на агрипнији, а на њега се непосредно надовезују стихире којима се завршава јутрење. У овом препису, заправо, недостаје део јутрења који треба да садржи две стихологије и канон који се поје на јутрењу. За овакав изглед службе могло би се понудити неколико објашњења – или је преписивач омашком испустио део службе са јутрењем, или му је предложак изгледао управо тако и он ништа није изменио, или је самостално направио извод из службе опширнијег садржаја, мада је необично да је испустио цео један сегмент дневног богослужења. У овом последњем случају необичан је спој различитих делова који потичу из два сегмента службе. Треба нагласити да у Унд. 75 богојављенска служба има два канона на агрипнији и два укрштена на јутрењу, те је јасно да је служба дебрецинског рукописа у значајној мери скраћена.

Сабор светог Јована Крститеља празнује се у дан који следи непосредно за Богојављењем, а служба се налази на л.67б-77б. На вечерњи, на *Господи вазвах* поју се три самогласне стихире четвртога гласа (Ѡдѣѥи се свѣтомь ꙗко и ризою; Те д(оу)хомь и ѡгнемь ѡчищающа; Придѣте подражимь моудриѥ д(ѣ)ви). Затим следи *слава и нињa* истога гласа (Трепеташа роука кр(ь)стытелева), те стихире другога гласа (Д(ь)н(ь)сь на иѡрдань приш(ь)дь ꙗвы се; Д(ь)н(ь)сь х(ри)с(т)ь земльныѥ ѡчищаѥ грѣхы; Д(ь)н(ь)сь х(ри)с(т)ь чл(о)в(ѣ)чьскоѥ ѥс(ть)ство ѡбнавлꙗть). Вечерња се завршава стихиром на *слава и нињa* шестога гласа (тьпль ти свѣтилникь). Кратким исписом из типика завршава се вечерња и започиње јутрење. На јутрењу се поје канон другога гласа (inc. Погроужаемоу ме стр(а)стьми и боурею).[18] По шестој песми исписан је пролог старије редакције, исти као и у рукопису Ундољски 75. По деветој песми поје се светилан празнику, а затим следе стихире на *стиховно* празнику (петога гласа): 1. Дрѣвлѥ ѡскрвьньше се (...), с(ти)х . морѣ видѣ; 2. Хотѣи рѣкы исоушити (...), с(ти)х . что то ѥс(ть) морѣ; 3. Коѥ бл(а)годарениѥ сп(а)се. Служба се завршава седалним (Роукоу твою прикосноувшоу се), такође овога дана.

Сретење Господње (2. фебруар), један од великих Господских празника, у овом минеју има веома једноставну структуру; вечерња је састављена од само три стихире седмога гласа (Оукраси свои чрьтог; Сѣдещаго на колесници; Вьсиꙗв҆шаго прѣжде вѣкь) и три самогласне стихире на *стиховно* трећега гласа: Вь цр(ь)квь принесе се животь всачьских(ь), с(ти)х . н(ы)нꙗ ѡт(ь)поущтаеши; Єгоже вышнѥе слоуги, с(ти)х . свѣт вь; Творць н(е)боу и земли законь. Вечерња

15 Текст није исписан у целини, већ је само дат почетак, уз напомену да се та паримија налази у склопу службе на Рођење Христово.

16 Наведен је само почетак текста, уз напомену да се та паримија може наћи на служби подизања Часног крста (14. септембра).

17 Канон започиње на листу 61б.

18 Исти овај канон ушао је и у састав службе у рукопису бр. 647 Народне библиотеке у Београду: Суботин-Голубовић 2022, 153-158. Поменути рукопис је конволут, а део у коме се налазе службе за месец јануар преписан је у другој четвртини XIV века. По трећој песми канона поје се седална трећега гласа (Ꙗвльшоу ти се на иѡрданѣ), а по шестој песми кондак шестога гласа (Пльтьскаго ти пришьствиꙗ) и икос (Оусьпьшомоу адамоу вь ѥдамѣ). Исти канон налази се и у служби у рукопису РНБ, F п I 69 (трећа четвртина XIV века): Суботин-Голубовић 2022, 163-169.

се завршава стихиром на *слава и ниња* шестога гласа (Да ѡт(ь)врзеть се двьрь н(е)б(е)снаꙗ). На јутрењу се, после двеју катизми четвртога гласа, поје канон трећега гласа (inc. Соушоу гльбородноую землю). По трећој песми канона поје се седален четвртога гласа (Младь бисть мене рад[и]).[19] На л. 82б налази се икос (Кь б(огороди)ци притьцемь хотеще), а затим је исписан кратак пролог. После девете песме канона овај препис службе Сретењу има два светилна: Подиими симеѡне роукама; Сь д(оу)хомь вь цр(ь)кви прѣдстоѥ. Затим следе самогласне стихире на *хвалите Господа* (првога гласа): Гл(аго)ли симеѡне кого носе; Приими симеѡне ѥгоже; Приидѣмь и мы и пѣньми б(о)жьствьними. Служба Сретењу Господњем у рукопису Ундољски 75 је обимнија; ту у њен састав улазе још три паримије (на вечерњи), а на панахиди се поје канон четвртога гласа. Дебрецински минеј нема овога дана панахиду.

Обретење часне главе светог Јована Крститеља које се прославља 24. фебруара, један је од шест њему посвећених празника.[20] Служба је једноставне структуре и по својим општим одликама блиска је служби каква постоји у Братковом минеју.[21] Основна разлика састоји се у томе што у дебрецинском минеју на крају службе постоји испис из типика, чега у Братковом минеју нема. Вечерња је једноставна, састоји се од стихира на *Господи вазвах* петога гласа (Радоуи се с(ве)щеннаꙗ главо; Вьсь соуде скрьвеноу; Глава твоꙗ славне). За овом групом стихира следи још једна, *на стиховно*, шестога гласа - Скровище б(о)ж(ь)ствьнихь даровь. Наговештено је да се на панахиди Претечи поје канон у одговарајућем гласу, што значи да се канон узима из октоиха, и то у зависности од гласа са којим ће се овај фиксни датум подударити.[22] На јутрењу се поју две катизме, а за њима следи канон Претечи испеван у шестоме гласу (inc. Гредѣте ѥзыкомь хвалномь и силномь). По трећој песми следи седален четвртога гласа (Въздана быс(ть) ꙗко злато ѿ роуди глава твоꙗ), а по шестој кондак (Свѣть ꙗвльши се вь мирѣ), такође шестога гласа, и икос (Ѡть земле ꙗко источникь раискыи). По деветој песми поје се светилан Ꙗви се намь д(ь)н(ь)сь с(ве)те (...), а затим стоји да се поју стихире или на *хвалите Господа* или на *стиховно*, првога гласа (Ѿсеченои ти главѣ; Бл(а)гооуханиѥ глави прѣдтечеви; Б(о)жьствьнихь помышленеи; Закона рад(и) г(оспод)нꙗ глѣвѣ(!)), и још једна стихира шестога гласа (Прѣч(ь)стьноую главоу крс(ти)т(е)лꙗ).

Служба на Благовести (25. март) налази се на листовима 91-101б. Служба започиње вечерњом на којој се, на *Господи вазвах*, поју три стихире празнику четвртога гласа (Вь шести м(ѣ)с(е)ць послань быс(ть) арханг(е)ль; Се избавлениѥ н(ы)нꙗ ꙗви се; Ѥзыка ѥгоже не вѣдѣше оуслиши). Затим следи *слава и ниња* другога гласа (Ѿ вѣка оутаѥна ѿкриваеть се д(ь)н(ь)сь). На агрипнији се поје канон шестога гласа (Прьвѣѥ пр(о)р(о)кь). На јутрењу - три катизме, кратко упутство преузето из типика; затим - седален празнику четвртога гласа (Послань бысть гавриль кь д(ѣ)в(и)ци марии). Канон четвртога гласа започиње речима Да ти поѥть вл(а)д(ы)ч(и)це . движе свираль. По трећој песми канона поје се седален четвртога гласа (гавриль ѿ н(е)б(е)се вьзоупи); по шестој песми канона - кондак осмога гласа (Възбран҄номоу воѥводѣ) и икос (Анг(е)ль прѣдстатель с н(е)б(е)се послань бысть). По деветој песми исписане су три стихире шестога гласа на *Хвалите Господа*: Мысль прѣвѣчноую (...); Ꙗвлꙗѥши ми се (...); Б(ог)ь идеже (...). После овог дела службе, следи упутство о богослужењу уколико се догоди да празник падне у недељу.

Служба светом Георгију (23. април) почиње на листу 102. Њена вечерња започиње стихирама четвртога гласа на *Господи вазвах* (Ꙗко доблꙗ вь м(оу)ч(е)ницѣхь;

19 Нису снимљени листови 81б и 82.

20 Овога дана се прослављају два прва, од три обретења, Крститељеве главе.

21 У рукопису Ундољски 75 ова служба није сачувана, рукопис се прекида на служби светом мученику Харалампију (10. фебруар).

22 Подсећамо да је уторак дан када се у октоиху прославља Јован Крститељ, те се у тој књизи налази циклус од осам канона испеваних у сваком од гласова октоиха.

Силныимь сьмысломь; Сь сп(а)сомь пострадаль ѥси), затим следи *слава и нињa* шестога гласа (Достоино име прижиль ѥси), *слава* шестога гласа (Д(ь)н(ь)сь вса вьселенаꙗ . ꙁарами стр(а)ст(о)трпца). На панахиди се Георгију поје канон другога гласа; горња половина листа на коме започиње први тропар прве песме канона је исечен, те се текст може пратити тек од трећег тропара (Ꙗко б(ог)оу ц(а)рю силамь прѣдстоѥ геѡргиѥ). Текст се поново прекида на ирмосу пете песме канона на панахиди на л. 103б.[23] После погрешно уметнутих листова, текст службе Георгију наставља се од листа 113, и то од седалног осмога гласа (Бл(а)гоч(ь)стиꙗ ѡбраꙁи). После шесте песме канона следе кондак четвртог гласа (Вьꙁдѣлань б(о)гомь ти ꙗви се) и икос (Ꙁа мирьскы животь д(оу)шоу свою), а затим долази и Георгијево пролошко житије. По завршетку канона исписани су текстови два светилна, а затим и стихире другога гласа на *хвалите Господа* (Всь привель ѥси себе; Сѣме вьꙁдѣлавь прилежно; Ꙗ(оуче)н(и)че х(ри)с(то)вь), и још једна самогласна стихира четвртога гласа (Прѣсвѣтлыи воине геѡргии). Служба Георгију се завршава славом првога гласа, и опширним исписом из типика на л. 118б.

Рођење Јована Крститеља прославља се 24. јуна. Служба се налази на листовима 156б-162б. На вечерњи се на *Господи вазвах* поју четири стихире четвртога гласа (Б(о)жию словоу хотещоу ѿ д(ѣ)вы родити се; Раꙁдрѣшаеть ꙁахарыино мльчаниѥ; Иѡане прѣхвалне и вьселеньски ап(о)с(то)ле; Пр(о)рокь пр[ѣ]дт[ѣ]ча ѿ чрѣва ꙗви се), затим једна стихира шестога гласа на стиховно (Д(ь)н(ь)сь свѣта свѣтильникь). На јутрењу се Крститељу поје канон четвртога гласа (inc. Ꙗко бл(а)голѣпно прѣд сл(ь)нцемь). По трећој песми поју се две седилне осмога гласа (Ꙁахариинь плодь; Рад(о)уи се ѡ(ть)че и м(а)ти весели се), по шестој - кондак трећега гласа (Неплодь д(ь)н(ь)сь х(ри)с(то)вь пр[ѣ(дт[е]чоу) и икос (Сь тьщаниѥмь братиѥ н(ы)нꙗ кь лоуцѣ идемь). По шестој песми исписан је и кратак пролог старије типа (нестишни). По деветој песми је само дат *хвалите Господа* (Оупитѣны н(ы)нꙗ тельць; Вь црквнѣмь стоѥ ꙁахариꙗ мѣстѣ) и још три друге[24] (Ѡ прѣславноѥ чоудо . рождени же намь пр(о)рокь; Ѡ прѣславноѥ чоудо . вь рожденныхь женами; Ѡ прѣславноѥ чоудо . иꙁь прѣстарыѥ м(а)т(е)ре). Јутрење се завршава стихиром на *слава и нињa* (Приде глас(ь) бл(а)г(о)д(ѣ)ти слова) и кратким исписом из типика.

Свети апостоли Петар и Павле прослављају се 29. јуна (л. 162б-169). На вечерњи се поју стихире другога гласа (Кыими похвалными вѣнци оувеꙁемь; Кыими добрыми пѣсны вьспоѥмь; Киими д(оу)ховными пѣныи), затим следе стихире на стиховно првога гласа (Иже по градомь оуꙁы и скрьбы, с(ти)х . в всю ꙁем; Иже по градомь оуꙁы кто исповѣсть, с(ти)х . н(е)б(е)са; Три крати вьпрошениѥ ѥже петре).[25] Затим следи стихира на *слава* осмога гласа - Еже прѣидоста сьꙁданиѥ ѡс(ве)тивша. На јутрењу се поје канон четвртога гласа (inc. Врьховнаго ап(о)с(то)ломь); по трећој песми канона поје се седален првога гласа (Цр(ь)к(о)внаго камене похвалнаго петра); по шестој песми кондак другога гласа (Тврьдыѥ и б(о)гогласныѥ проповѣдателѥ) и икос (Оуꙗсни ми ѥꙁыкь сп(а)се мои). Пролог старије редакције се прекида на л. 106б, а лист 107 започиње седмом песмом канона те закључујемо да између листова 106 и 107 недостаје један лист. По деветој песми после два светилна, следе стихире четвртога гласа на *хвалите Господа* (Приѥмыи сь н(е)б(е)се . ѥгда вьпрашаше; Тыи достоино петрь нареч(е)нь быс(ть); Врьховныи степень ап(о)с(то)ломь; Иже и чрѣва м(а)т(е)ре ѿлоучень). Служба се завршава стихиром на *слава и нињa* шестога гласа (Всеч(ь)ст(ь)ныи ап(о)с(то)ль).

Следећа у овом низу одабраних служби јесте света великомученица Марина која се прославља 17. јула (л. 169-173). Ова служба је сведеног састава. На вечерњи се *на Господи вазвах* поју три стихире осмога гласа (Ѡ прѣславноѥ чоудо, вьꙁвышеныѥ; Ꙗ(оуч)ч(е)нице

23 Служба Георгију прекида се на л. 103. Између листова 103 и 104 недостаје више листова; на л. 104 се завршава друга паримија, а затим следи и трећа - из књиге пророка Захарије. Овај текст тече све до л. 112б, на коме се налази текст четврте песме канона.

24 Није назначено у ком гласу треба појати ове стихире.

25 Последња стихира испевана је у четвртом гласу.

марино прѣхвалнаꙗ . ни м(оу)чени ѡгнь ни пеще; Ꙗ(оу)ч(е)нице марино прѣхвалнаꙗ . вь неб(е)сныѥ ѡбитѣли достоино), и још једна другога гласа (Вь градѣ б(ог)а нашего . вь горѣ). На јутрењу се поје канон светој, осмога гласа (inc. Молитель ти прѣхождоу ч(и)стаꙗ молбами твоими), по трећој песми канона исписан је текст седалног четвртога гласа (Наста празднолюб҄ци с(ве)тоносноѥ трьжьство). Између листова 171 и 172 недостаје један лист, на коме се налазила шеста песма канона, кондак и икос.[26] После канона исписана је светилна (Зовоущи вь слѣдь тебе), стихира светој првога гласа (Ꙗко на каменѣ тврьдѣ исповѣданиꙗ б(о)жиꙗ).

Друга јулска служба која је ушла у састав овог минеја је посвећена светом пророку Илији (20. јул) и налази се на листовима 173-179б. На вечерњи се поју стихире на *Господи вазвах* првога гласа (Илию тезвитенина; Вь вихрѣ и вь вѣтрѣ; Иѥреѥ стоуденыѥ ножемь заклаль ѥси), и *слава* четвртога гласа (Неизреченн҄ных таинь смотритель); затим се још поје на *стиховно* стихира шестога гласа (Придѣте правовѣрных зборы). На јутрењу се поје један канон другога гласа (inc. Пѣти илиинь чоудесь оубѣжденыѥ); по трећој песми поје се седален осмога гласа (Ꙗко пр(о)рокь истинна б(о)жиꙗ свѣта), а по шестој кондак другога гласа (Пр(о)роче и провидьче велиꙗ дѣла б(ог)а нашего) и икос (Многоѥ чловѣ(ѣ)чьскоѥ безакониѥ). Затим следи пролог старије редакције. По завршетку канона поје се светилна (Тезвитѣнина илию придѣте вьсхвакимь), три стихире на *хвалите Господа* осмога гласа (Егда пр(о)роче славне; Ревновавь по г(оспо)де б(о)зѣ; Егда пр(о)роче сказа намь), и другога гласа (Вьзвишающи се колесница ѡгньна).[27] На самом крају службе налази се кратак извод из типика са упутством о служењу литургије.

Служба преносу моштију светог Стефана (2. август) налази се на листовима 179б-185. На вечерњем богослужењу поју се стихире четвртога гласа на *Господи вазвах* (Д(оу)ховною бл[агодѣ]тию просвѣтивь свои оумь; Знамени и чоудеси сиꙗѥ; Ꙗко степень и льствицоу), и осмога гласа (Прьваго вь диꙗконѣхь . и вь м(оу)ченицѣхь). На јутрењу се поје канон осмога гласа (inc. Лоучьшимь блистаниѥмь сиꙗѥ). По трећој песми канона поје се седален првога гласа (Ꙗко с(ве)ть те токь чоудесь); после шесте песме кондак шестога гласа (Прьвѣѥ вьсиꙗвь на землы) и икос (Раискаго цвѣта зре). Затим следи пролог. Лист 185 није снимљен, очигледно се ту завршила служба Стефану.

Почетак службе на Преображење Господње налази се на листу 185 који омашком није снимљен, што се види из пагинације. На л. 185б се налазе две стихире (Прѣжде распетиꙗ твоѥго г(оспод)и; На горѣ висоцѣ прѣѡбраѣи се сп(а)сь).[28] Затим следе паримије: 1. из Књиге изласка (Р(е)че г(оспод)ь кь моисѣѡвы . вьз(и)ди кь мнѣ); 2. из Књиге изласка (Гл(агол)а г(осподь) кь мосѣѡви лицемь кь лицоу); 3. из Треће књиге царства (Вь д(ь)ни ѡни приде илиꙗ вь висьрьсавеѥ!). Затим следе стихире на *стиховно* првога гласа (Дрѣв҄ле сь мосѣѡмь гла(гола)вь, с(ти)х . твоꙗ соуть н(е)б(е)са; Твоѥго ѥдиночедаго с(ы)на, с(ти)х . сѣверь и море ты сьзда; Неѡдрьжимоѥ твоѥ свѣтосиꙗниѥ), и шестога гласа (Прѣѡбразоуѥ вьскр(ь)сениѥ). Ова служба има и панахиду на којој се поје канон празнику трећега гласа (inc. Д(ь)н(ь)сь вѣрнии сьвькоупльше се); по трећој песми - седален трећега гласа (Б(о)ж(ь)ствьниѥ слави вьсиꙗниѥ). Јутрење започиње двема катизмама, а затим следи опширан испис из типика. Поју се два канона - Козмин, четвртога гласа (inc. Придѣте вьзидѣмь сь своимь) и Јованов, осмога гласа (inc. моиси на мори). Канони су исписани одвојено. После шесте песме другог канона исписани су кондак седмога гласа (На горѣ прѣѡбрази се) и икос (Вьстане телѣ нывии . не в҄сегда). Затим следи и кратак пролог. По деветој песми поје се светилна (Свѣта истин҄на слово), затим на *хвалите Господа* стихире четвртога гласа (Д(ь)н(ь)сь вѣрныхь рад(о)уите се цр(ь)кви; Ꙗко свѣта свѣть сыи; Сь

26 На л. 171б налази се почетак ирмоса шесте песме канона, а на листу 172 - крај икоса, и затим иде текст седме песме канона.

27 Служба је идентична оној која је ушла у састав Братковог минеја.

28 То су друга и трећа стихира на *Господи вазвах* четвртога гласа. Стихире су идентификоване према служби у Братковом минеју.

в(о)гопрїѥтныиѩь ѩонсѳѡѩь). За хвалитним стихирама следи стихира на *слава и нињa* (Петра и ꙗкова и ѡꙗна . бол҃шихъ ти оучєникъ) и кратак извод из типика о богослужењу на литургији овога дана.

Успење пресвете Богородице прославља се 15. августа и то је служба којом се завршава овај годишњи круг изабраних служби (л. 198-210). Структура вечерње је блиска осталим примерима из овог рукописа, и започиње стихирама на *Господи вазвах* четвртога гласа (Прид(є)те вьспоѥѩь люд(н)ѥ; Д(а)в(н)дьскоую пѣс(нь) д(ь)н(ь)сь; Вьсеч(ь)стноѥ твоѥ оуспєниѥ); затим следи стихира на *слава и нињa* истога гласа (Ѥгда изніде в(огородн)ца д(ѣ)во). Текст паримија није исписан, већ је само речено да се читају исте паримије као и на служби осмог септембра (то јест на рођење Богородице). После паримија поју се стихире на *стиховно* другога гласа (Ꙗже н(є)бесь прѣвышьшиꙗ испрьва, с(ти)х . вьскр(ь)сни г(оспод)и, и пакы с(ти)х . ꙗко избра г(оспод)ь;[29] Всенепорочнаꙗ невѣсто). На панахиди се поју два канона, један у одговарајућем гласу из октоиха, а други је Теофаново твореније другога гласа (inc. По дльгоу в(огородн)ца твоѥ чьтеѩь оуспєниѥ). На јутрењу се, после двеју катизми, поје Козмин канон четвртога гласа (inc.Д(ѣ)вы ѿроковице . сь ѩарнѥю пр(о)рочицею); после треће песме канона поје се седален осмога гласа (Иже в(ог)а зачьньшиі вь оутробѣ своѥи); по шестој песми исписани су кондак другога гласа (Вь ѩ(о)литвахъ неоусипающоу в(огородн)цоу) и икос (Ѡгради ѩи оуѩь х(рн)с(т)є ѩои). Пролог старије редакције је саставни део ове службе. После девете песме канона, следи текст светилна (Ап(о)с(то)лы ѿ коньць), затим и стихите првога гласа на *хвалите Господа* (Ѡ дивноѥ чюд[о] . источникъ; Дивны таинны твои в(огородн)це). Ту се служба успењу Богородице прекида. Јасно је да недостаје један лист, пошто се на л. 207 налазе стихире на *стиховно* првога гласа светом великомученику Димитрију (Пѣсниѩи оукрашєниꙗ), затим *слава* глас шести (Д(ь)н(ь)сь сьзиваѥть нась). На јутрењу се светоме поје Теофанов канон четвртога гласа (inc.Б(о)ж(ь)ствьныѩь ѩ(оу)ч(є)ниꙗ вѣнцеѩь оувезе се). По трећој песми поје се седален четвртога гласа (Подвигы добры подвизав҃ се). Између листова 208 и 209 недостаје један лист (кондак, икос, вероватно и пролошко житије), а на л. 209 текст службе се наставља ирмосом седме песме канона и даље тече до завршетка службе на л. 210б.

У време када је Зое Хауптова писала свој рад минеји су били мало позната врста литургијских књига. Јагићево издање новгородских руских минеја преписаних у последњим годинама XI века био је једини извор и приручник који је био доступан.[30] Од тада па до данас ова врста химнографских зборника привукла је пажњу бројних истраживача те бројни радови њима посвећени омогућавају да се и овај српски рукопис поново прегледа и анализира на другачији начин него што је то било могуће раније. Тако је рукопис предатиран, а анализа његових служби, у првом реду њихових структурних одлика, имала је у томе значајну улогу. Тако је утврђено да су све службе овог рукописа усаглашене са Евергетидским типиком, из кога су бројни исписи садржани у њима.[31] Ипак, поједине међу њима су скраћене у односу на опширне варијанте сачуване у другим сродним рукописима, што показује да је у обликовању појединих служби владала одређена слобода те да су се оне прилагођавале индивидуалним потребама наручилаца или корисника.

29 Из овако формулисаног упутства произилази да се прва стихира поје два пута, али са различитим стиховима.

30 Ягич 1886.

31 Исписе из Евергетидског типика нисмо овде посебно наводили, само смо констатовали да постоје. Исписи из Евергетидског типика су тема другог истраживања.

Литература

Иванова, Климентина (2008): *Из истории славянской письменности на Святой земле,* The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs. Jews and Slavs 20. Jerusalem - Sofija.

Стефановић, Димитрије Е., Стефановић-Бановић, Милеса (2012): *Инвентар српских ћирилских рукописа у Мађарској (XIII-XIX век),* Археографски прилози 34, Београд: Народна библиотека, 39-75.

Стојановић, Љубомир (1903): *Каталог Народне библиотеке у Београду. IV. Рукописи и старе штампане књиге.* Београд.

Суботин-Голубовић, Татјана (1998): *Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем XIII века.* Хиландарски зборник 10. Београд: САНУ, 153-177.

Суботин-Голубовић, Татјана (2013): *Једна група минеја Милутиновог времена.* Манастир Бањска у доба краља Милутина. Ниш - Косовска Митровица - Манастир Бањска, 351-358.

Суботин-Голубовић, Татјана (2020): *Триодная часть древнейшей сербской минеи праздничной (рукопись № 361 середины XIII века из Архива Сербской академии наук и искусств).* Четырнадцатые Загребинские чтения. Санкт-Петербург: Российская национальная библиотека, 123-131.

Суботин-Голубовић, Татјана (2022): *Култови светих и писана реч у средњовековној Србији,* Београд: Чигоја штампа.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица (1982): *Поговор* у: *Каталог Народне библиотеке у Београду IV. Рукописи и старе штампане књиге.* Фототипска издања књ. 3. Београд: Народна библиотека Србије.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица, Грозданović-Пајић, Мирјана, Церић, Луција (1986): *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије.* Књига прва, Београд : Народна библиотека.

Ягич, Ватрослав (1886): *Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1097 гг .* Санкт Петербург.

Hauptova, Zoe (1961): *Debrecínský rukopis církevněslovanských liturgických minejí,* Slavica 1 (1961) 85-94.

Tatjana Subotin Golubović

THE MENAION (MS 391) FROM THE OLD COLLECTION OF THE NATIONAL LIBRARY IN BELGRADE, NOW IN DEBRECEN

Before the First World War, the manuscript now kept in the library of the Reformed Theological University (Református Kollégium) in Debrecen, Hungary, belonged to the collection of the National Library of Belgrade and was filed as MS 391. The manuscript disappeared during the evacuation of the most valuable part of the manuscript fund in 1915. There is no information on how it came into the possession of the abovementioned institution. This manuscript is a festal menaion with just twenty-four services, mostly intended for Christological and Marian feasts and the feast days of a handful of the most venerated saints in the Orthodox Church. A detailed paleographic analysis has yielded sufficient grounds to place the writing of this menaion in the second quarter of the 14th century. The manuscript was written by one scribe. The menaion part includes an additional five services from the Festal Triodion. The paper analyzes the composition of some services and determines their liturgical characteristics. A comparison of certain services with other copies in manuscripts known to adhere to the rules of the Evergetis Typikon has confirmed that this Serbian menaion from Debrecen belongs to the same group. Admittedly, some of the services in it are shortened, for instance, the service to St. Nicholas of Myra, which, unlike the copy in the Undolski manuscript No. 75 with three canons (one in the Panikhida) and two for Matins, has just one canon for Matins. Such elisions appear in a few more services.

The condensed composition of its menaion services and the added segment of the Festal Triodion suggest that the manuscript was copied for a parish church that did not hold liturgical services every day.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 617-624*
УДК 94(497.16 Пива)
811.163.1'373.231"15"
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.40

Милена Мартиновић
Народни музеј Црне Горе, Цетиње
e-mail: 65mmartinovic@gmail.com

ПОМЕНИК МАНАСТИРА ПИВЕ

Апстракт: *Рад се бави археографским описом Поменика манастира Пиве (Цетиње 80), чије су странице почеле да се исписују по завршетку изградње манастира, 1586. године. У манастиру је одмах формиран скрипторij у којима су настајале рукописне књиге неопходне за одвијање богослужбеног живота, међу којима се налазио и овај Поменик. Данас се овај рукопис, са око педесетак других, из манастира Пиве, чува у Цетињском манастиру.*

Кључне ријечи*: Пива, Цетиње, игумани, јеромонах, манастир, Саватије*

У Цетињском манастиру се чува један *Поменик манастира Пиве*, настао у последњој четвртини XVI вијека. Донио га је 1885. године, са још око педесетак пивских рукописа у Цетињски манастир, некадашњи црногорски књаз Никола Петровић Његош.[1]

Пива се први пут помиње још у XII вијеку.[2] Жупа Пива помиње се и у Милутиновој Светостефанској повељи манстиру Бањска.[3] Према томе, Пива се до половине XIV вијека налазила у саставу српске средњовјековне државе. Највише података о Пиви сазнајемо из времена Стјепана Вукчића Косаче (1435–1463), који је наслиједио свог стрица Сандаља Хранића (1391–1435). Сандаљ Хранић је у жупи Пиви основао 1419. године град Соко који је сматрао главним градом своје државе.[4] У периоду владавине Сандаља Хранића и Стјепана Вукчића Косаче Пива је припадала периферним областима Српског Царства и средњовјековне Босне[5]. Послије освајања Херцег Стјепанових земаља највише података о Пиви налази се у Херцеговачком дефтеру из 1477.[6]

1 Палеографски и кодиколошки подаци *Поменика* манстира Пиве и других цетињским рукописа: Мартиновић 2016.

2 Шишић 1928, 327.

3 Пива се помиње у Светостефанској повељи по којој је будимљански епископ добио право да узима бир у жупама Пиви и Гацку, као надокнаду за села која су њему припадала, а краљ Милутин их је даривао манастиру Светог Стефана у Бањској: Мошин, Ћирковић, Синдик 2011, 462.

4 Соко се помиње у повељама херцега Стјепана Вукчића Косаче из 1444, 1448 и 1454. године. Објавио их је први Ludwig Thallozy: Thallozy, 1914, 359, 378–379, 394. У првој повељи, издатој 19. фебруара 1444. године у Напуљу (Castelnuovo), краљ Алфонс V Арагонски потврђује земље Херцег Стјепана Косаче; у другој, од 20. јануара 1448. римски краљ Фридрих III чини исто, а у трећој од 1. јуна 1454. краљ Алфонс издаје нову повељу сличну оној из 1444 године: Диниħ 1940,149–251; Ћирковић 1964, 75–77; Vego 1980, 452–486; Поповић 2010, 18–56; *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља–према писаним изворима*, 2010 и др. Ново читање повеља због утврђивања граница између области Бранковића и Косача, објавио је М. Луковић: Луковић 2005, 91–158.

5 Маловић–Ђукић 1991, 44.

6 Подаци из дефтера за Херцеговачки санџак из 1477. године, су драгоцјен извор за проучавање Пиве

Манастир Пива је посвећен Успењу Пресвете Богородице.[7] Манастир Пиву, подигао је Саватије Соколовић (1573–1586), херцеговачки митрополит и потоњи патријарх.[8] Градња манастира започела је 1572/73, а завршена 1586. године.[9] Сматра се да је манастир подигнут на истом мјесту старије цркве посвећене Богородичином Успењу. Ктитор манастира Пиве, херцеговачки митрополит и егзарх Пећког патријарха Макарија, Саватије (Соколовић) је 1568 године приложио један Посни Триод (Цетиње 37) у којем се записао, што га доводи у везу са старијом црквом и прије подизања овог манастира.[10]

Оснивањем манастира започео је рад и скрипторија за писање богослужбених књига, међу којима је настао и овај *Поменик.* У записима на многим рукописним књигама и црквеним утварима записана су имена многих црквених личности и црквених великодостојника који су се налазили или посјећивали овај манастир од његовог оснивања па до краја XVIII вијека.[11] Од оснивања манастира до краја XVII вијека, у многим записима у пивским рукописима, откривамо имена игумана манастира Пиве. То су били: Симеон[12] (1580–1614), који се старао о пописивању храма (1605. и 1612), Василије (1636–1637),[13]Теодосије (1637),[14]Аврамије (1630–1639),[15] Герасим (1642–

тог времена. У њему је забиљежено да се, Пива јавља као назив нахије и као мјесто. Пива је поменута као мјесто у нахији Комарници. Пива је поменута као зимско станиште док је љетња испаша била Црна Гора. Бања се јавља као други назив нахије Пиве. Данас се дио села Пишча јавља као Бањски катун. Исто тако назива се Бањски катун и област између Тодорева дола (који припада Пиви) и планине Студене (која је припадала Дробњаку). Опширно: Маловић-Ђукић 1991, 43–50, са старијом релевантном литературом. О. Благојевић је записао низ локалитета који припадају нахији Пива: Руднице, Стабна, Орах, Ковачи, Лисина, Вроштица, и Пишче; Опширније: Благојевић 1971, 101.

7 Најпотпунију библиографију о манстиру Пиви до 1991. године дао је М. Миљић: Миљић 1991, 207–230.

8 Суботин-Голубовић 1999, 164–166 са старијом литературом.

9 У натпису изнад улазних врата манстира Пиве налази се натпис у коме је записано да је храм подигнут у вријеме митрополита херцеговачкох кир Саватија као његова задужбина, започет 1572/73, а завршен 1586. године када је започето његово живописање које је трајало пуних 19 година. Завршено је 1605. године за вријеме патријарха Јована и херцеговачког митрополита Леонтија: Стојановић, 1902, бр. 949, бр. 950.

10 *Посни триод* (Цетиње 37), л. 349а, 349б: Вуксан 1936, 204–205.

11 Радојковић 1963, 49–66.

12 Игуман Симеон помиње се на више мјеста у записима: Запис о његовом упокојењу 1614. године је у *Четворојеванђељу* (Цетиње 5), на листу 347а, а годину раније помиње се као приложник *Минеја за октобар* (Цетиње 19), на листу 253б; Вуксан 1936, 194.

13 Запис на иконостасу у манастиру Пиви, у којем се помиње да је 1637. године, у вријеме патријарха Пајсија и митрополита кир Василија при игуману кир Василију, започет рад на њему, а завршен при игуману кир Теодосију . Записана имена су и јеклисијарха Герасима Иван-Војводића, затим приложника војводе Ника и кнеза Гаврила и имена јеромонаха Теодора Дробњака и Мисаила, као ктитора. Исте године саграђена је манастирска келија настојањем јеромонаха Симеона и Христифора: Војводић, Живковић, 2014, 212; Запис је објављиван само у виду савремених транслитерација и превода тако да је аутентичан запис објављен у раду Д. Војводића и М. Живковића: Видјети: Војводић, Живковић 2014, 213.

14 Видјети напомену 13.

15 У рукопису *Четворојеванђеље* (Цетиње 5) на листу 348а је записана година упокојења игумана Аврамија (1639), а он се помиње и нешто раније (1630), у рукопису *Минеј за октобар* (Цетиње 19), на листу 254а: Вуксан 1936, 194–195, 199; Момировић, Васиљев 1991, 49–53. За његово вријеме пописана је припрата 1626. године: Радојковић 1963, 57 са старијом литературом.

1664),[16] Аксентије (1664–1676),[17] Захарије (1703),[18] Григорије (1710),[19] Јов (1714),[20] Филотеј (1720)[21] и Атанасије (1727),[22] када је манастир посјетио патријарх српски Арсеније IV Јовановић. Нека од ових имена као и имена других калуђера записана су у овом *Поменику,* па се може закључити да је братство манстира Пиве сачињавало једну веома бројну монашку заједницу.

Рукопис, *Поменик манастира Пиве*, писан је на папиру (78 листова, чије су димензије 315 x 210 мм, текст је писан у два ступца, 27 редова на страници).

Писар вријеме и мјесто настанка

С обзиром на садржај, ова је књига свакако била писана у Пиви, а имена духовних лица и приложника су била уношена током дужег времена. Према воденим знацима овај се рукопис датира у последњу четвртину XVI вијека.[23]

Писмо и језик

Рукопис је писан полууставним писмом српскословенским језиком.

Илуминација

На листу 2 украсни елеменат, на маргини у комбинацији плавог, зеленог и црвеног колорита.[24]

Повез

Рукопис је повезан у дрвене корице, пресвучене тамноцрвенкастом кожом.

Садржај

У *Поменику* су унијета бројна имена духовног и свјетовног живота. Помињу се и разна мјеста и манастири: Требиње, Пећка Патријаршија, Пива, Дубочани, Косијерово, Хиландар, Паштровићи, Прасквица, Житомислић, Крушедол, Хопово, Добрићево, Завала, Крушево, Буковац. Помињу се и неки градови и друга насеља: Сарајево, Ваљево, Жабари, Осат, Осечко поље, Метохија, Сомбор, Чајниче, Хоча и тд.

Поред печата на л. 79б налази се следећи запис: опщи листь монастира Пиве храмь ѹспенѷе прѣс(ве)те влад(ы)чѵце наше б(огороди)це д(ѣ)вѵ марии.

На наредним листовима налазе се имена игумана и јеромонаха из разних српских крајева и манастира.

Л. 1а: **помени игумана** (манастир Требиње): Арсенија, Елефтерија Горчина, Сава, Спасоја, Риста, Борка, Лазара, Стоја, Тришу, Јована, Василија Божу, Илију, Стојана.

---

16 Запис у коме се игуман Герасим помиње је у рукопису *Четворојеванђеље* (Цетиње 5): Вуксан 1936, 204–205; Нажалост, увидом у рукопис записи у којим се помиње игуман Герасим се не могу пронаћи. Највјероватније да се нијесу сачували послије конзервације рукописа.

17 Запис у коме се игуман Аксентије помиње, се налази у рукопису *Четворојеванђеље* (Цетиње 4) на листу 322а, *Минеју за август* (Цетиње 36), на листу 206а, и *Поменику* (Цетиње 80), на листу 78б: Вуксан 1936, 196, 204, 218.

18 Запис у коме се помиње игуман Захарије налази се у *Патерику* (Цетиње 55) на листу 306б: Вуксан 1936, 211; Момировић, Васиљев 1991, 210 (у рукопису је након конзервације доњих маргина листова који су били прилично оштећени, оригинални запис непрепознатљив).

19 Запис на листу 413а, о игуману Григорију који је 1710. године обновио (дао да се преповеже) за манастир Пиву рукопис *Псалтир* (Цетиње 39): Вуксан 1936, 206–207.

20 Запис у *Псалтиру* (Цетиње 39) се односи на игумана Јова који је 1714. године обновио манастирску келију. Запис се налази на листу 413а: Вуксан 1936, 206–207.

21 Запис о упокојењу игумана кир Филотеја (1720) у рукопису *Четворојеванђеље* (Цетиње 5),је на листу 348а: Вуксан 1936, 195.

22 Запис о обнови келије манастирске у периоду игумана Јова (1714) у *Псалтиру* (Цетиње 39) на листу 413а: Вуксан 1936, 206–207.

23 Момировић, Васиљев 1991, 263 (бр. описа 77).

24 АМЦП/ бб., 1964, 11, бр. описа 49.

Л. 2а–3а: **помени јеромонаха** (манстир Требиње): Јована, Максима, Јована, Теодосија, Теофила, Максима, Јевтимија, Венијамина, Макарија, Василија, Теофана, јосифа, Марка, Тому, Теодосија, Висариона, Мардарија, Јосифа, Пахомија, Максима, Висариона, Ромила, Василија, Герасима, Јована, Теодора, Висариона, Василија, Макарија, Никанора, Теодосија, Панкратија, Макарија, Дионисија, Мардарија Максима, Сава, Романа, Петронија, Арсенија, Серафима, Митрофана, Макарија, Дионисија, Висариона, Пајсија, Стефана, Митрофана, Теодора, Јосифа.

Л. 3а–15б: **помени јеромонаха (Пива)**: Висариона, Аксентија, Јеремију, Теодора, Михаила, Христифора, Јевгенија, Илариона, Дамаскина, Аксентија, Гаврила, Нестора, Игњатија, (**Руднице**): Арсенија, Саватија, Епифанија, Висариона, Јефрема, Стефана, Аксентија, Теодосија, Авакума, Нектарија, Јефрема, Јова, Нектарија; **помени јеромонаха (Пећка Патријаршија**): Просинђел Силвестер, затим опет слиједе **имена јеромонаха из Пиве**: Епифанија, Саватија, Епифанија, Јосифа, Јоанићија, Мојсија, Филипа, Михаила, Пајсија, Теофила, Стевана, Јанићија, Саватија, Јевсевија, Милентија, Јосифа, Фиктора, Тимотеја, Симеона, Саву, Теодосија, Пахомија, Матеја, Антонија, Теодосија, Висариона, Антонија, Евлогија; **помени јеромонаха (Косијерево):** Јаћима, Нићифора, Максима; (**Подпеће**): помени јеромонаха: Јова, Антонија, Јеремију; **помени јеромонаха (Ваљево)**: Теодора–Јану, Негована, Трипка, Радована, Нићифора, Николу, Трипка, Ђура, Дмитра (вјероватно вјерника или приложника); **помени јеромонаха (Прасквице, Паштровићи**): Јосифа, Арсенија, Теодосија, Антонија, Арсенија, Митрофана, Глигорија, Викентија, Теодосија, Јоаникија, Крсту, Василија; помени јеромонаха (**Манастир Житомислић)**: Макарија, Григорија, Серафиона, Симеона, Саву, Јосифа, (Марка, Анастасију, Стојана, Стефана- имена вјерника или приложника); **помени јеромонаха (Крушедол**): Авакума, Герасима, Исаију, Нектарија, Никанора, Атанасија, Јефтимија, Михаила; **помени јеромонаха (Хопово**): Никона, Теодора, Кирила; помени јеромонаха (**Раковац)**: Теофана, Кипријана, Јефтимија, Ђерасима, л. 8б (**не пише мјесто)**: Саватија, Антонија, Спиридона, Стевана, Констандина, Косту; помени јеромонаха (**Срем)**: духовник Саватије; помени јеромонаха (**Манастир Хиландар**): Максима, Софронија, Јевтимија, Јоаникија, Викентија; помени јеромонаха (**Добрићево**): Дионисија, Герасима, Петронија, Дионисија, Тому; **игумана**: Захарија, Герасима, Теодосија, Мојсија, Василија, Данила; презвитера Димитрија Арагића, Стефана, Спасоја, Сима, Санду?, Дмитра, Неша.

Л. 16а–25б: **помени монаха (Крушево**): Марку, Теофану, Марку; помени монаха (**Сељани**): Саватија, Ристу, Теодора, Петра, Јакова, (Милоша, Николу, Симу,- имена вјерника, приложника?на истом листу) Јована, Арсенија, Исака; **помени монаха (манстир Завала**): Стефана; **помени монаха (Требиње)**: Лазара, Јована (**Загора**); **свјетовна лица (Зубци)**: Вукосава Јована , Ђурђа, Дафину, Михаила, Радула, Раича, Миланке; **помени монаха (Пива, Буковица)**: Манда, **помени монаха (Сарајево**): хаџи Саву, Јована; **помени монаха (Црквице**): Исаија, Јосифа, Силвестра, Саву.

Л. 26а–26б: **помени монахиња** (не наводи мјесто, мада се може односити на Бијелу): Анђелију, Магдалену, Ану, Марту, Јелисавету, Теодору, Марту, Јелисавету, **помени монахиња (Војводина**): Јевгенију, Ану, Марту, Марију; **помени монахиња (Бијела**): Теодосију, Марију, **помени монахиња** (Гацко): Марту, Јовану, **помени монахиња (не наводи мјесто**) Јевгенију, Марту, Анђелију, Пелагију, Марту, Јелисавету, Анђелију, Екатарину, Марту, Јелисавету, Дамјану, Ирину, Арсенију, Јелисавку, Марију, Ану, Анастасију, Марту.

Л. 27а–30б: **помени презвитера (Требиње, Подпеће, Шушимила, Петровићи)**: Вука, Јована, Павла, Стева, Николу, Томаша, Раосава, Петра, Милисава, Раича, Дамјана, Павла, Ђура, Вујицу, Драгојла, Вучка, Манду, Вука, Гаврила, Мата, Комненена, Јована,

Грујицу, Петра, **помени презвитера (Бачка)**: Павла, Милисава, Николу, **помени презвитера** (Вринци?): Милутина, Јована; **помени презвитера (Приморје)**: Николу, **помени презвитера (Кориманићи, Прихово, Занрићи?)**: Лазара, Јосифа, Милоша, Раосава, Јована, Баја, Досту, Живка, Вучка; **помени презвитера (Ваљево, Кутешица, Жари)**: Херакла, Обрада, Филипа, Милутина, Драгутина, Раосава, Живана, Неранчу, Гавра, Раосава, Богића, Вукаила, Стојана, Живка, Вујадина, Вујицу, Тодора, Тому, Хранисава, Михаила, Радана, Мартина, Теофила, Јована, Михаила, Стјепана, **помени презвитера (Бачка долина):** Радојицу, Дамјана, Павла, Никодима, Живка, Јовицу, Лаза, Лукача, Стефана, Јована, Пеја, Василија, Продану, Живана, Стојана Симеона, Николу, Стојана, Симеона, Николу, Михаила, Стјепана; **помени презвитера (Влашки Вршац)**: Луку Јована, Јанићија, Манду, Илију, Јована, Радула, Дмитра, Вучића, Николу, Огњена; **помени презвитера (Вакув)**: Миливоја, Татомира, Филипа, Манду, Тому; **помени презвитера (Влашки долац)**: Милутина, Вулету; **помени презвитера (Пива)**: Николу, Исијакија; **помени презвитера (Мачва)**: Филипа.

Записи:

На посљедњим листовима 77б, 78а и 78б су написани следећи записи:

На листу 78а: ва лето ꙁ.р҃.п҃.д҃., да се ꙁна како бѣхꙋ ꙁаложили Вꙋиновићи барꙋ на еꙁерьциемъ; прежде паки сие лето приде ꙋ манастиръ старацъ Радое и попъ Дꙋчићъ, именемъ Симеонъ и с(и)нъ мꙋ Иво и Іово и Андриа Радоевићъ са васомъ братиомъ и Лека Маисторовићъ и Секꙋлови синови Марко и Богавацъ, васи обще доћоше и приложише васе що се ꙁове них баре и тако рекоше, тко ће потле ꙁа то поменꙋти да ѥстъ проклетъ и тръклетъ и негово диете наконъ нега, и да мꙋ бꙋдетъ с(ве)та б(огороди)ца ва место помощи сапарница, него да ѥстъ манастирска ва веки аминъ. и то бистъ при хигꙋмнꙋ Аксентию ѥрмонахꙋ и даемо имъ ꙋꙁдарыа наипрежде старцꙋ Радою и Андри илꙗдꙋ и петъ стотина асприхъ ҂а҃ и ф҃ асприх, попꙋ Симеонꙋ и синовомъ его Ивꙋ, Іовꙋ ҂а҃ф҃ асприх, Леки Маисторовић два вола и ф҃ асприх, Секꙋловићемъ маркꙋ и Богавцꙋ вола и овцꙋ и кош. то дава игꙋманъ Аксентие ѥрмонахъ рꙋкою са васемъ братствомъ иꙁвестно да се ꙁнаетъ лето ҂ꙁ.р҃.п҃.д҃. и въ то врѣме Дꙋана (!) Іосіва и Павла и Стеван, паки придоше и они и дадоше, и даде имъ игꙋманъ Павлꙋ .д҃. коꙁе, Степанꙋ. осамъ сатъ аспри, ꙗстꙋкъ, и рекоше: тко ће веће що говори(ти) и порицати да мꙋ ние просто ни благословено ѿт г(оспод)а б(ог)а въседръжителꙗ и пречистие его б(о)гоматери и въсехъ с(ве)тихъ, амин. Лето ꙁ.р҃.о҃.а҃.

На листу 77б: Ва лѣто ꙁ.с҃.м҃. Да се ꙁна како би реч с Вꙋиновићи ꙁа потписанꙋ Бар на десном листꙋ, како е прво била под ꙁалогꙋ паке како сꙋ приложили и дар ꙋꙁели, да се не пориче и тако доћоше ва сіе лето прежде писаніехъ Вꙋиновића синови и ꙋнꙋци попъ видъ и брат мꙋ Раичета Деановићи и старацъ Павао и Давидъ Маркофъ и Вꙋкоманъ Лечићъ и Стоꙗнъ Іованов и Никола Вꙋкоманов и Мићо Гавриловъ и Остоѣ Ивовъ и ꙁа друге рекоше, кои се не пригодише що ми рекосмо, то сꙋ свіехъ речи и обещаше и они, како им сꙋ и стари еднодꙋшно, да се ꙁа то не има нитко раскаати ни ваꙁрвратити ва опетъ, кроме да дае монастиръ приплатъ осамъ динара и тако рекосмо, ако ми се кад кто нашао бесом ꙁаноси, и кто би то порећи или ꙋꙁети хотио ѡт тога натрагъ, да бꙋдеть проклет ѡт б(о)га и ѡт пр(е)ч(ис)тіе б(огороди)це и да га трагъ погине и то подписахъ аꙁъ смерни Герасимъ митрополит херцеговачкы и тꙋ бьстъ сведетель кнеꙁь Миліа Крꙋнићь и кнеꙁъ Вꙋкоманъ Нетропићъ и Вꙋкоманъ Сꙋкиновиъ и кнеꙁъ Иован Тадић и Вꙋчић Кꙋлићъ и Петар Кꙋюнжић и Мићанъ Голианинъ и Мꙋте Ꙁгꙋꙗ (нечитко) Макарие Божовићъ и многи се тꙋ десише и кои се тꙋ обретоше и тꙋ десише, и еще ви тꙋ Ѥꙁдимиръ Кꙋлић; и то бысть ꙋ манастирꙋ прѣдъ црквом и васи саборно рекосмо по нихъ глаголꙋ: тко би то порѣкао, да мꙋ бꙋде сꙋпарница с(ве)таа б(огороди)ца и то быстъ м(ѣ)с(е)ца фер. к . д[ь]нь

Л. 78б: нека се ꙁна како доће кнеꙁъ Вꙋкъ и селана [иꙁ Селꙗна?] и Кꙋчихна и Гриданъ и сви селани ꙋ манастиръ и положише ꙁа водиціа васи договорно мало и големо и сва хисета да послие риечи ине, и ꙋꙁе Вꙋкъ ҂а҃ ѡаспри, Гриданъ .и҃. (!) хиладъ . аспри, Вꙋчина и Воинъ ҂аꙋ҃ аспри, Митаръ и Степанъ и ћꙋро ҂аѡ аспри, Вꙋчько Чокоръ .ꙋ҃. аспри, Петаръ Царевићъ .ф҃, аспри, Радꙋо, Тома .ф҃. аспри, Тꙋръчинъ ꙋ вочи (!) кравꙋ .т҃. аспри, Воучько Вꙋхъсановићъ .ꙋ҃. аспри, приплати .м҃. аспри. – Мꙋгꙋръ ◯ сведоци Хасанъ кнеꙁъ Радꙋо, воивода Милꙋтинъ, кнеꙁъ Гаврило, Лꙋка Раичевићъ, ћꙋро, Вꙋкадинъ, Нико, Томанъ и синъца Ћꙋро и синьца.

паки потле тога ва лето ꙁ. р҃.н҃.є҃. доће Сава Вꙋковићъ и Томанъ Вꙋчинићъ и Грдановићи ꙋмко и Секꙋѡ наконъ ·м҃· година и ѿкꙋпише сва исета мало и големо, да ние иладе монастирске ꙋ заводищнехъ длакомъ ни сламкомъ и даше ·і· илꙗда асприхъ готовиехъ и то ѿкꙋпише при игꙋмнꙋ Аксентию, да се ꙁна.

1б: лето ꙁ.р҃.к҃.г҃. Вꙋкадинъ ис пилатоваца ѡбеща се давати на годинꙋ по старъ оуліꙗ и даде вола ꙁа ꙋліе, дочимъ састара во да кꙋпꙋе манастиръ оуліе, а во да слꙋжи монастирꙋ, а каде воль састара, да се прода, да ꙁа оне аспри, что се ꙋꙁме ꙁа вола, кꙋпꙋе ꙋліе, аще бисмо ꙋ напредакъ живи, каде се опет да, а ми ћемо паки кꙋповати да не пресꙋши наше кандило оу цркви, донде смо живи, ако и наконъ мене кто бꙋде живъ и паки даемъ с(ве)томꙋ монастирꙋ по бравъ на годинꙋ.

Први запис поред печата на л. 78б објавили су Душан Вуксан и Петар Момировић.[25] Остале записе је објавио Душан Вуксан.[26] Запис на листу 77б објавио је Љубомир Стојановић.[27]

Историјат

Рукопис се налазио у манастиру Пиви до 1885. године, када је донесен са осталим пивским рукописима у Цетињски манастир по наредби црногорског књаза Николе Петровића Његоша. Прије Вуксановог сигнирања рукопис је имао стари инв. бр. 55.

Литература

Вуксан 1936, 218, бр. описа 80; Mošin 1956, 284; Михајловић 1965, 45, бр. описа 62; АМ бб., 11, бр. описа 49; Богдановић бр. 1129; Момировић, Васиљев 1991, 263–267, бр. описа 77.

Извори

Архив Митрополије Црногорско Приморске бб. *Записник о инвентарисању покретних споменика културе Цетињског манастира* Цетиње 1964, 1-64 (Радојковић, Бојана Пејовић, Татијана) – неинвентарисана грађа (АМПЦ)

Мартиновић, Милена (2016): *Рукописне књиге манастира Рођење Пресвете Богородице на Цетињу*, докторска дисертација (научна област – историја) одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Београду 30. 9. 2016. код проф. др Татјане Суботин-Голубовић (ментор).

Вуксан, Душан (1936): *Рукописи Цетињског манастира*, Зборник за историју Јужне Србије и суседних области I, Скопље 1936, 190–223.

Поменик манастира Пиве (Цетиње 80/Пива 55), 1–78 лист.

Стојановић, Љубомир (1902–1927): *Стари српски записи и натписи, I–VI*, Сремски Карловци 1902–1927.

Мошин, Владимир Ћирковић, Сима Синдик, Душан (2011): *Хрисовуља краља Стефана Уроша и Милутина манстиру Светог Стефана у Бањској* Зборник средњевековних ћирилских повеља и писама Србије Босне и Дубровника књ. I, 1186–1321, прир. Владимир Мошин, Сима Ћирковић, Душан Синдик Београд 2011, 455–468.

Thallozy, Ludowig (1914): *Studies zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mitelalter*, Munchen–Leipzg 1914, 359, 378–379, 394.

25 Вуксан 1936, 220; Момировић, Васиљев 1991, 264.
26 Вуксан 1936, 219–220.
27 Стојановић бр. 2603.

Литература

Благојевић, Обрен (1971): *Пива природа, историја, етнографија, револуција*, САНУ Посебна издања CDXLIII, Одељење друштвених наука, Књ. 69, Београд 1971.

Богдановић, Димитрије (1982): *Инвентар ћирилских рукописних књига у Југославији XI–XVII века*, Одељење за историју, језик и књижевност српског народа САНУ, Књ. XXXI, Београд 1982.

Војводић, Драган Живковић, Милош (2014): *Деизисни чин из Пиве Прилог проучавању иконостаса и иконописа у пивском манастиру,* 38 Зограф (2014), 203–220.

Динић, Михаило (1940): *Земље Херцега Светога Саве*, Глас CLXXXII, Београд 1940, 149–251.

Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља – према писаним изворима (2010): *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља – према писаним изворима,* Београд 2010 (редактор Синиша Мишић).

Луковић, Милош (2005): *Заједничка граница области Косача и Бранковића,* Balcanica XXXV, Годишњак Балканолошког института–интернет издање (2005), 91–158.

Маловић-Ђукић, Марина (1991): *Пива у средњем вијеку*, Четиристо година Манастира Пива, ур. Јован Р. Бојовић, Титоград 1991, 43–51.

Миљић, Маријан (1991): *Прилог библиографији радова о Манастира Пива*, Четиристо година Манастира Пива, Ј. Р. Бојовић, Титоград 1991, 207–230.

Михајловић, Божо (1965): *Цетињски манастир*, Цетиње 1965.

Момировић, Петар, Васиљев, Љупка (1991): *Ћириличне рукописне књиге Цетињског манастира 14–18 век*, Цетиње 1991.

Поповић, Марко (2010): *Соко град над Шћепан пољем–замак са задужбинама Косача*, Зборник радова са научног скупа (Шћепан поље–Плужине 24. и 25. септембар 2006), Беране 2010, 18–56.

Радојичић, Сп. Ђорђе (1951): *Извештај о раду на проучавању старих рукописних и штампаних књига, као и других старина,* Историјски часопис, II, 1949–50, Београд, 1951, 327–348.

Радојковић, Бојана (1963): *Ризница пивског манастира,* Старине Црне Горе, Годишњак Завода за заштиту споменика културе СР Црне Горе (1963), 49–77.

Суботин-Голубовић, Татјана (1999): *Српско рукописно наслеђе од 1557 године до средине XVII века*, Одељење друштвених и језичких наука САНУ, књ. 51, Београд 1999.

Ћирковић, Сима (1964): *Херцег Стефан Вукчић Косача и његово доба* , Београд 1964.

Шишић, Фердо (1928): *Љетопис попа Дукљанина,* Загреб 1928.

Vego, Marko (1980): *Tri Povelje o posjedima Hercega Stjepana Vukčića Kosače,* Iz historije srednjovjekovne Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1980, 452–486.

Mošin, Vladimir (1956): *Ćirilski rukopisi Cetinjskog manastira,* Ljetopis JAZU (61) 1956, 280–284.

Милена Мартиновић

СИНОДИК (ПОМЯННИК) ПИВСКОГО МОНАСТЫРЯ

Одним из свидетельств жизни и деятельности насельников монастыря, основателей и спонсоров Пивы, является рукописный Синодик (Помянник), хранящийся в Цетиньском монастыре. Он содержит имена церковных сановников, священников, настоятелей, монахов и монахинь, а также простых людей, дарителя, из различных сербских регионов. Также в Синодике есть названия различных мест и монастырей, разбросанных по сербским регионам. В Синодике, в начале и в конце рукописи, имеются важные записи 1615, 1676 и 1732 годов об основателе и дарителе Успенского монастыря в Пиве, которые упоминаются в тексте этой статьи.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 625-635*
УДК 821.163.41.09-94
27-247.8
091=163.1
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.41

Јелена З. Јонић
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: jelenar@ymail.com

ЈЕВАНЂЕЉЕ ПО ЈОВАНУ У САВИНОМ *ЖИТИЈУ СВЕТОГ СИМЕОНА*

(Праћење адаптације јеванђељског предлошка увидом у цитатне категорије и форме)[1]

Апстракт: *У раду се прати линија откривања Јованског Јеванђеља и делимично Прве Јованове саборне посланице у Савином Житију светог Симеона, те у складу са тим анализирају цитатне форме у процесу адаптације јеванђељског предлошка. Овај модел трагања за транспарентним јеванђељским цитатима и онима који су налажени откривањем дубинског слоја текста, сачињеног из асоцијација и алузија, омогућио нам је да зађемо у поетичка и естетичка тумачења житијног текста, чиме је захваћена сложеност и многоврсност употребе јеванђељских садржаја унутар структуре житија. Посебно је било важно да се у спектру јеванђељских симбола и мотива осветли пут онима чија се семантика не препознаје приликом првог читања, те да се допре до скривене пишчеве поруке унутар обиља библијских кодова и самим тим наговести многострукост испољавања Савиног богословља.*

Кључне речи: Јеванђеље, житије, *Јеванђеље по Јовану*, цитатност, адаптација.

Пратећи линију откривања садржаја *Јованског Јеванђеља* и делимично *Прве Јованове саборне посланице* у житијном тексту и хармонизовања таквих места са грађом житијног текста, рад се бави адаптацијом јеванђељског садржаја у житијном тексту кроз праћење начина навођења цитата и уз поштовање утврђених категорија и форми цитатности. Утврђене категорије су нам у великој мери омогућиле да се поред јасно издвојених цитата продре у слој дела који обилује асоцијацијама и алузијама на одређено место из поменутог *Јеванђеља*.

Унутар успостављених категорија цитатности које су, имајући у виду близину, односно удаљеност од јеванђељског предлошка, именоване као преноси, имитације и описи, утврђене су форме цитатности: дословне, неозначене, модификоване, сажете, отворене, прикривене (код којих је присутна потпуна усклађеност са предлошком и које потврђују његов вредносни свет као и истинитост ауторског исказа); идеје, фразе, поређења, алузије, адаптације (у којима се имитира предложак, успоставља аналогија са текстуалним и запамћеним светом предлошка, ствара се утисак понављања истог модела у другачијим околностима) и сажетке, интерпретације, коментаре, критике, парафразе, реминисценције (у којима је присутна највећа слобода пишчевог интервенисања.

Свети Сава је у *Житију*, по речима Р. Маринковић, приказао високо моралну фигуру свога оца Немање, Св. Симеона и у ту сврху писао историју његовог моралног

1 Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Центра за црквене студије: Свети Сава у српској култури и духовности, који реализује Одељење за светосавске студије.

подвига. Сава нема хагиографски циљ, па стога не користи хагиографска шаблонска средства.[2] Колико ће се то одразити на цитатност, покушаћемо да одгонетнемо идентификацијом цитата из *Јеванђеља по Јовану* и њиховом улогом у делу.

У *Житију* одмах на почетку имамо низ поређења, цитатну форму унутар категорије имитације, где се Сава у некој врсти реторског питања пита, како би назвао Немању, да ли владарем или учитељем, и у наставку даје јасан одговор кроз набрајање Немањиних заслуга. На основу тога закључујемо да је и његова владавина и просвећивање била уз Божју помоћ. Поређење према Јн. 3, 2 (*Рави, знамо да си учитељ од Бога дошао; јер нико не може ова знамења творити која ти твориш ако није Бог с њим*) и Јн. 13, 13 (*Ви ме зовете Учитељем и Господом; и право велите, јер јесам*) бива јасно онда када зађемо у семантичко поље дела, на шта је Станчев[3] указивао. Семантизам се односи на успостављање везе између Христових духовних делатности и Немањиних. Као што ћемо видети у *Житију* Стефана Првовенчаног, где такође имамо исту импликацију за Немању, да је у био *и више од учитеља* као Исус, велики учитељ, тако је и у Савином *Житију* Немања представљен као неко ко је прво на себи благоверност показао, а онда и друге научио. Сава детаљно набраја добродетељи које су у домену његове владарске и учитељске мисије, а које се дају поредити са Исусовом земаљском делатношћу:

„Према монасима гајећи велику смерност“[4], као што је Исус према својим ученицима, апостолима био смеран и којима је био привржен (Јн. 13, 33-35)[5], (Јн. 14, 3: *И ако отидем и припремим вам место, опет ћу доћи, и узећу вас к себи да где сам ја, будете и ви*), и у једном и у другом случају они су они који остају да даље шире праву веру према казаном у *Јеванђељу*: Јн. 17, 20-26.[6]

„Безнадежнима нада“[7], успостављена је веза са јеванђељским причама које сведоче о исцељењу, које налазимо у: Јн. 5, 5-8, Јн. 8, 11, Јн. 9, 7. Поређења са *Јеванђељем* у претходним цитатима треба узети условно, јер сви који су били спасени од стране Христа, веровали су. Тако и у случају Немање, безнадежност се односи на немогућност надања и надасве спасења без охристовљења.

„Ништима хранитељ“[8], за ову синтагму налазимо паралелу у *Јеванђељу* за њено буквално (Јн. 6, 11: *Исус узе хлебове, и заблагодаривши, раздаде ученицима, а ученици онима који бејаху поседали, тако и од риба колико хтедоше*) и метафорично значење (Јн. 6, 35: *А Исус им рече: Ја сам хлеб живота: који мени долази неће огладнети, и који у мене*

2 Маринковић 1971, 6.
3 Станчев 1982, 75.
4 Свети Сава 1986, 98.
5 *Дечице, још сам мало с вама; тражићете ме, и као што рекох Јудејцима да куда ја идем ви не можете доћи, то и вама сада говорим. Заповест нову дајем вам: да љубите једни друге, као што ја вас љубих, да и ви љубите једни друге. По томе ће сви познати да сте моји ученици ако будете имали љубав међу собом.*
6 *Не молим пак само за њих, него и за оне који због речи њихове поверују у мене. Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду да свет верује да симе ти послао. И славу коју си ми дао ја сма дао њима, да буду једно као што смо ми једно. Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно и да позна свет да си ме ти послао и да љубиш њих као што мене љубиш. Оче, хоћу да и они које си ми дао буду са мном где сам ја, да гледају славу моју коју си ми дао, јер си ме љубио пре постања света. Оче праведни, свет тебе не позна, а ја те познах, и ови познаше да си ме ти послао. И ја им објавих име твоје и објавићу: да љубав којом ме љубиш у њима буде, и ја у њима.*
7 Свети Сава 1986, 98.
8 Исто.

верује неће никад ожеднети), (Јн. 6, 51: *Ја сам хлеб живи који сиђе с неба; ако ко једе од овога хлеба живеће вавек; и хлеб који ћу ја дати тело је моје, које ћу ја дати за живот света*) када је реч о духовној глади оних које је смрт онемогућила да буду нахрањени. Немања попут Христа храни правом вером, *хлебом живим.*

„Слепим и хромим и немоћним и глухим и немим ваистину мати постаде“[9], према: Јн. 5, 7-9, Јн. 9, 6-7, Јн. 9, 39-41.

„Све своје имање у зајам издаде“[10], Немања иза себе оставља духовну благодат, „утврди и уразуми срца свију и научи нас како правоверни хришћани треба да држе праву веру у Бога“[11], да не заборављају учења правовернога закона који је он установио, попут Христа који оставља Очеве речи и славу иза себе, да се успостави духовно јединство међу људима као што постоји између Оца и Сина (Јн. 17, 8: *Јер речи које си ми дао, дао сам њима; и они примише, и познаше заиста да од тебе изиђох, и вероваше да ме ти посла*), (Јн. 17, 22: *И славу коју си ми дао ја сма дао њима, да буду једно као што смо ми једно*).

Говорећи о Немањином подвизивању како би журно последовао речима Владике, Сава употребљава сажету цитатну форму *Јеванђеља по Матеју*, која је у исто време и модификована форма *Прве Јованове посланице*, обе у категорији преноса.

„Узмите јарам мој на се, јер сам кротак и смеран срцем, и наћи ћете покој душама вашим: јарам је мој благ и бреме моје лако“.[12]

Цитат у *Јовановој посланици* гласи:

Јер ово је љубав Божија да заповести његове држимо; а заповести његове нису тешке (1. Јн. 5, 3).

Оно што говори у прилог наведеном цитату као асимилацијској творевини је потпуна усклађеност са предлошком када је у питању значењски слој, затим уједначавање њихових вредносних светова, као и потврђивање истинитости ауторског исказа.

Следећи цитат који издвајамо најављен је као такав уз јасно назначавање да је реч о позајмици из *Светог писма*:

„Јер каже Писмо: ’Љубав Божја привезана је у вернима’“.[13]

Ако цитат упоредимо са оним из *Прве Јованове посланице*:

Бога нико никада није видео: ако љубимо једни друге, Бог у нама пребива, и љубав је његова савршена у нама (1. Јн. 4, 12), видећемо да је реч, такође, о цитатној категорији преноса, модификованој форми цитата са јасном асимилацијском усклађеношћу у односу на предложак у *Првој Јовановој посланици.*

Сава, говорећи о томе како Владика није презрео мољења Немањина којим је уздисао из дубине срца, зато што „хоће да се сви спасу“[14], даје дословну верзију цитата, иако није наглашено да је реч о цитату, а свакако га препознајемо у *Првој посланици светог апостола Павла Тимотеју* (1 Тим. 2, 4). Ако, пак, потражимо аналогију у *Јеванђељу по Јовану*, препознајемо неозначени цитат[15], а налазимо га у следећем стиху *Јеванђеља*:

Јер не посла Бог Сина својега на свет да суди свету, него да се свет спасе кроз њега (Јн. 3, 17).

---

9 Свети Сава 1986, 98.
10 Исто.
11 Исто, 97.
12 Свети Сава 1986, 99.
13 Исто.
14 Исто, 100.
15 Неозначен цитат је она врста асимилацијског цитата који у потпуности кореспондира са предлошком када је реч о семантичком аспекту и који, као у наведеном случају, често има и идентично формално графичко одређење као и предложак.

Сава у контексту Христовог усељења у Немањин ум користи израз „када је дошло време“[16], који у потпуности кореспондира са Христовим: *Оче, дошао је час* (Јн. 17, 1). Овде је такође реч о цитату који није означен као такав било каквом врстом позивања на изворник, те ћемо га стога обележити као неозначени цитат, којим се, без обзира на неозначавање, јасно позива на јеванђељски стих, са којом се подудара на семантичком плану.

У делу када Сава говори о томе како су многи иноплеменици устали на Немању и како је он, уздајући се у име Господње, одолео њима, проналазимо алузију на Христов однос са фарисејима којима одолева уздајући се у оног који га посла. У оба случаја и Христос и Немања бране се од грехољубља познањем Истине и Истинитог.

„А многи иноплеменици устадоше на ме и опколише ме као пчеле сат, но именом Господњим противљах им се и одолех њима“.[17]

Тада тражаху да га ухвате, и нико не метну на њега руку, јер још не беше дошао час његов (Јн. 7, 30).

А неки од њих хтедоше да га ухвате; али нико не метну руку на њега (Јн. 7, 44).

А сада тражите да убијете мене, човека који сам вам казао истину, коју чух од Бога (Јн. 8, 40).

Немања говори чедима својим како ће, држећи се правоверногa закона који је он установио, имати Бога као помоћника, Богородицу и његову, *иако грешну*, молитву, јер је живот наш сујетан, пролазан као „дим, пара, земља, прах, за мало се јавља, а убрзо нестаје“.[18]

У *Јеванђељу по Јовану* читамо о томе шта ће се десити онима који не остану у Христу:

Ко у мени не остане, избациће се напоље као лоза, и осушиће се, и скупиће је, и у огањ бацити, и спалити (Јн. 15, 6).

Овде је значајно уочити цитатну категорију имитације и описа, и то форму идеје када је реч о имитацији и форму критике, када је реч о описима, поводом истог цитата. Дакле, присутна је идеја таштине и критички осврт на земаљски живот без вере у Богочовека, без органског јединства са Њим. Тада се дешава управо оно о чему говори Сава позивајући се на *Свето писмо* и, између осталог, на *Јованово Јеванђеље*, поводом чега преподобни Јустин Поповић казује: „Људско биће постепено вене, пресахњују његове силе, ма како изгледале велике и неисцрпне, док најзад сасвим не пресахну, не изумру“.[19]

Када Сава говори о Немањином захтеву чедима да га пусте да иде да би видео утехе Израиљеве, након што их је поучио, истиче моменат њихове туге и неутешности:

„Не остављај нас сироте, господине, јер ти нас освети и ти нас научи и ти нас просвети, пастиру добри[20], који полажеш душу своју за овце, јер никада у твоје дане вук

16 Свети Сава 1986, 100.
17 Исто.
18 Исто, 101.
19 Поповић 2001, 173.
20 Д. Крстић у контексту омиљене јовановске слике Христа као Доброг Пастира говори првенствено о јовановској слици Немање као доброг пастира, а онда и његовог наследника Стефана Првовенчаног (Крстић 2011, 189, 194).
Д. Бојовић у раду „О једној необичној симбиози јеванђељских прича у Савином *Житију Светога Симеона* и трагом њихових паралела“ правећи паралелу између Савиног *Житија* и јеванђељских прича, уочава да се Сава на два места позива на причу о добром пастиру (Јн. 10). Први пут у вапају народа упућеном Стефану Немањи да их не напушта, други пут у завршници Немањине беседе коју је изговорио приликом абдикације (Бојовић 2019, 25).

не уграби овцу од Богом преданога ти стада паствe“.[21]

У *Јеванђељу по Јовану* налазимо сличан стих о жалости и радости ученика.

Заиста, заиста вам кажем да ћете ви заплакати и заридати, а свет ће се радовати, и ви ћете жалосни бити, али ће се ваша жалост окренути на радост (Јн. 16, 20).

Овде је реч о форми поређења унутар категорије имитације где је веза успостављена између Немањиног народа и ученика, апостола Христових, иако су тачке гледишта измењене, код Саве је туга исказана из перспективе ученика који страхују за оно што ће бити након Немањиног одласка, а у *Јеванђељу* налазимо предсказивање Христово о ономе што ће бити, али и утешно обраћање услед свезнања о будућим догађањима.

Поред установљене цитатне категорије имитације и форме поређења, препознајемо и модификовану форму цитата унутар категорије преноса. Подсетићемо се још једном, горе је било: „...који полажеш душу своју за овце“, а у *Јеванђељу*:

...живот свој полажем за овце (Јн. 10, 15).

У последњем делу издвојеног пасажа из Савиног житија који ћемо поновити ради лакшег утврђивања веза у односу на јеванђески модел, примећујемо форму алузије, где се у Немањиној владавини, током које је духовно високо узрастао, издваја оно најважније, духовно вођство и брига за паству коју је сачувао од погибли и тиме алузивно упућује на Христа који је у име очево сачувао свет од погибли.

„...јер никада у твоје дане вук не уграби овцу од Богом преданога ти стада паствe.“

Док бејах са њима у свету, ја их чувах у име твоје; оне које си ми дао сачувах; и нико од њих не погибе... (Јн. 17, 12).

Сава нам кроз Немањину беседу синовима, којом их позива да поштују Господа, успоставивши везу са *Јеванђељем*, казује о вери као путу до божанске љубави и вечног живота у заједништву.

„Поштујте Господа од својих праведних трудова и дајте му првине од својих плодова праведних, да би се испуниле житнице ваше мноштвом пшенице, а пивнице ваше да би вино точиле“.[22]

У оквиру овог пасуса препознајемо идеју, цитатну форму унутар категорије имитације којом се имитира предложак понављањем јеванђеоског модела у другачијем руху. Погледајмо јеванђеоски цитат у склопу *Опроштајне беседе*[23]:

Ако заповести моје одржите, остаћете у љубави мојој, као што сам ја одржао заповести Оца мојега и остајем у љубави његовој (Јн. 15, 10).

Шеснаести стих из *Јеванђеља* биће још сроднији овој Савиној идеји којом жели да нас подсети на истину о којој казује Преподобни Јустин Ћелијски да *оплођен божанским силама кроз свете врлине човек заиста и рађа многи род.*[24]

...ја вас изабрах и поставих вас да ви идете и род доносите; и род ваш да остане, да што год заиштете од Оца у име моје да вам да (Јн. 15, 16).

У раду „Српски владар као *Пастир добри*“, Бојовић говорећи о Савином *Житију Светог Симеона* приказује Стефана Немању као типичан пример доброг пастира пратећи причу о *блудном сину* коју прате мотиви *одбеглог јагњета* и *доброг пастира* (Бојовић 2021, 32, 33, 34).

21 Свети Сава 1986, 101.

22 Исто, 103.

23 Д. Крстић, говорећи о Опроштајном говору као књижевном топосу, бави се подробном анализом Немањиног опроштајног говора приликом напуштања престола који је по њему Сава формулисао наративно и теолошки по угледу на Опроштајни говор Христа апостолима у *Јеванђељу по Јовану* (Крстић 2011, 185-195).

24 Поповић 2001, 178.

У следећем цитату који је и јасно означен као цитат, Сава каже, преносећи Немањине речи упућене синовима:

„Јер ја вам дајем ову заповед: да љубите брат брата; не имајући међу собом никакве злобе“.[25]

Самим тим што имамо вантекстуални знак који нам казује да је реч о заповеди, дакле о ономе што долази из *Библије*, крећемо се у цитатној категорији преноса. Када је реч о цитатној форми, у примеру *да љубите брат брата,* налазимо модификовани цитат јеванђељског цитата у *Првој саборној посланици Св. апостола Јована Богослова*

У наставку казивања у реченици *Не имајући међу собом никакве злобе* налазимо фразу чија полисемантичност надилази конкретна цитатна решења, али се ипак наметнуло оно које се природно надовезује на већ препознат цитат *Јованове посланице*:

Модификован цитат према: *И ову заповест имамо од њега: Који љуби Бога, да љуби и брата својега* (1. Јн. 4, 21).

Фраза је сачињена према*: Ако ко рече: Љубим Бога, а мрзи брата својега, лажа је; јер који не љуби брата својега којега види, како може љубити Бога, којега није видио?* (1. Јн. 4, 20).

Након још неколико реченица у којима Немања мудрослови поучавајући синове, следи наставак цитата:

„Јер ко не љуби брата својега, Бога не љуби. Бог је љубав. Зато ко љуби Бога, нека љуби и брата свога“.[26]

У овом цитату је реч о сажетку у цитатној категорији описа. Наиме, сажимају се цитати из *Јованове посланице* (1. Јн. 4, 20: *Ако ко рече: Љубим Бога, а мрзи брата својега, лажа је; јер који не љуби брата својега којега види, како може љубити Бога којега није видео?*) и (1. Јн 4, 8: *Који не љуби не познаде Бога; јер Бог је љубав*) у ефектном апострофирању главне теме у реченици: Бог је љубав.[27]

Приликом Немањиног поновног обраћања властели, бољарима и уопште своме стаду духовном након беседе коју упућује синовима, Сава исписује следећи цитат, метнувши га на уста Немањина:

„...сачувах вас неповређене, као добар пастир душу своју полажући за вас“.[28]

Цитат је карактеристичан пример минималног интервенисања на пољу модификованог цитата у категорији преноса.

Ја сам пастир добри. Пастир добри живот свој полаже за овце (Јн. 10, 11).

У Савином *Житију* налазимо понављање извесних цитатних форми. Сава још једном употребљава модификовану форму *Прве Јованове посланице* о којој је било речи (1. Јн. 5, 3), као и формулацију поређења: „Ништима хранитељ“, за коју у *Јеванђељу* налазимо паралелу за њено буквално значење у причи о храњењу пет хиљада гладних која је знамење (Јн. 6, 5-14) и метафорично значење (Јн. 6, 35: *Ја сам хлеб живота: који мени долази неће огладнети, и који у мене верује неће никад ожеднети*), (Јн. 6, 51: *Ја сам хлеб живи који сиђе с неба; ако ко једе од овога хлеба живеће вавек; и хлеб који ћу ја дати тело је моје, које ћу ја дати за живот света*), како би снагу свог духовног подвига пренео на све који су били око њега.

---

25 Свети Сава 1986, 103.

26 Исто

27 Ако пробамо да разумемо правовременост употребе горе наведених пасажа Савиног *Житија* у контексту историјских прилика, запажамо да све ове Немањине беседе завађеним синовима у којима им се дају савети о слози, заједничке поуке, благослови и мудри савети о међусобној љубави, по речима Павла Поповића имају тенденцију проповедања мира у земљи (Поповић 1934, 40).

28 Свети Сава 1986, 103.

Када је господин Симеон већ умножио стадо Христово монашкога чина и пожелео узићи на виши духовни степен, Сава извештава како се угледао на *Свето писмо*:

... „видевши како *Свето писмо* каже: 'Уклоните се од места својих и рођења свога, јер ниједан пророк није примљен у својем отачаству'".[29]

У *Јеванђељу по Јовану* налазимо следећи пример:

Јер сам Исус посведочи да пророк у својој постојбини нема части (Јн. 4, 44).

У Савиној верзији цитата направљена је минимална модификација, где је синтаксички склоп остао скоро нетакнут, и где је, такође, реч о формално издвојеном цитату коришћењем устаљеног вантекстуалног знака: *Како Свето писмо каже.* Уз то, присутна је и употреба наводника који су у савременој верзији *Житија* транспарентна слика о цитатности, а који су употребљени са сигурношћу тек након што су други показатељи у старијим верзијама житија упућивали на преузети део текста. Што се тиче семантичког поља имамо потпуну усклађеност са предлошком у потреби Саве да истакне господина Симеона као духовно веома узраслог који се само физички измешта из своје постојбине, попут Христа који се као невидљив удаљио из своје постојбине.

Сава пореди господина Симеона, у тренутку када је зажелео отићи у Свету Гору, са добрим пастиром[30] из *Јеванђеља по Јовану*, који је попут пастира који изводи своје овце, потражио своје одбегло јагње како би га принео Оцу своме. Као што је добри пастир у *Јеванђељу* истерао овце своје и ишао пред њима, и овце ишле за њим, јер познају глас његов, тако је и Симеон желео да своје одбегло јагње узме на раме и принесе вољи својој.

„Симеон зажеле ићи у Свету Гору, да као пастир добри потражи одбегло јагње, и да га узевши на раме принесе ка Оцу своме и ка својој вољи, и да од Бога добије награду ради устрањења од својих, да испуни другу жељу срца свога и да нађе љубљено и заблудело јагње своје".[31]

И када своје овце истера, иде пред њима, и овце иду за њим, јер познају глас његов (Јн. 10, 4).

У наведеним примерима препознајемо категорију имитације и форму поређења, где Сава сачињава аналогију са запамћеним светом предлошка и понавља исти модел у другачијим околностима, остављајући поруку да се човек и људски род могу познати само Богом.

Сава даље наставља са Симеоновом молитвом у којој Симеон моли Оца да се сви спасу и да нико не погине:

„Цару славе, једини бесмртни, Оче неба и крепости, и који промислом своје доброте нећеш да погине ниједан човек, него да се сви спасу".[32]

У *Јеванђељу по Јовану* налазимо следећи цитат:

И ја им дајем живот вечни, и никад неће изгинути, и нико их неће отети из руке моје (Јн. 10, 28).

Овде препознајемо прикривену форму цитата у оквиру цитатне категорије преноса, где је цитат утиснут у ауторов текст без изолације, без било каквог наговештаја да је реч о позивању на предложак. Самим тим што се цитат налази у склопу молитве,

29 Свети Сава 1986, 105.

30 Д. Бојовић два одласка из Савиног *Житија* илуструје јеванђељским причама. Први одлазак се односи на Растков одлазак у Свету Гору и илустрован је јеванђељском причом о блудном сину (Лк. 15, 11-32), док је други илустрован јеванђељском причом о изгубљеној овци (Лк. 15, 3-7) и добром пастиру (Јн 10). Он закључује да се том приликом на стваралачки, мајсторски начин сусрећу три јеванђељске приче: о блудноме сину, изгубљеној овци и добром пастиру (Бојовић 2019, 25).

31 Свети Сава 1986, 107.

32 Исто.

наводи нас да верујемо да је коришћен као традиционални израз у богослужбене сврхе. Порука издвојених места је јасна и казује нам да никаква смрт нема власти над Богочовеком и да су људи, верујући у њега сачували сву своју снагу и пренели је у бесмртност и вечност.[33]

Симеон се обраћа Сави, који је утеха његове старости, у тренутку када осећа слабост и потребу да на њега пренесе праведне законе очувања својих путева, упућујући му премудре речи:

„...приклони ухо своје ка мојим речима и нека не пресахну источници живота твога, сачувај их у своме срцу“[34]

У делу реченице који говори о *источницима живота* и Сави као будућем носиоцу таквог живота препознајемо категорију имитације и форму алузије на јеванђељске речи о животу који доноси светлост људима.

У њему беше живот, и живот беше светлост људима (Јн. 1, 4).

Алузија бива јасна када знамо да јеванђелиста назива Господа животом, како због тога што Он све одржава у животу, тако и због тога што духовном светлошћу даје духовни живот, попут њих двојице који „право ходе“, чувајући духовни живот у своме отачаству. Симеон сада преноси снагом својих речи ову важну улогу на сина, у тренутку када приспева време њиховог растанка.

Симеон све ближе покоју[35], благосиљајући наследство своје, по трећи пут изговара:

„А прећашњу заповед дајем им: Имајте љубав међу собом!“[36]

У наведеном цитату имамо јасну форму сажетог цитата у односу на стих 12 из *Јеванђеља по Јовану*:

Ово је заповест моја: да љубите једни друге као што ја вас љубим (Јн. 15, 12).

Указивањем Симеона на заповест, имамо вантекстуални знак који нам јасно говори да је реч о цитату. С друге стране, заповест је сама љубав коју и Христос и Симеон, својим тренутним удаљавањем не умањују, напротив, указују на њено савршенство апострофирањем прећашњих речи.

Горе анализиране цитатне форме Савиног *Житија светог Симеона* јављају се у све три категорије. Највише је цитата у категорији имитације (26), затим у категорији преноса (9) и најмање је идентификованих цитата у категорији описа (3).

Цитатне форме идентификоване у категорији имитације су: поређење (17), алузија (5), идеја (3) и фраза (1).

Цитатне форме пронађене у категорији преноса су: мофификовани (5), неозначени (2), прикривении (1) и сажети (1).

У категорији описа пронашли смо примере за сажетак (2) и критику (1).

Сава се, користећи цитате из цитатне категорије преноса, често користи вантекстуалним знацима (*Јер каже Писмо, како Свето писмо каже, дајем вам ову заповед*) који указују на предложак, у нашем случају јеванђељски; уколико то није случај, као на пример са неозначеним и прикривеним цитатима, код њих, иако нема

33 Д. Бојовић говорећи о мотиву лаког тркача у српској хагиографској књижевности сматра да је основна мисао молитве мисао о спасењу које се остварује само трком и победом вере у тој трци (Види: Бојовић 2019, 144).

34 Свети Сава 1986, 110.

35 Сави је било главно да опише све оно што је везано за смрт и саму смрт Симеона Немање достојну великосхимника, док о световним делима његовим говори тек као о припреми за монашки живот (Радојичић 1963, 66).

36 Свети Сава 1986, 113.

вантекстуалних знака који упућују на предложак, постоји чврста семантичка веза са цитираним местом у предлошку, што нам је знатно олакшало препознавање цитата и сврставање у ову категорију цитатности.

Поређење, најфреквентнија цитатна форма у *Житију*, резултат је различитих техника цитирања. Поред идентификованих примера његове појединачне употребе, налазимо га у техници низања поређења, и у комбинацији са другим цитатним формама, како унутар категорије имитације, тако и у комбинацији са формама других категорија. Тако ћемо унутар једног пасуса житијног текста идентификовати поређење, алузију, модификацију, што говори у прилог разноликости употребе цитатних перспектива и флексибилности при избору и променама начина цитирања, а самим тим и о значају и богатству семантичког поља деловања новопроизведеног текста према јеванђељском предлошку.

Коришћење ефектних поређења, алузија и идеја у цитатној категорији имитације, те проналажење садржинске и вредносне поруке унутар сродних цитата говори о Савиној склоности ка слободном поетском интервенисању као последици поетске структуре његовог житија са наглашеним идеолошким моментом и извесним метафизичким историзмом о чему је говорио Димитрије Богдановић.[37] Сава је на тај начин, иако се налазио у пољу подражавања када је реч о имитацији као цитатној категорији, истичући аксиолошки аспект одабраних цитата, показао њихову функционалност у идеолошком смислу[38] проналазећи њихову садржинску и вредносну поруку, а тиме је увеликом превазишао имитативни и подражавалачки принцип. У томе нас утврђује и сазнање да је Свети Сава имао тенденцију и ка тумачењу цитата, о чему сведочи идентификовање фразе и критике, где долази до изражаја изнијансираност његове теолошке мисли.

Утврђујући стање цитатности[39] у Савином *Житију*, упркос констатацији с почетка да не користи хагиографска шаблонска средства која се односе на устаљен теолошки увод где се говори о рођењу и младости, те на изостајање чуда за живота и после смрти, на трагу смо да наговестимо многострукост испољавања његовог богословља које ће се, узевши у обзир његово опсежно стваралаштво, издвојити као аутентично и назвати православно светосавско богословље.[40]

37 Види предговор Д. Богдановића у: Свети Сава 1986, 21.

38 Сава по речима Маринковићеве није имао потребу да решава проблем спајања савремене историје и идеализације (Маринковић 1971, 6), те је управо присуство и сврсисходност јеванђељских цитата у *Житију* доказ о постигнутом идеалу за којим се од антике тежило.

39 Значајан допринос у идентификовању библијских цитата укључујући и цитате из *Јеванђеља по Јовану* налазимо у цитатном регистру новог издања *Житија Светог Симеона,* Светог Саве које је приредила Маја Анђелковић (Свети Сава 2022).

40 Говорећи о богословљу Светога Саве, Атанасије Јевтић говори о „православној светосавској филозофији живота“ позивајући се на Јустина Поповића (Види: Јевтић 1991, 32).

Иначе термин *Светосавље* први пут се представља као систем, једна потпуна и заокругљена филозофија живота по речима епископа Николаја у предговору књизи „Светосавље као филозофија живота“, Јустина Поповића (Поповић 1993, 3).

Литература

Извори

Нови Завјет, Нови Завјет господа нашега Исуса Христа (1974): Превео Вук Стефановић Караџић, *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига десета, издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864-1964, Београд.

Свето писмо. *Свето писмо Старога и Новога завјета*: *Библија* (2014): Београд: Свети архијерејски Синод Српске православне цркве, Штампарија Српске православне цркве.

Свети Сава (1986): „Житије светога Симеона Немање“. *Сабрани списи*. Стара српска књижевност, књига друга, приредио Димитрије Богдановић, Београд: Просвета: Српска књижевна задруга, стр. 97-119.

Цитирана литература

Бојовић, Драгиша (2019): *Српска књижевност и Свето предање.* Београд: ЗУНС.

Бојовић, Драгиша (2021): „Српски владар као пастир добри“. *Између Подунавља и Средоземља*. Тематски зборник. Ниш: Центар за црквене студије. 29-46.

Јевтић, Атанасије (1991): *Богословље светог Саве*. Врњачка Бања: Братство Св. Симеона Мироточивог, 158-167.

Крстић, Дарко (2011): „Библијски топос опроштајног говора у Савином Житију Светога Симеона Немање“, Стефан Немања и Топлица (Тематски зборник радова). Уредник: Драгиша Бојовић. Ниш: Центар за црквене студије, 185-195.

Маринковић, Радмила (1971): „О српској средњовековној биографској књижевности и о месту Г. Цамблака у њој“, *Књижевност и језик* 18, бр. 3-4. 1-17.

Поповић, Јустин (Архимандрит др Јустин Поповић) (1993): *Светосавље као филозофија живота.* Фототипско издање, Ваљево: Манастир Ћелије.

Поповић, Јустин (Преподобни Јустин Ћелијски) (2001): *Тумачење светог Еванђеља по Јовану, Тумачење посланица Св. Јована Богослова*. Београд: наследници оца Јустина, Ваљево: Манастир Ћелије.

Поповић, Павле (1934): „О књижевном делу светог Саве“ (чланак). *Братство,* XXVIII, књига 45, Београд: Друштво „Свети Сава“. 36-44.

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

Свети Сава (2022): *Житије светог Симеона*. Приређивање, превод са српскословенског и коментари Маја Анђелковић = *Żywot Świętego Symeona / Święty Sawa*; Redakcja, przekład ze słowiańskoserbskiego i komentarze Maja Anđelković ; [уредници Маја Анђелковић, Тихон Ракићевић; превод са српскословенског на српски Маја Анђелковић; превод са српског на пољски Александар Наумов]. - 2., измењено и допуњено изд, Студеница: Манастир Студеница.

Станчев, Красимир (1982): *Поэтика на старобългарската литература*. Основни принципи и проблеми, София: Наука и изкуство.

Jelena Z. Jonić

THE GOSPEL OF JOHN IN SAVA'S HAGIOGRAPHY OF SAINT SIMEON
(Monitoring the adaptation of the Gospel template with an insight into the citation categories and forms)

The paper follows the line of discovery The *Gospel of John* and partly The First Epistle of John in Sava's hagiography of Saint Simeon, and accordingly analyzes the quotation forms in the process of adaptation of the Gospel template. This model of searching for obvious evangelistic quotations as well as for those found in the unexposed, arcane layers of the text, rich in associations and allusions, contributes to the poetic and aesthetic analysis of the Serbian hagiographies. This analysis proves the complex and versatile use of the evangelistic content in hagiography and explains particularly selected segments that convey important messages. A special attention is paid to those evangelistic symbols and motives whose semantics cannot be revealed during the first reading of the text, with the purpose of comprehending a writer's message within a multitude of biblical codes and thereby hint at the multiplicity of manifestations of Sava's theology.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 637-648*

УДК 371.3::821.41'04.09-94 Сава, свети
821.163.41.09
371::27 -23/-24
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.42

Мирјана Д. Бојанић Ћирковић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Департман за србистику
e-mail: mirjana.bojanic.cirkovic@filfak.ni.ac.rs

ЛИК, ЛИЧНОСТ И ДЕЛО СВЕТОГ САВЕ У САВРЕМЕНИМ НАСТАВНИМ ПЛАНОВИМА И ПРОГРАМИМА СРПСКОГ ЈЕЗИКА И КЊИЖЕВНОСТИ У ОСНОВНОЈ ШКОЛИ:
Нацрт истраживања[1]

Апстракт: *У раду представљамо резултате прве фазе истраживања заступљености личности и лика Светог Саве, као и просветитељске, културне и друштвене мисије Светосавља у наставним плановима и програмима предмета друштвено-хуманистичког поља у основним школама, као и у Календару рада школа у Републици Србији. Истраживање је обухватило наставне планове и програме предмета Српски језик, односно Српски језик и књижевност кроз први и други циклус основног образовања, припремљене од стране Завода за унапређење образовања и васпитања и усвојене од стране Националног просветног савета Републике Србије. Тежиште истраживања било је на издвајању (препоручене) методологије (поступака и техника) обликовања лика/личности Светог Саве и Светосавља, као и на тумачењу стандарда, исхода, осносно постигнућа наведених Програма са аспекта прагматике – улоге у духовном, друштвеном и културном развоју ученика.*

Кључне речи: *Свети Сава, школски планови и програми, емпиријско истраживање, методологија науке о књижевности.*

Претходна истраживања

Свети Сава у школским плановима и програмима

О значају Светог Саве за наставно-образовни процес, и у самом наставно-образовном процесу, сведочи његова вишеструка заступљеност:

1. у називима основних школа. У Републици Србији је више од тридесет државних основних школа у свим окрузима понело име Светог Саве. Наводимо градове/варошице/села у којима смо према списку до 2020. године пронашли име овог светитеља у називу: Београд (Врачар), Баточина, Краљево, Ниш, Читлук, Чачак, Суботинац, Трстеник, Бачина, Попина, Косовска Митровица, Пирот, Бор, Горњи Милановац, Велика Плана, Пожаревац, Сремска Митровица, Бајина Башта (овде се

1 Истраживање је спроведено у оквиру Одељења за светосавске студије Центра за црквене студије у Нишу, чији је руководилац проф. др Драгиша Бојовић.

основна школа налази у Светосавској улици), Врчин, Крагујевац, Рибница (Краљево), Бачка Паланка, Панчево, Житиште, Ковачица, Сремска Митровица, Стара Пазова, Нова Пазова, Пријепоље, Горњи Милановац, Смедерево, Шабац; Специјална школа „Свети Сава" у Прокупљу.[2]

2. У именима средњих школа. Према достуупним подацима, најмање осам средњих школа у Републици Србији носи име Светога Саве. Наводимо градове/варошице у којима су оне заступљене: Гимназија „Свети Сава", Београд, Средња школа „Свети Сава", Београд, Школа за основно и средње образовање „Свети Сава", Београд (Умка), Стручна школа „Свети Сава", Бујановац, Гимназија „Свети Сава", Гораждевац, Средња школа „Свети Сава", Кладово, Гимназија „Свети Сава", Пожега, Средња школа „Свети Сава", Сомбор.[3]

3. У наставном плану и програму предмета Српски језик (и књижевност).

4. У наставном плану и програму предмета Историја.

5. У наставном плану и програму предмета Ликовна култура.

6. У наставном плану и програму Верске наставе/Веронауке.

7. У наставном плану и програму осталих изборних предмета (Свакодневни живот у прошлости, Цртање и вајање).

7. Кроз литерарне и ликовне (светосавске) конкурсе на нивоу школе, библиотеке, републике.

8. У Годишњем плану рада школа (Савиндан) и Светосавској школској приредби/Светосавској академији.

Међутим, упркос значајној квантитативној и квалитативној заступљености личности, лика и дела Светог Саве у савременим школским плановима и програмима, истраживања ове теме су ретка у нашој науци о књижевности. Редак пример таквог истраживања нашли смо у раду „Свети Сава као инспирација за стваралаштво у настави Ликовне културе са настојањем одржања и афирмације националног и културног идентитета" аутора Тамаре Стојановић Ђорђевић и Војислава В. Илића. Најпре је важно истаћи да је наведени оглед настао у оквиру пројекта „Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура, национални, регионални, европски и глобални оквир (бр. 178018)", који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС. „Криза" и „глобализација" су изазови и проблеми са којима се суочава област Српске средњовековне књижевности у школским програмима. Протекли период измена школских планова и програма (2018–2021) обележила је полемика у научној и широј јавности поводом изостављања одређених наставних јединица из школских програма; међу њима су и дела о Светом Сави.[4] Прецизније, јавност је полемисала у вези са изостављањем лика, личности и дела Светог Саве из наставног плана и програма за осми разред основне школе. Примедбе су углавном аргументоване тематиком Наставног плана и програма за предмет Српски језик и књижевност у осмом разреду основне школе, чије су наставне јединице тематски увезане *љубављу*; потом, сматра се да изостављање лика, личности и дела Светог Саве из „рубног" наставног плана и програма, на завршетку другог циклуса основног образовања, може негативно утицати на сублимацију *улога* Светог Саве у култури нашег народа. Оглед о којем је реч посвећен је педагошком и ктиторском делу Светог Саве, где се, нарочито у другом аспекту, препоручује трагање за мотивацијом и инспирацијом за ликовно стваралаштво ученика. Аутори наведеног рада

2 Нав. према: https://osnovneskole.edukacija.rs/drzavne (20. 5. 2022)

3 Нав. према: https://srednjeskole.edukacija.rs/drzavne-srednje-skole/svi-gradovi (20. 5. 2022)

4 Уп. https://24sedam.rs/drustvo/vesti/48771/sveti-sava-i-kosovski-boj-nestali-iz-udzbenika-desetkovani-sadrzaji-iz-istorije-srbije/vest (4. 5. 2022)

истичу да „Пример Светог Саве, његов живот и рад као и проучавање у настави […] може умногоме помоћи младима да изграде, вреднују, сачувају свој идентитет и истовремено развију правилну и јасну слику о себи и другима”[5], али закључују да се наставни планови и програми Ликовне културе „скромно баве националним и културним идентитетом, што оставља простор наставницима да имплементирају садржаје, по свом нахођењу, који се баве овом темом.”[6] Аутори се похвално односе према истицању националних вредности и културе као глобалне и универзалне вредности кроз мапе, илустрације и пратеће текстове у уџбеницима других предмета, негативно оцењујући изостанак корелације наставе Ликовне културе са Српским језиком и књижевношћу, Историјом, Веронауком, Географијом током целе школске године, изузев Савиндана и дана уочи овог празника. Као предлоге за корелативне часове који се могу одржавати током целе школеске године, аутори наводе ћирилично писмо, калиграфију, типографију, иницијал, илуминације рукописа, графите и све теме које се могу везати за нашу азбуку и писмо; грбове, амблеме, хералдику, симболе у хералдици, заставе и друге знакове визуелног идентитета; анимације и видео клипове; текстил, делове народне ношње; илустрацију живота и обичаја у средњовековној Србији; архитектуру и фрескосликарство. Настављајући проучавање школских планова и програма осталих предмета, запажамо да у млађим разредима доминирају материјална и практична обележја културе и националне припадности, те се у настави пажња посвећује храни, одећи, становању, играма, понашању, обичајима и сл., док у старијим разредима доминирају духовне, етичке и друштвене вредности културног и националног идентитета.

Најважнији закључак аутора огледа којем смо посветили нарочиту пажњу тиче се квалитативне заступљености Светог Саве: „До сада Свети Сава 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.”[7] Тумачећи циљеве и исходе школских планова и програма уочавамо да су они усмерени на „континуирано унапређење” личности и компетенција ученика, тачније на „7. Развијање компетенција за сналажење и активно учешће у савременом друштву које се мења”, „8. Пун интелектуално, емоционални, социјални, морални и физички развј сваког ученика, у складу са његовим узрастом, развојним потребама и интересовањима”, на „13. Развијање позитивних људских вредности”, „16. Развијање личног и националног идентитета […], развијање свести и осећања припадности Републике Србије, поштовање и неговање српског језика и матерњег језика, традиције и културе српског народа и националних мањина, развијање интеркултуралности, поштовање и очување националне и светске културне баштине.”[8]; дакле, у основи конципирања школских планова и програма, циљева и исхода учења имплицитно је присутно Светосавље и дело Светог Саве које је, између осталог, откривало интеркултуралну свест ове историјске личности и књижевника. У складу са наведеним, дело Светог Саве би и мимо периодизацијских одердница по којима су, примера ради, конципиране читанке за Српски језик и књижевност намењене ученицима основних школа, могло бити заступљено у укупном основношколском и средњошколском наставно-образовном процесу. Међутим, обавезно проучавање личности, лика и дела Светог саве завршава се у првом разреду средње школа. С друге стране, ако је „на путу остваривања циља и исхода кључна улога наставника који добија значајан простор за слободу избора и повезивање садржаја,

5 Стојановић Ђорђевић, Илић, 2022, 2.
6 Исто, 3.
7 Исто, 9–10.
8 Све нав. према: *Гласник*, бр. 11, 15. август 2019.

метода, поступака и техника наставе и учења”[9], спознавање лика, личности и дела Светог Саве не мора се навршити тумачењем одломака из Доментијановог и Теодосијевог *Житија Светог Саве*. Стога ће други део нашег истраживања, у потоњем огледу, бити посвећен наставној пракси изучавања Светог Саве након првог разреда средње школе.

Празник Савиндан установљен је за школску славу 1840. године на предлог Атанасија Николића, ректора Лицеја у Крагујевцу, а одлуком Совјета Књажевства сербског 2. јануара 1840. године. После полувековне забране, Савиндан се од 1990. године поново обележава као „слава школа у Србији”. Савиндан је уз Видовдан једини радни, ненаставни дан у Годишњем плану рада школа у Србији. Школска слава обележава се пригодном приредбом или свечаном академијом, којом се Свети Сава прославља као историјска личност, просветитељ, књижевник, први српски архиепископ, светац и заштитник просветних установа. Савиндан се често обележава и низом хуманитарних активности на нивоу школе.[10] Неизоставан део Савиндана је школска химна, спевана почетком 19. века, коју ученици усвајају усменим путем најкасније у предшколском узрасту. Значајније од свих разматрања ауторства химне и њене генезе[11] јесте њен наднационални карактер јер се ова химна, у духу Светосавља, с истом радошћу, посвећеношћу и подједнако садржајно слави у селима, градовима и различитим окрузима и (мултикултуралнима) срединама Републике Србије.

Светосавље у наставним плановима и програмима

Студије значајне за нашу тему махом су објављене у темату часописа *Црквене студије* посвећеном 800. годишњици аутокефалности Српске православне цркве (2019). Међу њима издвајамо рад Гордане Благојевић „Савиндан као симбол националног и религијског идентитета Срба у дијаспори”[12] као резултат опсежних и значајних теренских истраживања личности и дела Светог Саве у дијаспори где се, без разлике у односу на матицу, Савиндан представља симболом националног и верског идентитета Срба; рад „Слика Светог Саве у уџбеницима историје у 19. веку” аутора Светозара Бошкова где се, кроз тумачење одабира садржаја и наставних јединица о Светом Сави сагледавају идеје, циљеви и задаци тадашњег васпитно-образовниг процеса.[13] Значајно полазиште нашег рада је оглед Јелене Д. Михајловић, „Свети Сава у основношколским и гимназијским програмима за српски језик и књижевност”[14] који доноси кратак дијахронијски преглед заступљености личности и дела Светог Саве у наставним плановима и програмима за Српскохрватски језик и књижевност донет након Птвог светског рата, преко првог наставног плана и програма за јединствену, осмогодишњу школу, објављеног након Другог светског рата из 1959. године. Уз опште истицање значаја Светог Саве за културу нашег народа, ауторка ове студије разматра коресподенцију наставног градива о Светом Сави са интенцијама тадашњих планова и програма (есенцијалистичком концепцијом из првих деценија 20. века, васпитањем личности у духу југословенског социјалистичког

9 нав. према: *Гласник*, бр. 11, 15. август 2019.

10 Уп. https://www.savremena-osnovna.edu.rs/skolska-slava-u-savremenoj-s-ljubavlju-svetitelju-savi/ (5. 4. 2022)

11 У вези са ауторством Химне Светом Сави и дијахронијом њеног извођења на школским приредбама у Србији постоје опречна мишљења истраживача, која овом приликом не наводимо јер излазе из оквира проблематике нашег рада. О овој теми опширније в. https://hramsvetogsave.rs/znacaj-svetog-save/himna-svetom-savi/ (21. 3. 2022).

12 Благојевић, 2019, 271–283.

13 Бошков, 2019, 285–296.

14 Михајловић, 2019, 595–604.

патриотизма и идеје братства, јединства и националне равноправности народа и народности СФРЈ.[15]

Увод: емпиријско истраживање на тему *Колико познајем Светог Саву?*

У сагласју са природом нашег истраживања усмереног на школску праксу изучавања и обликовања лика, личности и дела Светог Саве, на самом почетку усмерили смо се ка најважнијим чиниоцима наставног процеса – ученицима, кроз чији се наставни, друштвени, културни рад, али и кроз релације у породици, огледа *дело* Светог Саве. У сарадњи са мср Саром Немат, професором Српског језика и књижевности у Гимназији „Светозар Марковић" у Нишу истражили смо колико (и на који начин) матуранти познају лик, личност и дело Светог Саве. Истраживачки узорак обухватио је тридесеторо испитаника и следеће проблеме: 1. време, место и начин увођења личности и лика Светог Саве у општу културу детета/ученика; 2. иницијални доживљај Светог Саве од стране детета/ученика; 3. прво дело о Светом Сави којег се ученик сећа; 4. процену заступљености личности, лика и дела Светог Саве у школским плановима и програмима основних и средњих школа; 5. Укупни доживљај лика, личности и дела Светог Саве у тренутку завршавања трећег циклуса образовања (код матураната).

На питање када и где су први пут чули за Светог Саву, највећи проценат испитаника (42%) одговорио је да је Светог Саву спознавао упоредо са васпитно-образовним процесом (од вртића/предшколског). Приближан проценат испитаника (38,1%) одговорио је да је за Светог Саву први пут чуо у породици. Сразмеран проценат испитаника (по 9,5%) истакао је да је за Светог Саву први пут чуо на школској приредби и на часу Српског језика. Наведено истраживање показује (потврђује) подједнаку важност васпитно-образовног процеса у школи и породици за сазнавање лика, личности и дела нашег светитеља. Међу понуђеним одговорима били су и медији, час Веронауке, час Ликовне културе и друго; они су у овом контексту ирелевантни индикатори за увођење и обликовање лика Светог Саве у млађем узрасту (5–7 година). Иницијално, ученици су Светог Саву доживели као светитеља (47,6%), племениту личност (23,8%), знамениту историјску личност (14,3%), учитеља (9,5%), дечака Растка Немањића. Међу понуђеним одговорима били су и: књижевни јунак, писац и културни радник. Одговори испитаника показују да се Свети Сава ученицима представља као узорна личност (историјска, верска, знаменита; носилац племенитих особина). У млађем узрасту Свети Сава се доживљава као учитељ, што често резултира идентификацијом улоге учитеља/учитељице/васпитача/васпитачице као племените, значајне и репрезентативне. Прво књижевно дело о Светом Сави којег се ученици сећају, парадоксално је једно од последњих обрађених дела о Светом Сави – Доментијаново *Житије Светог Саве*, те Савино *Житије Светог Симеона*. Иако се лик Светог Саве у школске програме уводи кроз дела усмене књижевности (предања и епске песме), до краја трећег циклуса образовања ученика она остају значајна за доживљај Светог Саве у млађем узрасту. Међутим, у том мањем проценту утицаја на ученике путем дела о Светом Сави, важно место заузима песма *Свети Сава* Војислава Илића. Разлог за наглашенији утицај житија на обликовање лика Светог Саве код ученика можемо наћи и у канону овог жанра – укупним подацима о путу Растка Немањића до Светог Саве/светитеља, и у уметничкој вредности Доментијановог и Теодосијевог *Житија*. У овом контексту је важно коментарисати утицај химне који је подједнако низак у погледу дела о Светом Сави значајних за обликовање његовог лика код ученика. Ученици се са химном упознају најкасније у предшколском, на Светисавској приредби.

15 Исто, 597–598.

Међутим, у том узрасту химна је функционална за поимање у складу са интендираном улогом Светог Саве као учитеља и значајне (историјске) личности; садржајем, химна не покрива остале метафоричке и метонимијске аспекте Савине личности и лика. Одговори на питање шта Свети Сава представља ученицима у тренутку завршетка трећег циклуса образовања показатељи су развоја (узрастања) Савиног лика кроз васпитно-образовне циклусе. Значајан број испитаника одговорио је да је Свети Сава за њих „школска слава", чиме се васпитачка улога Светог Саве продубљује у симболички лик *учитеља, оца* школаства у Србији. Већи проценат испитаника одговорио је да Светог Саву на крају трећег циклуса образовања доживљава као комплексну личност – историјску, верску, књижевну, подједнако значајну у свим наведеним аспектима. Нису ретку одговори у којима се Свети Сава истиче као врховни узор у јавном и приватном простору (уп. „Свети Сава је за мене једна од најзначајнијих особа у Србији и српској књижевности."; „Свети Сава је за мене пре свега човек, човек који је испунио своју дужност према Богу и народу, а онда и просветитељ, човек који је заслужан за културно и религиозно уздизање српског народа."). Мишљења испитаника су подељена у погледу (не)довољне заступљености лика и личности Светог Саве у школским плановима и програмима. Стога је подобније размотрити овај програм анализирајући структуру школских планова и програма.

Свети Сава у савременим школским плановима и програмима Српског језика у млађим разредима основне школе

Ученици млађих разреда основне школе Светог Саву упознају већ у првом разреду, кроз уметничке и научно-популарне текстове. Методичка апаратура уз изабрани текст „Легенда о Светом Сави" ауторке Мирјане Огњановић тумачење лика Светог Саве усмерава ка улози/функцији учитеља (српског народа); Свети Сава као учитељ кључна је реч ове лекције у наведеном уџбенику.[16] Наведени текст преузет је из „Политикиног забавника" и прилагођен узрасту и вокабулару шрвака, али и теми коју треба илустровати; у овом контексту, реч је о одељку читанке насловљеном „У школској клупи", који тематизује породичне и социјалне односе (дружење с пријатељима, игру). Наведени текст је и повод за разговор са ученицима о важности школовања и важности читања[17], што је у складу са интендираном функцијом лика Светог Саве у овој лекцији. У вези са тумачењем самог текста, ученици треба да поимају место и време радње у причи. Лекција о Светом Сави кореспондира са обрадом одређених граматичких и правописних појава (реда речи у реченици, правилним писањем великог слова). Дакле, Свети Сава се у први разред основне школе, у оквиру предмета Српски језик уводи као књижевни лик (учитеља, просветитеља), додатно се функционализујући кроз лекције из граматике и правописа. У вези са обрадом наведене наставне јединице дискутабилно може бити упућивање ученика да „на интернету (подв. М. Б. Ћ), у енциклопедији или часопису сазнају више о стварном животу Светог Саве"[18], сем ако задатак није корелативног међупредметног карактера и намењен раду у оквиру предмета Дигитални свет. Ученици се у првом разреду упућују на додатно истраживање личности Светог саве и генеалогије лозе Немањића, али и на значај школске славе Савиндана. Као радни групни задатак предлаже се израда паноа са подацима о Савином стварном животу, што кореспондира са планом представљања културе у материјалном виду, у млађим разредима. Текст о Светом сави, тачније Свети Сава као књижевни лик заступљен је и у *Буквару*, текстом *Свети Сава*

16 Јовић 2020, 52.
17 Исто, 52–53.
18 Исто, 53.

и ђаци. На примеру ове народне приче ученици се упознају са особинама Светог Саве[19], што представља дубљи ниво анализе његовог (књижевног) лика. Уз лекцију о Светом Сави у Буквару даје се и порука ове приче: „Свети Сава је био добар, мудар и учен човек. Поучавао је људе и отварао школе. Дан Светог Саве је 27. јануар и слави се као школска слава."[20]

У другом разреду основне школе продубљује се анализа лика Светог Саве и спознају се још неке улоге ове историјске личности. Тумачећи народну причу *Свети Сава и отац и син* ученик другог разреда основне школе издваја ликове, уочава њихове особине на основу поступака и групише их према истим на позитивне и негативне ликове. Кроз овај текст ученици спознају појам светитеља, глагол *крепити се* и придев *дуговечни*; издвајају поруке и илуструју лик Светитеља Саве. У трећем и четвртом разреду основне школе наставља се са продубљивањем лика Светог Саве и упознавањем његовог вишеструког доприноса нашој култури, религији и друштву у целини. У том погледу нарочито је значајна обрада народне приповетке *Најбоље задужбине*, која је каткад и глобално мотивационо полазиште за изучавање лика Светог Саве у старијим разредима.[21] У четвртом разреду основне школе заступљени су и ауторски текстови о лику Светог Саве, или пак они који га се посредно/имплицитно дотичу (Светлана Велмар Јанковић, *Стефаново дрво*; Дејан Алексић, *Слава*).

Свети Сава у савременим школским плановима и програмима Српског језика и књижевности у старијим разредима основне школе

У петом разреду основне школе, у оквиру предмета Српски језик и књижевност, ученик се усмерава ка Светом сави као књижевном лику, и то путем усменог/народног стваралаштва. Тумачећу песму народну песму *Свети Саво* ученици се уводе у компаративно сагледавање ликова/личности Светог Саве и Стефана Немање/Светог Симеона; тачније, у појам „светог двојства".[22] На примеру ове песме ученици се на основном нивоу анализе упознају са средишњим догађајем и ликовима ове епске песме, на средњем – са стилским средствима епског обликовања Немањиног и Савиног лика, а на напредном – са значајем („позваношћу") Светог Саве за „објашњење" Немањиних дела (задужбинарства).[23] На поруку песме ученици се усмеравају питањем: „За које духовне вредности српског народа се Немања заложио својим доброчинствима?"[24] У већем броју читанки за пети разред (различитих издавача) народна епска песма Свети Саво илустрована је фотографијом фреске из Краљеве цркве у манастиру Студеници. У овом узрасту ученик се уводи у појам варијантности (кроз информације о епској песми *Опет Свети Саво*), и у даљи значај Светог Саве као историјске личности (кроз предлога корелирања са часопим Историје или кроз истраживачке задатке о животу Светог Саве). Значај Светог Саве у овом узрасту сублимира се кроз припрему за прославу Савиндана, учења напамет и изражајног казивања стихова којима властела благосиља Немањиће, те кроз писање састава на тему *Велики задужбинари српског народа*. Изучавање лика и

19 Матијевић, Вдовић, Јанаћковић 2020, 86.
20 Исто, 86.
21 В. Милосављевић Милић, Божић, Јовановић, Бојанић Ћирковић, 2018, 77.
22 Уп. „Локална мотивација: Пред тобом је епска народна песма о српском владару и светитељу Стефану Немањи који је оставио много задужбина своме народу. Он је био отац Растка Немањића – Светога Саве". (Милосављевић Милић, Божић, Јовановић, Бојанић Ћирковић, 2018, 77)
23 Исто, 78.
24 Исто, 78.

личности Светог Саве у петом разреду у функцији је конкретизовања тема родољубља, митолошких тумачења и савременог света, као и моћи знања и читања.[25]

У уџбенику за предмет Српски језик и књижевност у шестом разреду основне школе, Свети Сава је заступљен као књижевни лик у ауторској књижевности. У читанки издавачке куће „Герундијум", песма Свети Сава Војислава Илића заступљена је у одељку „Изазов прошлости", и у овом контексту функционализована је за спознавање трагова прошлости у свету који нас окружује.[26] Теме изазова савременог доба, путева одрастања, човека у природи и погледа у прошлост, са којима корелира наведена, повезане су концептом изазова. И песма *Свети Сава* нашла се пред изазовом рецепције савременог читаоца; стога је методичка апаратура конципирана на погледу на савременост кроз традицију. Од глобалне мотивације за обраду ове наставне јединице ученик се, кроз цитат из дела Петра II Петровића Његоша, усмерава ка разматрању дела великана који су задобили вечну славу. Међу њима, и на *дело* Светог Саве. У провери ученичког доживљаја ове песме инсистира се на ономе чиме је песма употпунила досадашње поимање лика, личности и дела Светог Саве. За употпуњивање тог доживљаја важна је и песничка слика која приказује преломни тренутак у животу Растка Немањића, али и побуђивање и развијање ученичког става према материјалним и духовним добрима. У методичкој обради ове песме уочавамо присуство савремених тумачења мотива плача у средњовековној књижевности (одломак из текста *Заштто је плакао Свети Сава* проф. др Драгише Бојовића). Тумачење песме упућује на међупредметну корелацију са Историјом: ученик се упућује на истраживање важних историјских догађаја у којима је учествовао Свети Сава, а који су важни за културу, веру и друштво. Сублимација лика, личности и дела Светог Саве овде се врши писањем есеја на тему *Свети Сава – светилник нашег народа*.

Лик, личност и дело Светог Саве највише простора добијају у читанкама за седми разред основне школе. Често је цео одељак читанке овде посвећен Светом Сави у књижевности. Илустрације ради, Свети Сава је у читанци издавачке куће „Герундијум" за седми разред основне школе заступљен у одељку „Одсјај трајања", и у функцији је „водича" у откривању суштине живота и тајне његовог трајања.

Лекције намењене ученицима седмог разреда – избор из предања и народних прича о Светом Сави (*Свети Сава гради прозоре, Свети Сава и сељак без среће, Свети Сава и ђаво*), одломак из Савиног *Житија Светог Симеона*, ауторска песма *Прича о Светом Сави* Матије Бећковића – у функцији су сагледавања укупног дела Светог Саве у култури нашег народа, односно својеврсна су синтеза градива о Светом Сави од првог до седмог разреда основне школе: „Значај Светог Саве може се сагледати кроз три његове биографије: историјску, која говори о њему као државнику, писцу и првом српском архиепископу, усмену или легендарну биографију, која се кроз векове преносила у предањима народа; и уметничку, која слика књижевни лик Светог Саве у бројним делима српске књижевности."[27]. Овде се наставља компаративно сагледавање „свете двојице", Саве и Симеона. Ризница светосавских речи се захваљујући наведеним лекцијама обогаћује придевима *блажен*, *богоносни*, *преподобни*, *богоугодан*, *неметежан*, глаголима *целивати*, *укрепити*, *устројити*, прилогом *скрушено*. Важно је истаћи да се Свети Сава у седмом разреду основне школе први пут изучава као пиусац и да се његова био-библиографија први пут наводи уз циклус књижевних дела у седмом разреду. Лик, личност и дело Светог Саве у седмом разреду укрштају се есејистичким проматрањем

25 Исто, 8.
26 Нав. према: Милосављевић Милић, Божић, Јовановић, Бојанић Ћирковић, 2020, 96.
27 Исто, 92.

његовог обликовања у народној и уметничкој књижевности. У односу на досадашња тумачења лика Светог Саве, овде се, у вези са Савиним ликом уводи симбол светлости, а у вези са његовим делом проблематизује се његов став према духовним вредностима и осветљава ње његов просветитељски (у сваком смислу) рад. Важно је напоменути да се реч *Светосавље* први пут помиње и објашњава тек у уџбенику за Српски језик и књижевност за седми разред основне школе.

Иако савремена настава представља велики изазов наставним јединицама из Средњовековне књижевности, примери из наставне праксе показују да су лекције о Светом Сави, неоптерећене захтевима савремене наставе, још у претходном плану и програму пратиле савремене тенденције у вези са (међупредметном) корелацијом; примери из наставне праксе показују да су управо наставне јединице о Светом Сави и Вуку Караџићу, природном личности, лика и дела којем су посвећене подесне за корелацију са Историјом, Географијом, Ликовном културом, често одабиране за огледне и угледне часове. У претходном Наставном плану и програму за предмет Српски језик и књижевност, важећем до реформе 2018/2019, Свети Сава је сразмерно био заступљен у читанкама за шести и седми разред основне школе. У Маштарији речи: читанки за шести разред основне школе ауторке Наташе Станковић Шошо, наставне јединице о Светом Сави биле су заступљене у одељку „У завичају – међу својима". Према препоруци тадашњих циљева и исхода наставног плана и програма, ауторка читанке се предговором обраћала *колективном читаоцу*. Колективитет – заједништво у осећању припадности нацији, родољубља, патриотизма, осећању историје је и мисао водиља наставних садржаја о Светом Сави. Уз обраду песме Свети Саво у ученик шестог разреда је усмераван ка портретизацији Растковог лика, његовом унутрашњем развоју уочљивом у контрасту физичке исцрпљености и духовне радости; дакле, од шестог разреда неоспорно је уобличавање Савиног лика као округлог (носиоца више позитивних и племенитих особина) и лика у развоју, чији је врхунац одлазак у манастир како би се посветио духовним делима важним за национално и верско биће свог народа. Лик Светог Саве у наведеној ауторксој песми сублимиран кроз улогу просветитеља као кровну улогу Савиног лика. Уз ову лекцију ученицима је предложено тумачење *Химне Светом Сави* која је овде, у односу на остале уџбенике неуобичајено, приказана кроз дијахронију и анализирана корелативно са Историјом језика.

У претходним Наставним плановима и програмима за Српски језик и књижевност у основној школи, Светом Сави је такође највише простора било дато у плану за седми разред. У односу на тада актуелне читанке, у погледу квантитета и квалитета обраде издваја се *Ризница речи: читанка за Српски језик за седми разред основне школе* ауторке Наташе Станковић-Шошо. Одељак „Слово о спасоносној речи", насловљен Савиним речима, био је сачињен из три целине: дела народне књижевности о Светом Сави (*Свети Сава и отац и мати с малим дететом, Свети Сава и браћа која се деле, Свети Сава као лекар, Свети Сава и два супарника, Свети Сава и ђаво, Савина пећина, Свети Сава греје земљу, Савини грнци, Вода Светог Саве, Савина мала, Свети Сава и богати Гаван*), жанровски разврстана на приповетке и предања; дела Светог Саве (*Посланица игуману Спиридону, Житије Светог Симеона*, одломак); дела ауторске књижевности о Светом Сави (Стефан Првовенчани, *Хиландарска повеља*; одломак; Миодраг Павловић, *Светогорски дани и ноћи*, одломак). Методичка апаратура поменуте читанке подразумева „водича" (цитат, мото и сл., нешто налик глобалној мотивацији) који усмерава учениково тумачење текста и доприноси јасном издвајању поруке текста. У овој функцији у одељку „Слово о спасоносној речи" налазе се речи Светог Саве (претходно наведене и цитат из *Слова о истини*). У овом уџбенику Свети Сава је обликован кроз готово све улоге коју је његова личност имала: ина, брата, детета, монаха, учитеља,

просветитеља, архиепископа, књижевника, светитеља. Ризница светосавских речи овде је такође богата и обухвата глаголе *подвизати се*, *благословити*, именице *рај*, *(анђеоски) лик*, *човекољубље*, *премудрост*, *благодат*, *патријарх*, *отац*, *(божанствено) стадо*, *(божанствени) гроб*, придеве *премилостив*, *божанствен*.

Закључак

Школски планови и програми предмета Српски језик и књижевност за основну школу садрже интенцију обликовања Светог Саве као (историјске) личности, (књижевног) лика – епског јунака, житијног јунака и др. Такође, наставни планови и програми потврђују сагледавање Светог Саве кроз више улога које је остварио у историји, култури, религији, друштву и књижевности нашег народа. У погледу обликовања лика Светог Саве кроз улоге, запажа се иницијалност улоге учитеља, која се кроз предмет Српски језик и књижевност надграђује другим сродним улогама – просветитеља, монаха, првог српског архиепископа, напослетку – књижевника; међутим, улоге Светог Саве у школским плановима и програмима нису у хијерархијском односу; напротив, методичка апаратура уз лекције о Светом Сави показује интенцију интегралног сагледавања *лика* и *дела* Светог Саве. Међутим, у погледу обликовања Савиног лика постоји прекид у осмом разреду основне школе. Ученици се лику, личности и делу Светог Саве враћају у првом разреду средње школе, кроз одломке из Доментијановог и/или Теодосијевог *Житија*. Поменути прекид могтивисан је периодизацијским принципом наше историје књижевности; остаје нам да надаље разматрамо његову методолошку оправданост и могућности превазилажења таквих резова у погледу наставног обликовања и тумачења лика и дела укорењеног у историји, култури и вери нашег народа и заступљеног у сва три образовна циклуса.

Смернице за будућа истраживања

У наставку истраживања заступљености и методологије проучавања Светог Саве у наставним плановима и програма при Одељењу за светосавске студије усмерићемо се ка компаративном сагледавању наставних планива и програма пре последњих измена (од 2017/2018), до деведесетих година 20. века и у међуратном периоду (1918–1939). Кроз тумачење методичке апаратуре настојаћемо да оцртамо развој лика/личности/дела Светог Саве у веку школства у Србији. Паралелно ћемо анализирати препоруке наставницима путем методичких уџбеника и приручника, на релацији *традиционална настава – савремена* (корелативна, интердисциплинарна, методички иновирана и технолошки осавремењена) *настава*. Емпиријско истраживање ћемо проширити на ученике средњих стручних школа, те ћемо, кроз поређење са истраживачким узорком, моћи указати на специфичности обраде лика/личности/дела Светог Саве у школским плановима и програма различитих типова школа.

Извори и литература

Благојевић, Гордана (2019): Савиндан као симбол националног и религијског идентитета Срба у дијаспори, *Црквене студије*, Ниш: Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 271–283.

Бошков, Светозар (2019), Слика Светог Саве у уџбеницима историје XIX веку, *Црквене студије*, Ниш: Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 285–296.

Јовић, Моња, Јовић. Иван (2020): *Читанка за 1. разред основе школе*, Београд: Едука.

Матијевић, Бранка, Вдовић, Љиљана, Јанићковић, Ранка (2020): *Нови Буквар*, Београд: Едука.

Милосављевић Милић, Снежана, Божић, Снежана, Јовановић, Јелена, Бојанић Ћирковић, Мирјана (2018): *Похвала, читанка за пети разред основне школе*, Београд: Герундијум.

Милосављевић Милић, Снежана, Божић, Снежана, Јовановић, Јелена, Бојанић Ћирковић, Мирјана (2019): *Изазов, читанка за шести разред основне школе*, Београд: Герундијум.

Милосављевић Милић, Снежана, Божић, Снежана, Јовановић, Јелена, Бојанић Ћирковић, Мирјана (2020): *Одсјај, читанка за пети разред основне школе*, Београд: Герундијум.

Милосављевић Милић, Снежана, Божић, Снежана, Јовановић, Јелена, Бојанић Ћирковић, Мирјана (2021): *Аплауз, читанка за пети разред основне школе*, Београд: Герундијум.

Михајловић, Јелена (2019): Свети Сава у основношколским и гимназијским програмима за Српски језик и књижевност, *Црквене студије*, Ниш: Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, 595–604.

Програм 2019: *Програм наставе и учења за четврти разред основног образовања и васпитања*, Службени гласник Републике Србије – Просветни гласник, година LXVIII, бр. 11, Београд, 15. август 2019, http://www.pravno-informacioni-sistem.rs/SlGlasnikPortal/viewdoc?uuid=7f60db16-8760-4e25-bc8a-f69fe1fb2e2c [21. 3. 2022]

Станковић-Шошо, Наташа (2011): *Маштарија речи: читанка за Српски језик за шести разред основне школе*, Београд: Klett.

Станковић-Шошо, Наташа (2012): *Ризница речи: читанка за Српски језик за шести разред основне школе*, Београд: Klett.

Стојановић Ђорђевић, Тамара, Илић, Војислав Л. (2022): *Свети Сава као инспирација за стваралаштво у настави Ликовне културе са настојањем одржања и афирмације националног и културног идентитета*, http://skr.rs/z4ka (15. 3. 2022)

Mirjana D. Bojanić Ćirković

THE CHARACTER, PERSONALITY AND WORK OF SAINT SAVA IN CONTEMPORARY CURRICULA AND PROGRAMS OF SERBIAN LANGUAGE AND LITERATURE IN PRIMARY SCHOOL

The paper presents the results of the first phase of research on the representation of the person and character of Saint Sava, as well as the educational, cultural and social mission of Saint Sava in the curricula of social sciences in primary schools, as well as in the Calendar of Schools in Serbia. The research included the curricula of the subject Serbian language, ie Serbian language and literature through the first and second cycle of primary education, prepared by the Institute for the Advancement of Education and Upbringing and adopted by the National Education Council of the Republic of Serbia. The focus of the research was on the selection (recommended) methodology (procedures and techniques) of shaping the character of Saint Sava, as well as on the interpretation of standards, outcomes, or achievements of these programs from the aspect of pragmatics - role in spiritual, social and cultural development.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 649-667*

УДК 27-534.3
821.163.41-97
27-36:929 Сава, свети
271.2(497.11 Нови Пазар) „19/20“
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.43

Нина Аксић
Етнографски институт САНУ, Београд
e-mail: nina.aksic@ei.sanu.ac.rs

АКТУЕЛИЗАЦИЈА И МАРГИНАЛИЗАЦИЈА РАСТКА НЕМАЊИЋА – СВЕТОГ САВЕ У НОВОМ ПАЗАРУ ОД ПОЧЕТКА XX ВЕКА ДО ДАНАС*

Апстракт: *У раду ће бити представљени процеси актуелизације и маргинализације Растка Немањића – Светог Саве кроз прослављање Савиндана и именовање установа у Новом Пазару од почетка XX века до данас. Приказаћемо начине и измене прослављања школске славе у школама у Новом Пазару узроковане одређеним променама у друштву, као и народна и верска светковања Савиндана. Биће указано и на губљење лика Светог Саве са јавне сцене Новог Пазара или на промену имена, што ће бити посебно коментарисано у оквиру политичко-друштвено-културних промена. Циљ рада је представљање утицаја историјских и актуелних друштвено-политичких околности на (не)актуелизовање лика Светог Саве. Сагледавањем са културолошког аспекта, биће покушано да се представи и повезаност утицаја политике и „потребе“ друштва за ревитализацијом вере, па и култа Светог Саве у датом тренутку.*

Кључне речи: *Растко Немањић – Свети Сава, Нови Пазар, промене, називи, прославе, XX и XXI век.*

Средњовековна српска држава – Рашка, зачета са Стефаном Немањом, а на чијој територији се данас простире Нови Пазар, може се сматрати бастионом српске културе и вере, посебно имајући у виду тамошње порекло принца, монаха, државника, просветитеља, „најдражег српског учитеља“,[1] духовног оца[2] и утемељивача Српске Православне Цркве и њеног првог поглавара – Саву Немањића.[3] Према предању, Растко Немањић рођен је око 1175. године у тадашњој српској престоници Расу, на месту данашњег села Мишчиће, надомак Новог Пазара, данас у већински српском крају Дежеви, подно планине Голије.

Године 1191. Растко Немањић постаје монах Сава на Светој Гори. Након шеснаест година монаштва враћа се у Србију (1207. године) као архимандрит, поневши мошти свога оца са собом, да би затим и измирио завађену браћу.[4] Повратком у родни

* Овај текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години, број: 451-03-68/2022-14/200173 од 04.02.2022.

1 Више о Светом Сави као учитељу и оснивачу школа видети у: Маринковић 1995.

2 О духовним поукама које нам је оставио Свети Сава, поготову према младима и држави, више видети у: Јеротић 2018.

3 О лику и делу Светог Саве више видети нпр. у: Радовић и др., ред. 2007. и Тодоровић 2012.

4 Више о овоме видети у: Радовић и др., ред. 2007.

крај започео је, пре свега, са старањем о духовном, а онда и о материјалном препороду тога простора. Значај делања Светог Саве за српске земље, за Србе, али и за све оне који су живели на овим просторима био је разноврстан и богат у верском (1219. године постаје први српски архиепископ), националном, дипломатском, књижевном, образовном, здравственом и, најшире узев, у културном смислу.[5] Ипак, овај значај, изгледа, остаје урезан у свести народа са простора данашњег Новог Пазара само до измештања владарске породице средњовековне српске државе са ове територије. Након измештања владарске породице, на овоме простору остају зидине некадашњих утврђења Раса, цркве и манастири, као и гробља, а гради се један сасвим нови, другачији свет. Наиме, долазак Османлија учинио је да се на делу некадашње српске средњовековне територије, почев од друге половине XIV века, почне губити „чак и име места Рас, а јавља се ново име Трговиште. Током владавине Мехмеда II, 1459. године, Турци заузимају Трговиште“.[6] Поред Трговишта, Иса-бег Исхаковић, турски војсковођа, оснива нови град Јењи Базар (Нови Пазар). До краја XV века развијала су се оба града истовремено, да би од тада Нови Пазар почео значајно да јача на штету Трговишта, те да све више преузима његово место. Тако се 1461. године и званично јавља назив за град Јењи Базар (Нови Пазар), сачињен од бројних махала, чаршија, хамама, џамија и др. Поред другачијег архитектонског уређења, временом се све више мења и структура становништва – повећава се, па и преовлађује број становника исламске вероисповести, а осећа се и све већи утицај других народа услед развоја трговине и рударства,[7] што све временом утиче на то да се почиње мењати и политичко-административно уређење, па се чак уводе и закони који условљавају све мању слободу православног живља. Све ово је, вероватно, утицало на то да се утицај средњовековне српске државе, па и светосавља, на овој територији готово у потпуности изгубе из народне свести.

Суштински, Свети Сава је све до XX века, тј. до краја балканских ратова и повлачења Османлија са ове територије, на овоме простору био скоро потпуно непознат или су његови лик и дело били потиснути. Та чињеница је била повод да се позабавимо истраживањем и представљањем разлога, начина и услова, те значаја „повратака“ и поновног „путовања“ Светог Саве на овој територији после седам векова, али сада само кроз називе појединих установа и кроз прослављање његовог имена и дела.

Растко Немањић – Свети Сава у Новом Пазару у првој половини XX века

Школска слава. Сазнања о Светом Сави као првом српском просветитељу, српском учитељу, државнику и дипломати и др. довела су српски народ до жеље да се он прославља као заштитник свих школа.[8] Тако је школска слава Свети Сава први пут прослављена у Земуну 1812. године,[9] а „у Милошевој Србији“ 1827. године, док Совјет тринаест година касније Светог Саву „законом из 1840. проглашава заштитником свих школа у Србији, чиме добија општи значај као заштитник просвете“.[10] Када је у питању територија Новог Пазара, до првих података о прослављању школске славе долазимо у

5 О ширини делатности Светог Саве и његовом значају за народ и државу више видети у: Радовић и др., ред. 2007.
6 Аксић, 2018, 8.
7 О трговачким везама видети више у: Kahrović Jarebičanin 2014; Пантић 1978.
8 Више о овоме видети у: Благојевић 2019; Прелић 1998; Стојанов 2009/2010.
9 Више о првој прослави у Земуну и историјат почетака прославе Светог Саве, видети у: Кораћ 1992;Тенеска 1998; Стојанов 2009/2010; Милутиновић 1996.
10 Благојевић, 2019, 274.

Архиву Југославије, а они се тичу њеног прослављања од 1921. године у новопазарској Гимназији, па све до 1935. године. Могуће је да су прославе одржаване и неку годину раније,[11] јер је школа почела са радом 1913. године, али о томе засад немамо података.[12] За прославу Светог Саве 1931. године наилазимо и на описан програм у коме се назире национална нота, представљена у виду подстицања заједништва и братства, као и величања Краљевине Југославије:

> „Светосавска приредба: На прослави пре подне: Говор, Хорске песме – Народна и Светосавска химна, Хеј Словени, Сплет народних мелодија од Д. П. Илића, Декламације. На забави: Песме, Декламације, Соколске вежбе, Жива слика – Девет домовина“.[13]

Упоређујући представљени програм са програмима у другим мањим местима у Србији, увиђају се поједини заједнички елементи, али и разлике. Наиме, иако је у неким местима, чак скоро две деценије раније, школска слава садржала и елементе религијског обреда (сечење славског колача, паљење свеће, спремање кољива и др.), као и елементе друштвеног ритуала (домаћини – колачари, ручак, учешће ученика и родитеља, као и виђенијих људи),[14] овде ти елементи изостају. У случају прославе школске славе у Новом Пазару уочавамо елементе забаве – музику и игру, али не у потпуности „онарођене“, препуштене случају, већ је реч о контролисаној и стриктно организованој забави, на којој се окупљају ученици и њихови родитељи, па и виђенији људи из места.

Институције и улице са именом Светог Саве. Бурна историјска дешавања на територији данашњег Новог Пазара, у којима се у потпуности изменила структура становништва, као и вероисповест, па самим тим и култура у најширем смислу, донела су велике промене још пре XX века и у односу на култ Светог Саве. Пре свега треба имати у виду да територија Новог Пазара подразумева и велики број сеоских насеља, већином по брдско-планинским пределима, као и да је већину српског становништва до Другог светског рата чинило изузетно сиромашно сеоско становништво, готово потпуно необразовано, које није имало додира са дешавањима у граду и његовим културним стандардима, па тако ни са светосављем. Такође, велики утицај на непостојање свести о Светом Сави имала је и дужина опстанка османске владавине, па са тиме и њених закона и њене културе на овом простору. Наиме, Нови Пазар је под османском влашћу био скоро пола века дуже него већина територије Србије (не рачунајући нашу јужну покрајину).[15] Овоме иде у прилог и сазнање да се Свети Сава готово и не помиње у народној традицији на датом простору. На неколике податке о обичајима везаним за Савиндан и о народним причама у вези са Светим Савом наилазимо у тексту Х. Дердемеза, у коме се говори о крајевима који припадају Сјеници, Студеници и Ивањици, док о новопазарском крају ту

11 У Србији се чак и за време Првог светског рата славио Свети Сава, а у Краљевини СХС „програми свечаности били су све богатији и разноврснији. (…) Биле су то својеврсне смотре дечјег уметничког стваралаштва“ (Тенеска 1998, 18).

12 Више о обележавању Светог Саве у новопазарској Гимназији видети у: Архив Југославије (АЈ), Фонд Министарства Просвете Краљевине Југославије (66), 803, 9934/21 и АЈ, 66, 804, 1923–35.

13 АЈ, 66, 804, 03. 01. 1931, 5877/31.

14 Више о обрасцу прославе прославе Светог Саве – школске славе у хомољским селима видети у: Павковић 1984.

15 Новопазарски санџак био је окупиран од сртане Аустроугарске монархије од 1878. до 1908. године, када се поново враћа под власт Османског царства, под чијом управом остаје све до 1912. године.

нема помена.[16] Такође, када су у питању топоними, и они се претежније помињу у вези с другим крајевима Србије, а посебно Студенице, која је постала центар српске културе након повратка Светог Саве са Свете Горе.[17] Још један од разлога неактуелности култа Светог Саве на територији данашњег Новог Пазара јесте и поменуто „измештање“ Светог Саве у студенички крај, а затим и у милешевски – преносом његових моштију. Дакле, не можемо рећи да Османлије, али и муслимани са наших простора, нису имали страхопоштовања према моштима и култу Светог Саве, међутим, подаци који се тичу реченога односе се на милешевски крај, док је новопазарски крај у том периоду полако потискивао сећање на Светог Саву.[18]

Међутим, XX век је са собом донео нове друштвено-политичко-културне изазове и промене на територији Новог Пазара. Српско становништво се знатније окреће већим центрима у Србији и постепено прима културне и национално освешћеније утицаје. Тако, на помен Светог Саве наилазимо непосредно пред почетак балканских ратова, и то у градској средини. Наиме, Срби су имали „Друштво ’Свети Сава’, које је основало библиотеку и читаоницу у парохијском дому“.[19] Дакле, важно је приметити да су се активности српског народа које су се тицале општег образовања, па и верског, до балканских ратова скоро искључиво одвијале у оквиру црквених просторија.[20] Након балканских ратова, посебно са формирањем световних, тј. народних школа – основних и средњих, па и Гимназије (1913. године, што је прва световна средња школа на српском језику), положај Срба се побољшава,[21] а самим тим и њихова културна традиција јача. Тако се и Свети Сава коначно „враћа“ у ове пределе из којих је потекао.

Давање имена Светог Саве једној улици, чиме се он враћа у свакодневну праксу и поново у њој помиње, сведочи о томе да се након 1912. године значајно мења политичко-идеолошко-културна слика Србије. Ове промене се дешавају у оквиру тежње државне власти, тј. идеолошких смерница, да се очувају националности, али и да народ поштује заједништво и да га се држи. Наиме, једна улица у Новом Пазару, која припада подручју око данашњег Градског парка, носи име *Свети Сава* од 1912. године. Иако су бројне улице промениле своје називе након балканских ратова и Првог светског рата, те понеле имена значајних личности и места аустроугарске империје, да би, пак, након Другог светског рата најчешће добијале називе хероја из НОБ-а, ова улица је задржала свој предратни назив све до данашњих дана.[22]

Растко Немањић – Свети Сава у Новом Пазару у периоду социјализма

Нове политичко-идеолошке, културне и економске промене у Новом Пазару догодиле су се након Другог светског рата. Комунистичка, па затим и социјалистичка

16 Више о овоме видети у: Дердемез 1991.

17 Више о топонимима везаним за име Светог Саве видети у: Шкриванић 1977.

18 Више о поштовању култа Светог Саве код муслимана и Османлија видети у: Зиројевић 1998 и Ђорђевић 7, 8. и 9. јануар 1935.

19 Мушовић, 1979, 42.

20 У Новом Пазару је крајем XIX века постојала једна српска мушка школа, као и женска школа, која је радила до 1912. године, а девојке су у њој училе женски ручни рад.

21 Након 1912. године оснивају су две основне школе, а касније и још неке у приградским и сеоским местима. Нове политичко-идеолошке тенденције у Србији имале су одраза и у новопазарском крају, те су ове школе „биле јединствене народне школе за све националности и вере, за мушку и женску децу“ (Малетић 1969, 432). Године 1913. основана је Гимназија, али и вечерња трговачка школа и женска занатска школа, „која је била под надзором ’Кола српских сестара’“ (Аксић 2018, 24).

22 Више о називима улица и махала видети у: Радовић 1994, 191–202.

идеологија са собом су донеле промене у, пре свега, идеолошком смислу – пропагирање једнакости, братства и јединства и сл., као и у политичко-економско-културном смислу – запошљавање у фабрикама и великим фирмама, јачање радног, социјалистичког човека, спремног да заради и потроши, стварање потрошачког друштва, преобликовање породичних односа, преобликовање односа према народној и верској традицији, развијање града на уштрб села, друштвену унификацију у најширем смислу и јачање колективизма и др. Са свим претходним у вези јесте и губљење свести о традицији – народној и верској, као и њено потирање, посебно на подручју града, тј. „селективан и цензурисан однос према културној баштини под притиском социјалистичке догме, измењено стање политичке и културне (само)свести српског народа“,[23] и др. Тако, култ Светог Саве остаје у доменима обележавања у оквиру верских свечаности, у цркви. Власти су по завршетку рата покушале да измене прازновање школске славе и на овај начин се представе мање радикалним у смислу потпуног потирања верске традиције. Ипак, већ две до три године након рата, прослава школске славе у потпуности се изобичајила. Како би се чинило да цензура није потпуна и јавна, власт није променила назив једине улице у Новом Пазару са именом Светог Саве, па је чак и једној основној школи почетком седамдесетих година дала име „Растко Немањић Сава“. Све ово било је добро промишљено и највероватније је имало за циљ представљање владајуће идеологије као оне која није рестриктивна, која нуди слободу и једнакост, па макар у овом смислу биле и само привид.

Школска слава. Како налазимо у многим записима, у Србији „последње школске славе и светосавске приредбе и забаве су одржане непосредно после Другог светског рата“,[24] за високе званице 1945. године „у дворани Народне скупштине за све земље југословенске федерације“,[25] а уопште јавно „последња светосавска светковина одржана је 1947. године“.[26] Тако, и у Новом Пазару последње помене о школској слави, али и о предлогу њеног новог концепта, налазимо 1946. године у обавештењу које је Окружни одбор Уједињеног савеза антифашистичке омладине Србије упутио Среском одбору УСАОС-а:[27]

> „Дакле, достављају се упутства о прازновању Св. Саве, али искључиво као просветне, а не верске свечаности. Важно је поменути да поред изостављања верских обреда, литургије и др. у рефератима о Св. Сави се мора говорити као о просветном раднику и државнику, а не као о светитељу. Након преподневног програма, требало је у свакој школи да се изнесе анализа рада са свим подацима. О преформулисању празника Св. Саве у социјалистички празник говори и чињеница да је тога дана акценат стављен на акцију УСАОС-а у којој се давао прилог за ову организацију и читав град китио ’у корист УСАОС-а’, а чак приходи од вечерњих приредби културних група одлазили би у фонд УСАОС-а“.[28]

Покушај промене садржаја прازновања школске славе представља веште маневре политичких власти и њихове идеологије. Нажалост, за наредне године немамо

23 Алексић, 2019, 170.
24 Недељковић, 1990, *Савиндан*.
25 Стојанов, 2009/2010, 27.
26 Љубинковић, 1991, 148. М. Милутиновић (1996) говори и о прослављању Светог Саве у редовима партизана током Другог светског рата и последњим прославама Светог Саве по школама непосредно након рата.
27 УСАОС – Уједињени савез антифашистичке омладине Србије.
28 Аксић 2018, 155–156.

сличних архивских података, а посебно се може уочити потискивање из јавног обавештавања тако што се ни у једном броју локалног листа *Братство* од 1945. године не помиње прослављање Светог Саве као школске славе. Како смо од саговорника из Новог Пазара сазнали, Свети Сава се до 2001. године није прослављао у новопазарским школама. То је потврдила и учитељица која је свој позив обављала од 1967. до 1985. године у једном новопазарском селу, а потом је до пензионисања – 2005. године – радила као учитељица у градској основној школи:

> *Није било и кад је, само ја се не сећам, сине, године кад је то поново заживело. Кад је уведена веронаука у школе. Тад је почело, иначе, до тада не. Па какви, па славио се Дваес девети новембар. Знаш шта значи, славио се Први мај, Дваес девети новембар, само што ја се сад не сећам, и сенилна сам већ и могу да прескочим* (С).

Институције са именом Растка Немањића – Светог Саве. Године 1966. некадашња Основна школа у Дојевићу, која је основана још 1927. године, понела је назив Основна школа „Растко Немањић Сава“.[29] У монографији издатој поводом стогодишњице од оснивања школе (сматра се да је школа основана 1913. године, али је то данашње истурено одељење у селу Пожега), у архивском документу који је приложен, стоји да је школа на Дојевићу променила назив у Основна школа „Растко Немањић Сава“ и под тим називом заведена у Окружном привредном суду у Краљеву 1973. године.[30]

Шездесетих и седамдесетих година је у локалној културној политици, али и у државној, придавана посебна пажња културним добрима, пре свега на материјалном плану, али и на законодавном. Иако су изузетно истицана културна добра средњовековне српске државе, посебно манастири и цркве, о њима се најпре говорило као о материјалном добру, тј. представљала су се као „споменик културе, а не као светилиште“.[31] С тим у вези најпре треба поставити питање откуда идеја да се у већ прилично укорењеној социјалистичкој идеологији подари име Растка Немањића Саве једној школи у преовлађујуће муслиманском крају. Будући да поузданијих информација из архивских списа или сећања немамо, можемо се ослонити само на сопствено размишљање – да је, по свему судећи, повод била одређена политичко-идеолошка корист на коју се могло рачунати. Наше размишљање потврђују и следећи наводи Н. Љубинковића:

> „Делимичан одговор јесте у чињеници да су и установљавање културно-историјских вредности и обнављање тих истих вредности – природни израз политичкога тренутка. Негирање одређених културноисторијских вредности, њихово привремено ’укидање’ у истој мери, али за посматраче наметљивије, јесу исказ политичких прилика и неприлика“.[32]

И на државном, образовном нивоу увиђа се жеља владајуће партије да ублажи своје идеолошке црте и делимично задовољи српске националне потребе уврштавањем

29 Више о овој школи видети у: Поповић, Голош, Спасовић, Муртезић и Шкријељ 2008, 175.
30 Више о томе видети у: Аземовић 2014.
31 Аксић, 2018, 68. „О значају заштите културних и историјских споменика, почетком шездесетих година XX века, сведочи и чињеница да је 1962. године, на седници Савета за просвету и културу Нови Пазар, речено да ће се донети предлог Парвилника о чувању, заштити и коришћењу споменика културе на подручју Општине Нови Пазар, што ће представљати први званични и конкретан документ правила у овој области културе“ (Аксић 2018, 79).
32 Љубинковић, 1991, 147.

Светог Саве у основношколски програм из српског језика 1976. године. Површност и ограниченост „п(р)опустљивости“ ове идеје показује нам и чињеница да се Свети Сава у овим програмима искључиво помињао у контексту народне књижевности. Године 1984/85. ипак је „настављена ’традиција’ југословенства“,[33] и с тим у вези смањен број текстова из народне књижевности, па и избачен текст о Светом Сави.

Дакле, период социјализма донео је потирање традиције везане за Светог Саву, покушај промене садржаја школске славе, а затим и њено гашење и понеки покушај да се помире жеље српске националне елите. Ови покушаји највидљивији су седамдесетих година прошлог века, које – када је у питању државна културна политика – представљају године све веће демократизације и либерализације друштва и културе, док се осамдесетих година већ јављају последњи, знатно ослабљени покушаји комуниста и социјалиста да задрже сопствену идеологију, која је са распадом СФР Југославије потпуно скрајнута.

Свети Сава у Новом Пазару на измаку XX и почетком XXI века

Са окончањем националних сукоба и распадом СФР Југославије, са све већом демократизацијом друштва, јачањем националне свести и реафирмацијом верских пракси расте и интересовање за светосавске каноне и, уопште, за прослављање Светог Саве на нивоу државе.[34]

> „Икона маршала уступила је изнова место икони Светог Саве. Све је то јасно, објашњиво. На жалост, бојим се да је то превасходно знак незрелости и немоћи. А било би добро да је повратак Светом Сави симболичан повратак Срба властитој памети. Јер има итекако много разлога!“.[35]

Ову запитаност или сумњу Н. Љубинковића потврђују и чињенице до којих смо дошли током наших истраживања. Наиме, политичке и идеолошке „игре“ бојиле су скоро сваку повратничку представу Светог Саве, као и све покушаје повратка традицији и вери уопште, па су тако сусретани „васкрсавање и злоупотреба одређених историјских наратива и националних симбола током деведесетих година у политичке сврхе, идеологизација готово свих културних и симболичких вредности, политичка (ауто)маргинализација Српске православне цркве“,[36] и др.

Црквено обележавање Светог Саве.[37] Након сукоба деведесетих година XX века, обележавање Савиндана у црквеним круговима подиже се на виши ниво у смислу „продуженог“ светковања. Све је више деце која долазе у цркву и изводе рецитације о Светом Сави, а том приликом добијају и пригодне поклоне. У Новом Пазару се од 1995. године, када је оформљена и настава веронауке при црквеној општини и храму Светог Николе, број деце која су учествовала са рецитацијама на пригодном програму увећао, те су прављени и спискови учесника, јер су сама деца подстицала другове и другарице да се

33 Михајловић, 2019, 598.
34 Са повратком српског народа вери и традицији, и Свети Сава добија све више „улога“. Тако се, почетком деведесетих година, враћа у уџбенике из српског језика у основним школама. Прави повратак догодио се са 2004. годином, када се текстови о Светом Сави уводе у програме свих разреда основне школе, а потом и у гимназијски програм. Више о овоме видети у: Михајловић 2019.
35 Љубинковић, 1991, 157.
36 Алексић, 2019, 170.
37 На несебичној помоћи при истраживању и информацијама које се тичу црквене прославе Светог Саве, као и приредби и учешћа деце у њима, најискреније се захваљујемо Оцу Томиславу Миленковићу из Новог Пазара.

прикључе, што су родитељи подржавали. Деца која су учествовала била била су узраста од првог до осмог разреда основне школе и понеки средњошколац. Од 2001. године, у оквиру црквене општине договорено је да у приредби учествују само деца од првог до четвртог разреда основне школе, јер је, у складу с тенденцијама у новијим временима, постало излишно да старија деца рецитују „песмице“ о Светом Сави. Од те године у школе је уведена и веронаука као изборни предмет, те су деца која су је похађала подстицана и од стране вероучитеља на учествовање у обележавању дана Светог Саве, на пригодној прослави након литургије. Поред пригодног програма, сваке године се мења и домаћин у цркви, који доноси послужење након литургије. Дакле, почев од деведесетих година, а посебно од двехиљадите надаље, Савиндан се, поред обележавања према верским канонима, у цркви обележава и пригодним програмом.[38] Тако је, на пример, 2011. године, након Свете архијерејске литургије коју је служио епископ рашко-призренски Теодосије и саслуживао умировљени епископ захумско-херцеговачки Атанасије, који је том приликом одржао и беседу о значају Светог Саве, „шездесеторо деце рецитовало (је) песме у част Светог Саве. После рецитација деци су пакетиће уз светосавски благослов поделили Владика Теодосије и Атанасије, који је и сам деци у част одрецитовао једну песмицу“.[39] Потом је уследило послужење у просторијама у оквиру цркве, које је организовао протојереј ставрофор Томислав Миленковић са свештеницима. Пригодно је обележен и остатак празничног дана, током кога су епископи Теодосије и Атанасије посетили манастире Ђурђеви ступови и Сопоћани.

Светосавска академија и свечаности. Светосавске академије и балови били су традиција Срба и унутар и ван граница Србије још од пре Првог светског рата.[40] Међутим, када је у питању територија Новог Пазара, услед историјских и друштвено-културних прилика које су владале до 1945. године, присутна је била незаинтересованост за организовање оваквих свечаности, али и немогућност њиховог организовања. О стању након Другог светског рата излишно је и говорити због добро познатих идеолошко-политичких разлога. Ипак, с повратком Светог Саве у школе, чвршћим утемељивањем прослављања при црквама и међу народом, од 2001/2002. године је у Новом Пазару успостављена и традиционална светковина – Светосавска академија, која се организује на Савиндан, у вечерњим часовима, у Дому културе, тј. Културном центру Нови Пазар.[41] Прве две јавне прославе, ван црквене општине, организовало је удружење грађана које је било окупљено око неговања националних интереса. У октобру 2002. године основана је мала невладина организација – Српски културни круг рашке области, те је она организовала и светосавску академију у Дому културе 2003. године, уз подршку Црквене општине рашке области. Исте године основано је и Културно-уметничко друштво Рас, које је свих наредних година било један од главних носилаца програма, а временом се програм богатио и учешћем хорова, етно-група, певача и др., како домаћих тако и гостију из других места у Србији. Пример светосавске академије из 2011. године представља једну од можда најбољих организација ове академије у Новом Пазару и, оно што је још важније, сарадњу Цркве и институције културе чији су представници и радници махом

38 Више о структури светосавске прославе, која се у највећој мери поштовала у свим местима где се одржавала, видети нпр. у: Благојевић 2019, 271–283; Ивановић-Баришић 2007, 127–128.

39 Више о овоме видети на сајту: Централна прослава Светог Саве Просветитеља Српског у Новом Пазару | Српска Православна Црква [Званични сајт] (spc.rs)

40 Више о овоме видети у: Прелић 1998, 121–134.

41 И у другим местима по Србији, од деведесетих година је организовање свечаних академија и балова постало традиција (Благојевић 2019, 275).

Бошњаци.[42] Због пандемије ковида 19, 2021. и 2022. године светосавске академије нису одржане у Културном центру, али се надамо да ће се ова традиција поново оживети.

Народне прославе и подизање цркве. Прослава Савиндана у народу обележава се у селу Мишчиће (Дежевска долина), где је према предању рођен Растко Немањић – Свети Сава. Мештани тог села и околних села сусрећу се 27. јануара „на ливади усред села код металног крста и младог храста где се верује да је рођен најмлађи син Стефана Немање – Растко.[43] Легенда каже да је то место управо у Мишчићу, јер је Стефан Немања свом најмлађем сину тепао 'мишче моје мало' па је тако и село добило име".[44] Након деведестих година национална свест се подигла, а са њом и државна политика мења свој правац – делимично у смеру већег интересовања за српско средњовековно наслеђе. С тим у вези, али и у жељи Цркве да народ из села Мишчиће има где да се окупља, што представља јачање верске праксе и Цркве, 2012. године положен је камен темељац за цркву Св. Саве у Дежеви. Овај потез представља добар пример удруживања цркве и државе, које свака са аспекта сопственог интереса пружају народу могућност вероисповедања у његовом крају и подстичу раст националне и верске орјентисаности. Дакле, црква је подигнута уз помоћ државних донација, прилога мештана и др., а омалтерисана и укровљена, те спремна за службу 2018. године. О томе да је ова црква заиста послужила и за окупљање мештана при прослављању Светог Саве сведоче и извештаји о прослави и у 2020. години – „централна прослава одржана у родном месту првог српског архиепископа и просветитеља, Мишчићима. Велики број верника се окупио у Мишчићима где је обележен овај дан, а пригодан верски програм водили су архијерејски намесник новопазарски протојереј Далибор Лазић и парох дежевски Иван Јеремић".[45] Године 2021. ово село је на празник Светог Саве посетио председник државе Србије Александар Вучић, што такође представља одређени вид пропаганде, која данас иде у правцу јачања политичко-националних интереса, имајући у виду да је том приликом председник најавио и будуће донације за развој овога краја.[46]

Школска слава. Поред прослава и обележавања Савиндана који су у вези са црквеном или народном организацијом, институционалне прославе у оквиру школа, тзв. школске славе, обновљене су у Србији 1992. године,[47] док се, према нашим сазнањима добијеним од саговорника, у Новом Пазару почињу прослављати тек почетком XXI века,

42 Добар пример програма и сарадње државних и црквених институтција видимо у организовању Светосавске академије 2011. године: „Увече у 18.00 часова почела је свечана Светосавска академија у дому културе у Новом Пазару. На академији окупило се око 800 гостију заједно са представницима локалне самоуправе и Војске Србије. Након што је Владика Теодосије као Епископ Рашко-призренски поздравио присутне, Владика Атанасије је одржао светосавску беседу говорећи о светосавском путу и позвању српског народа и о лику Првог Архиепископа Српског као истинског хришћанског хуманисте и просветитеља народног. У наставку академије одржан је пригодни културно-уметнички програм у коме су учествовали: црквени хор из Косовске Митровице, драмски уметник Соња Колачарић, појци цркве Св. Николе из Новог Пазара, Љиљана Поповић и етно-група Жива вода из Београда, певачка група Рашанке из Новог Пазара, КУД Рас из Новог Пазара и кавалиста Владимир Симић" (Централна прослава Светог Саве Просветитеља Српског у Новом Пазару | Српска Православна Црква [Званични сајт] (spc.rs)).

43 Крст је постављен на месту на коме се према предању родио Растко Немањић – Свети Сава. Међутим, на овом месту нису пронађени никакви остаци објеката, чак ни након што су урађена сондажна истраживања.

44 Свети Сава за сва времена (politika.rs) 27. 01. 2008.

45 Sveti Sava obeležen u Novom Pazaru - IndeksOnline.rs 27. 1. 2020.

46 РТС :: Вучић посетио цркву у Дежеви код Новог Пазара (rts.rs) 27. јун 2021.

47 Више в. у: Ивановић-Баришић 2007, 126.

са обнављањем веронауке у школама:[48] *Неке су школе опет славиле, неке не. А ја јесам. Ја сам имала програм и ја сам славила. Онда је овај, то је значи тад кад је смело да се..., кад је ушла веронаука у школе, тад је то* (С). Ипак, уз повратак Светог Саве као школске славе, почињу се отварати и поједини проблеми. Наиме, напоредо са јачањем националне свести српског становништва, у овим крајевима јача и национална свест Бошњака, који – намерени да у потпуности оформе свој национални идентитет – не желе да имају додира са било чиме што представља српску, а посебно православну традицију. Тако Бошњаци све чешће изостају са прослава школске славе. Из разговора са нашом саговорницом, учитељицом у пензији, сазнајемо и чињеницу да већина учитеља у градским школама током последњих година XX века и првих година XXI века није била рада да припрема програме за приредбе, а посебно светосавске прославе:

> *Значи…, али било је у задње време оно кад се поремети онај однос, сине, муслимани – Срби. Тад је један родитељ реаговао. Ја, његова девојчица била тако добар ђак, а ми смо увек и бирали оно што треба да науче они добри ђаци. А оно лакше углавном да се укључе сва деца, то је био циљ, то је поента свега тога, да свако дете дође до изражаја. И он отиде и реагује и ка…, код директора. Како, каже, учитељица […] нема ни једно српско дете у учионици, а припрема програм за Светог Саву са муслиманском децом? Замисли ту реакцију. А та његова девојчица је тако била добра, али имала је епилепсију. И ја сам четири године стрепела за то дете, па не могу да…, мени само, нигде не могу да погледам, само ми поглед иде тамо к њој. Тако. И он отиде код директора и каже, жали се. И директор му реко: Е мој […], и Ви сте нашли да се на […] жалите, па знате ли Ви ко је […] у овој школи? Знаш, па четири године ти учи дете, зар ти ниси сватио ко је […]. Он је погнуо каже главу и рекао, извините директоре. И ја његово дете не узмем. Ја само кажем, […] немој ти, сине, долазити сутра у школу, ми ћемо ово обавити, теби је далеко. Нисам ја тела да кажем да он, да дете то осети и да деца осете то. Теби је далеко, сине, а становала је онамо код петље, теби је далеко отуда да идеш пешице, ми ћемо то обавити и без тебе, знају ова деца твоју улогу. И тако безболно сам ја њу одбила, а ми смо програм одржали што је планирано. Видиш, сине, на шта све може учитељ да наиђе. Из најбоље намере радиш.* (С).

Године 2011. још увек су се надлежни трудили да све протекне без превише буке, односно – са што мање медијских прича и пропагандних притисака. Иако у медијима наилазимо на објаве у којима се говори о протицању школске славе без проблема, како је, између осталог, истакао и тадашњи начелник Школске управе Менсур Мемић – „да прослава протиче уз 'задовољавајући број деце бошњачке и српске националности'",[49] што би требало да означава какав успех и да код читаоца изазове задовољство, не можемо а да се не упитамо због чега је уопште неопходно да се о овоме говори у медијима и зар није заправо сасвим природно да не постоје проблеми у одржавању школске славе. И тако, већ са овим „помирљивим" објавама заправо отпочињу све изразитији проблеми у односу Бошњака према прослави школске славе, који се подижу на национално-политички, па и културолошки ниво. С тим у вези је и коментар који је настао те исте, 2011. године поводом одржавања школске славе, а који је упутио тада главни муфтија Исламске заједнице у Србији – Муамер Зукорлић. Он је истакао „да муслиманска деца не треба да иду на прославу Дана Светог Саве као школске славе и да је таква прослава неодржива у секуларној држави. Зукорлић је оценио да је то покушај асимилације

48 Веронаука је уведена као изборни предмет у школски систем Републике Србије 2001. године.
49 Press Online :: Politika :: Načelnik: Proslava Svetog Save bez problema u Novom Pazaru 27.1.2011.

Бошњака и најавио трибину поводом тога вечерас у Новом Пазару“.[50] На овај коментар реаговала је државна администрација, тј. тадашњи министар просвете Републике Србије Жарко Обрадовић, који је послао одговор у коме истиче „да позиви муфтије нису битни, да немају много утицаја и да се Дан Светог Саве као школска слава у Србији прославља од 1841. године“.[51] Дакле, политичко-национална питања отварају се и постају спорна са јачањем позиција муфтије Зукорлића и његовог политичког утицаја. Позив муфтије Зукорлића, који тада није био само председник и главни муфтија Мешихата Исламске заједнице у Србији него и у знатној мери политички ангажована особа,[52] пре се може сматрати политичко-националном пропагандом него искључиво верским образложењем. Иако је те године све протекло како треба, поменути позив се одразио на прослављање светосавског празника наредних година, као и на извештаје у медијима који осуђују српску државу за покушај асимилације, што се види и из наредног примера прославе школске славе Светог Саве, одржане 2015. године.

Да је Свети Сава као школска слава у то време већ изгубио готово у потпуности своје место и свој значај у Новом Пазару сведочи и један текст из листа *Sandžak press*, из коме се може уочити да, након већих националних подела, школска слава постаје „нужно зло“ за Бошњаке. Тако, сусрећемо следећи наслов у поменутом интернет листу од 28. јануара 2015. године: *У већински бошњачкој школи у Новом Пазару дјеца тјерана да прославе Св. Саву*.[53] Како би се уочило да је у питању, већ у самом наслову, политичко-национална пропаганда, истичемо овом приликом то да је у питању једна од највећих школа у Новом Пазару, у самом центру града, у којој је две трећине ученика, као и наставника и учитеља, бошњачке националности. Свакако бисмо сматрали непримереним да прослава школске славе представља приморавање за децу друге вероисповести или националности, поготову учествовање у њеном сегменту који се тиче верског обреда, али се поставља питање да ли су ове изјаве и овакви наслови уопште истинити или у којој мери одражавају стварна дешавања. С друге стране, изјава којом се наставља текст са поменутог интернет портала – да „ова школа представља посљедње трзаје у асимилацији бошњачке дјеце у Новом Пазару која је провођена интензивно у посљедњих 25 година“[54] – такође је један од пропагандних, или модерно речено, „бомбастичних“ коментара, чија је истинитост упитна, ако знамо да се асимилације углавном врше од стране већинског ка мањинском становништву,[55] тј. да преовлађујућа култура надвладава.[56] Посебно у мултинационалним заједницама требало би имати у виду меру и (не)компатибилност потеза државне и локалне власти у вези са одређеним друштвено-политичким питањима. Нажалост, оваква пропаганда и политика настављене су и даље, о чему сведочи и чињеница да је национална странка Муамера Зукорлића „у

50 Press Online :: Politika :: Načelnik: Proslava Svetog Save bez problema u Novom Pazaru 27.1.2011.

51 Press Online :: Politika :: Načelnik: Proslava Svetog Save bez problema u Novom Pazaru 27.1.2011.

52 Године 2012, М. Зукорлић се на председничким изборима у Србији кандидовао за председника државе, као независни кандидат, и освојио је око 1,39% гласова.

53 Novi Pazar - U većinski bošnjačkoj školi u Novom Pazaru djeca tjerana da proslave Sv. Savu (sandzakpress.net)

54 Novi Pazar - U većinski bošnjačkoj školi u Novom Pazaru djeca tjerana da proslave Sv. Savu (sandzakpress.net)

55 Нови Пазар са околином, према последњем попису становништва из 2011. године, има 100.410 становника, а од тога је њих 16.234 Срба и 77.443 Бошњака. Више видети у документу Републичког завода за статистику Републике Србије, *Становништво*: Microsoft Word - tekst, REV.GN.doc (stat.rs).

56 „**Assimilation**, in anthropology and sociology, the process whereby individuals or groups of differing ethnic heritage are absorbed into the dominant culture of a society“ (assimilation | Definition, History, & Facts | Britannica).

прошлом сазиву БНВ-а[57] спровела опсежну кампању са захтјевом да се укине прослава Св. Саве у бошњачким школама, као тјерање дјеце и младих ученика да учествују у таквим активностима“.[58] После оваквог текста објављеног на помињаном порталу, са називом који упућује на национално и верско „насиље“ или нетолеранцију, јасно се могла увидети подвојеност размишљања и делања Бошњака на овој територији. Наиме, исте године (2015) објављена су два текста на два различита санџачка портала, где један упућује на све негативности одржавања школске славе, док други доноси апсолутно позитивну оцену ове прославе, и то у истој школи исте године: „Осим традиционалне химне Светом Сави, ученици су интерпретирали бројне пригодне приче о првом српском архиепископу и просветитељу. У приредби су уживали родитељи, наставници, ђаци и руководство школе која сваке године обележи Светог Саву“.[59] Дакле, на основу првог представљеног текста може се закључити да се у његовом подтексту највероватније крије одређена врста пропаганде, политичке или националне, јер ако се ситуација сагледа логично, зна се да нико не би могао натерати децу, поготову без дозволе родитеља, да учествују у нечему што не желе, а да су у питању ваннаставне активности. Такође, снимак објављен на истом порталу након текста, а снимљен у виду репортаже са прославе за РТВ Нови Пазар, показује сасвим супротно од онога што је написано у првом тексту. Из наведеног се, дакле, може ишчитати утицај националне и политичке пропаганде на прослављање школске славе, са жељом за потирањем ове традиције, као и окривљавањем српске државе за покушаје асимилације бошњачког становништва. Важно је у вези с овим проблемом напоменути да је 2013. године босански језик, и потом настава на њему, уведен у школе у Новом Пазару,[60] што је одобрила држава Србија.

Само пет година касније извештава се са мање негативних коментара, а делимично у корист жеље Бошњачког националног вијећа да се прослављање Светог Саве избаци из школа у које већински иду Бошњаци. Тако имамо извештај да „у оним школама у којима се настава изводи на босанском језику није било организованих приредби нити су ђаци обележили Савиндан. Радни дан за запослене протекао је у знаку обавеза и седница како би се успешно привело крају прво полугодиште“.[61] Иако се са прослављањем Савиндана престало у поменутим школама, настављено је са обележавањем овог празника у школама са већински српским ђацима. Ипак, на порталу *Indeks Online* налазимо извештај са прославе школске славе из 2020. године, где се помиње учешће и српске и бошњачке деце: „У новопазарским школама, махом оним где се настава одвија на срспком језику приређене су приредбе у којима су учествовала и српска и бошњачка деца. У основној школи ’Братство’ традиционално у припреми приредбе учествују подједнако учитељи и вероучитељи као и наставници српског језика па је приредба била богата и интересантна“.[62]

Уколико се узме у обзир да је Свети Сава „просвету доживљавао као полигон знања и вежбања“ и да је „за то време визионарски, свом народу указивао на значај поучавања, али, још више, на значај стицања искустава и (само)образовања“,[63] те ако се

57 БНВ – Бошњачко национално вијеће.

58 Novi Pazar - U većinski bošnjačkoj školi u Novom Pazaru djeca tjerana da proslave Sv. Savu (sandzakpress.net)

59 Sveti Sava obeležen u osnovnoj školi "Bratstvo" | Sandzaknews

60 Више о увођењу наставе на босанском језику видети на сајту: Počela ogledna nastava na bosanskom jeziku – Radio Televizija Novi Pazar (rtvnp.rs) 1. 2. 2022.

61 Sveti Sava obeležen u Novom Pazaru - IndeksOnline.rs 27. 1. 2020.

62 Sveti Sava obeležen u Novom Pazaru - IndeksOnline.rs 27. 1. 2020.

63 Михајловић, 2019, 602.

школска слава не посматра искључиво са верског аспекта, она не би ни требало да представља проблем прослављања и међу другим националностима или вероисповедним заједницама. Оно што, према нашим сазнањима, Бошњацима представља проблем јесте верски обред (сечење колача са свештеником) који се одржава у школи на Савиндан и певање светосавске химне у којој се велича Свети Сава, што није у складу са исламским верским канонима.[64] Ипак, питање прославе Светог Саве, како можемо видети, много је сложеније од питања искључиво верске природе, те је, с обзиром на то да је Република Србија „држава српског народа и свих грађана који у њој живе, заснована на владавини права и социјалној правди, начелима грађанске демократије, људским и мањинским правима и слободама и припадности европским принципима и вредностима“,[65] вероватно најтолерантнија опција да они који не желе свакако не буду приморавани на учешће у прослави, али да се традицијске тековине српске државе, у којој Срби православци чине већинско становништво, морају и уважавати и обележавати.

Институције са именом Растка Немањића Саве. Основна школа „Растко Немањић Сава“, која према једном податку носи тај назив од 1966. године,[66] а према другом – од 1973. године,[67] мења своје име 2016. године у Основна школа „Бин Зајед ал Најхан“. Промена назива школе изазвала је бурне реакције међу српским становништвом у Новом Пазару, али и у читавој Србији, па једнако и међу историчарима, етнолозима,[68] социолозима, челницима Српске православне цркве[69] и другима „који сматрају да се не могу за шаку долара мењати називи просветних и културних институција“.[70] Наравно, имена бројних школа су мењана и до датог тренутка, али је позадина тих промена била друге врсте. Како директор школе Б. Адиловић каже – „школа (је) од 1913, када је саграђена, шест пута мењала назив и да је у почетку (где је знак извода) носила име по називима села и заселака који је окружују, да би 60-их година прошлог века добила име ’Растко Немањић Сава’“.[71] Ово је требало да представља једно од оправдања за промену назива школе, која свакако не би била толико проблематизована да се није радило о школи која носи име Растка Немањића – Светог Саве и, додатно, о потреби да се сада назове по имену шеика, председника Уједињених Арапских Емирата. Такође, директор школе је у једном интервјуу истакао да је очигледно да су се сви у школском одбору сложили са

64 О овој теми полемисало се и у јавности и када су у питању припадници других верских заједница, а узимајући у обзир то да је српска држава секуларна држава. На пример, о овом проблему може се више прочитати на следећем интернет порталу: Sveti Sava krši načelo sekularnosti u srpskim školama - Index.hr

65 Први део, Начела Устава, Република Србија, Члан 1, Ustav Republike Srbije (Ustav Srbije) (paragraf.rs).

66 Више о овој школи видети у: Поповић, Голош, Спасовић, Муртезић и Шкријељ 2008, 175.

67 Више о овој школи видети у: Аземовић 2014.

68 „Етнолог Бојан Јовановић истиче да Србија не сме дозволити да се на такав начин мења прошлост. Он подсећа и да је назив школе толико у супротности с духом нашег језика и да ће ученицима и наставницима задати озбиљну главобољу док га не запамте. Ова иницијатива нема утемељење у стварности. То је прекрајање прошлости – закључује Јовановић“ (Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com)).

69 „Нико на овом свету не може се упоредити са Светим Савом и ништа што неко уради не може бити ни близу ономе што је за српски народ урадио Свети Сава. Његов знчај се не може мерити ни са каквим донацијама! – искључив је у изјави за Курир владика банатски Никанор, који каже да би мишљење о овом питању требало затражити од Синода СПЦ, као и Министарства просвете“ (Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com)).

70 Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com)

71 Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com)

променом назива зарад улагања средстава и осавремењивања школе,[72] док се мора напоменути и то да ову школу похађају махом деца бошњачке националности.[73] Бројни медији данима су извештавали о овој – како се у већини сматрало – „скандалозној“ одлуци,[74] коју је једногласно „изгласало 47 одборника Скупштине Новог Пазара у знак захвалности Емиратима због донације од преко седам милиона евра, од које су изграђени школа, обданиште и дијагностички центар у том месту. Одборници су истовремено – не би ли умањили револт јавности због промене назива школе – донели одлуку да се ОШ „Александар Стојановић Лесо“ у селу Дежева преименује у „Растко Немањић“,[75] па да, како српски мештани кроз шалу коментаришу, „Свети Сава не би отишао из Новог Пазара“. Овде треба скренути пажњу и на већ веома приметну геостратешку размештеност Бошњака и Срба у градској средини. Наиме, већина Срба данас живи у деловима Новог Пазара који се зову Шестово, Дежевски крај и Постење, што је део Новог Пазара који се простире од уласка у град (кружни ток Шестово), па ка Рашки и Голији. С тим у вези је и одабир баш поменуте школе да добије име „Растко Немањић“, а не неке друге коју већински похађају такође ученици бошњачке националности. Такође, треба обратити пажњу и на то да се у називу школе губи монашко, тј. духовно име – Сава, што је један од важних показатеља потирања духовног значаја Светог Саве и жеље да се он представи искључиво као принц, државник, дипломата и сл. С друге стране, у ово је био укључен и државни врх, који је све ово, па тако и иницијативу о промени назива школе на Дојевићу подржао, чак и присуствовао свечаном отварању реновиране и преименоване школе. С тим у вези били су и бројни коментари у медијима, у којима се истицало да је то „класична политизација и намиривање дугова из периода предизборне кампање са Вучићевим коалиционим партнерима у Рашкој области, да би се задовољили Бошњаци који ’нису баш срећни’ да им се школа зове – Растко Немањић Сава“.[76] Речено би се могло разматрати, што није тема овога текста, уз узимање у обзир чињенице да су неки представници бошњачке заједнице у другој деценији XXI века ушли и у владајуће државне структуре.

О томе да је Свети Сава постао и предмет политичких обрачуна сведоче бројни текстови у медијима у којима је подигнута велика „хајка“ на председника Александра Вучића, а читаву причу су опозиционе странке, што је на плану политичких или страначких конфронтирања сасвим очекивано, искористиле за „прозивање“ државног врха. Тако је име Светог Саве послужило једној опозиционој странци за снижавање реномеа председника, која је овај чин преименовања школе изнела у тексту под насловом

72 Више о овоме видети на сајту: Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com)

73 Овом ставу иде у прилог и то што је Свети Сава у нашем народу више повезан са народним веровањима него са просветитељством, што потврђује и М. Ивановић-Баришић у својим теренским истраживањима: „У истраживаним селима није много познат просветитељски рад Светог Саве. (…) Ипак, појединци знају да је *учио Србе свему, па и описмењавању*. Верује се да је Свети Сава описмењавао људе и да је *човек који је задужио српство*“ (Ивановић-Баришић 2007, 128).

74 Више о медијској полемици видети нпр. на следећим сајтовима: СКАНДАЛ У НОВОМ ПАЗАРУ: Мењају назив школе Свети Сава у Халифа бин Зајед ел Нахјан | СРБИН.инфо (srbin.info), Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com), И то је Србија: ОШ "Свети Сава" У Новом Пазару постаје ОШ "Шеик Калифа бин Зајед ел Нахјан" | Јужна Србија Инфо (juznasrbija.info), SKANDAL U NOVOM PAZARU: Arapin preči od Svetog Save! (kurir.rs)

75 Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com)

76 Двери: Вучић продао Светог Саву Арапима за седам милиона евра | Факти (fakti.org)

Вучић продао Светог Саву Арапима за седам милиона евра,[77] да би га у наставку текста ставили на лествицу ниже у односу на председника СФР Југославије – Тита, за време чије владавине је потајно владала забрана вероисповедања, али је ипак ова школа добила и носила име Растка Немањића Саве.[78]

Нове тенденције. Са јачањем демократских вредности, а посебно након добијања већих права Бошњака, уз улазак дела оних политички активних, који су у једном периоду имали другачије ставове у односу на званичну српску државну политику, у значајне инстанце државне структуре, јача и толеранција, и све се значајније истичу мултикултуралност и мултиконфесионалност, и то као позитивна, репрезентативна нота Новог Пазара. Тако је крајем 2021. године одржана трибина „Симболи ислама, хришћанства и других религија“ у организацији Удружења вјероучитеља исламске вјеронауке и Културног центра, као и ликовни конкурс на исту тему. Да православље без Светог Саве ипак не може, чак и код младих генерација, сведочи чињеница да је на Ликовном конкурсу другу награду за средње школе понела Х. Мелајац, која је на својој графици представила симболе различитих религија, а за хришћанску – православну изабрала је управо Храм Св. Саве. Прву награду за средње школе понела је В. Петковски, направивши макету цркве Св. Апостола Петра и Павла у Новом Пазару, у којој је Свети Сава крштен. Добар одазив ученика исламске, али и православне вероисповести, као и одлични радови, представљају искру наде за будућа покољења – да ће живети у складном јединству у различитостима, поштујући и разумевајући једни друге, уосталом – у складу са светосављем и принципима којима се и сам Свети Сава водио као врстан дипломата, а који подразумевају мир, разумевање, поштовање и љубав, пре свега према свом народу, вери и култури, па самим тим и према народносном, верском и културном опредељењу другога у најближем окружењу.

Завршне напомене

Присуство Растка Немањића – Светог Саве у Новом Пазару, у крају у коме је поникао, било је у протеклих сто двадесет година углавном сложено и уз доста неразумевања и препрека, и пројављивало се на више начина, од којих су сви били усмеравани друштвено-политичко-националним смерницама и зависили су од тренутне друштвено-политичке климе. Ово се понајпре огледа кроз сагледавање програма за српски језик, где су се „релације (су се) кретале од потпуног занемаривања његовог наслеђа (године након Другог светског рата до деведесетих година XX века), до величања његовог култа (почетак XXI века до данас)“,[79] а затим се то уочава на плану прославе школских слава, народне и црквене прославе Савиндана, у промени назива школа, улица и др.

Иако је територија Новог Пазара већински насељена Бошњацима, а као што се из претходних објашњења могло видети, они су имали великог утицаја на потискивање Светог Саве са јавне сцене почев од деведесетих година XX века и посебно почетком XXI века, и потом – иако је комунизам / социјализам одиграо још значајнију улогу у потискивању целокупне традиције, и народне и верске, „заслуге“ за својеврсно однарођавање Светог Саве морају се делом приписати и самим Србима, тј. њиховој неагилности у очувању сопствене народне и верске традиције, па затим и државном врху

77 Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com)
78 Више видети на сајту: Двери: Вучић продао Светог Саву Арапима за седам милиона евра | Факти (fakti.org)
79 Михајловић, 2019, 601.

који је у разним временима, зарад сопствених политичких интереса, чинио можда и пресудне кораке у овоме смислу будући да је увек поседовао све важне механизме усмеравања. И управо како Б. Ђорђевић истиче, полазећи од нас самих, „две су велике странпутице више пута, и по правилу у најтежим временима, нуђене нашој култури. Једна је потчињавање тренутним политичким, идеолошким и естетским обрасцима, често наметаним споља, али не мање нападно продукованим из редова српске народне интелигенције. У таквом виђењу, српска културна политика увек се видела као негација, а не, као што свака култура у својој суштини јесте, афирмација. (…) Друга странпутица која нам се нудила – а и данас чујемо те гласове – јесте инсистирање на некаквим 'коренима', ма шта то значило, на некаквој тобожњој 'самобитности', која негира сваку интегративну моћ српске културе".[80]

Будући да учињено не можемо изменити, али да се на исходима учињеног може подучавати и сазревати, преостаје нам надање да ће генерације које долазе ваљан излаз из досадашњих неспоразума пронаћи у суживоту, волећи и чувајући своје, али из те љубави поштујући и туђе. То је, заправо, надање да ће их водити светосавски дух и дати им мудрост и способност које је управо Свети Сава поседовао. Оне се огледају у „свестраном сагледавању проблема", на чему се, уосталом, и заснива тајна „одолевања времену и несметаном трајању",[81] имена и дела Светога Саве, и поред бројних и силних мена, недаћа и страдања сваке врсте на овим нашим просторима.

Извори

Архив Југославије (АЈ), Фонд Министарства Просвете Краљевине Југославије (66), Одељење за средњу наставу, 803.

АЈ, 66, 66–804–1244, Одељење за средњу наставу, 804.

Marić, Savo (ured.). (1982): *Novi Pazar – turistički vodič*. Drugo dopunjeno izdanje. Novi Pazar: Opštinski turistički savez Novog Pazara.

Устав Републике Србије, Ustav Republike Srbije (Ustav Srbije) (paragraf.rs) прегледано 15. 1. 2022.

СКАНДАЛ У НОВОМ ПАЗАРУ: Мењају назив школе Свети Сава у Халифа бин Зајед ел Нахјан | СРБИН.инфо (srbin.info) прегледано 18. 1. 2022.

Школа у Новом Пазару: Свети Сава постаје Бин Зајед? - Стање ствари (stanjestvari.com) прегледано 18. 1. 2022.

Двери: Вучић продао Светог Саву Арапима за седам милиона евра | Факти (fakti.org) прегледано 18. 1. 2022.

И то је Србија: ОШ "Свети Сава" У Новом Пазару постаје ОШ "Шеик Калифа бин Зајед ел Нахјан" | Јужна Србија Инфо (juznasrbija.info) прегледано 18. 1. 2022.

Novi Pazar - U većinski bošnjačkoj školi u Novom Pazaru djeca tjerana da proslave Sv. Savu (sandzakpress.net) прегледано 25. 1. 2022.

Свети Сава за сва времена (politika.rs) прегледано 28. 01. 2022.

РТС :: Вучић посетио цркву у Дежеви код Новог Пазара (rts.rs) прегледано 28. 1. 2022.

Sveti Sava obeležen u Novom Pazaru - IndeksOnline.rs прегледано 28. 1. 2022.

Press Online :: Politika :: Načelnik: Proslava Svetog Save bez problema u Novom Pazaru прегледано 28. 1. 2022.

80 Ђорђевић, 2017, 148–149.
81 Михајловић, 2019, 596.

Централна прослава Светог Саве Просветитеља Српског у Новом Пазару | Српска Православна Црква [Званични сајт] (spc.rs) прегледано 29. 01. 2022.

Microsoft Word - tekst, REV.GN.doc (stat.rs) прегледано 1. 2. 2022.

Sveti Sava obeležen u osnovnoj školi "Bratstvo" | Sandzaknews прегледано 1. 2. 2022.

Počela ogledna nastava na bosnaskom jeziku – Radio Televizija Novi Pazar (rtvnp.rs) прегледано 1. 2. 2022.

assimilation | Definition, History, & Facts | Britannica прегледано 2. 2. 2022.

Sveti Sava krši načelo sekularnosti u srpskim školama - Index.hr прегледано 23. 2. 2022.

Ђорђевић, Тихомир (7, 8. и 9. јануар 1935): „Свети Сава и наши муслимани“, у: *Политика*.

Литература

Аземовић, Ертан (ур.) (2014): *100 година Основне школе на Дојевићу*. Нови Пазар: Основна школа „Растко Немањић Сава“ Дојевиће.

Аксић, Нина (2018): *Културне институције (библиотеке, архиви, музеји) и културне манифестације у Новом Пазару од 1945. до 1991. године: архивско-музеолошки, документалистички и културолошки приступ.* Докторска дисертација.

Алексић, Јана (2019): „Свети Сава и српски културни образац“, у: *Црквене студије* 16. Ниш: Центар за црквене студије, 168–189.

Благојевић, Гордана (2019): „Савиндан као симбол националног и религијског идентитета Срба у дијаспори“, у: *Црквене студије* 16. Ниш: Центар за црквене студије, 271–283.

Дердемез, Хусеин (1991): „Легенде и веровања везани за име Светог Саве“, у: *Новопазарски зборник* 15. Нови Пазар: Музеј „Рас“ Нови Пазар, 167–170.

Ђорђевић, Бојан (2017): „’Јер пут је узак којим ходимо’ Свети Сава на путевима и раскршћима српске културе“, у: *Повеља*: часопис за књижевност, уметност, културу, просветна и друштвена питања, год. 47, бр. 1. Краљево: Народна библиотека, 147–151.

Зиројевић, Олга (1998): „Свети Сава и наши муслимани“, у: *Међународни научни скуп Свети сава у српској историји и традицији*. (Ћирковић, Сима, ур.). Београд / Краљево: Српска академија наука и уметности [етц.] / Народни музеј, 433–438.

Ивановић-Баришић, Милина (2007): *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*. Посебна издања, књига 59. Београд: Етнографски институт САНУ.

Јеротић, Владета (2018): *Од Саве до Павла I*. Београд: Задужбина Владете Јеротића, Domus editoria Ars libri.

Kahrović Jerebičanin, Muradija (2014): Novi Pazar u vaktu i zemanu. Drugo dopunjeno izdanje. Novi Pazar: Narodna biblioteka „Dositej Obradović“, Novi Pazar.

Кораћ, Гордана. (1992): „Прва прослава Светог Саве као школског патрона“, у: *Годишњак града Београда*, књ. XXXIX. Београд: Музеј града Београда, 177–183.

Љубинковић, Ненад (1991): „Растко Немањић – Сава Немањић – Свети Сава“, у: *Расковник* 63–66. Београд: Народна библиотека „Вук Караџић“, 147–158.

Малетић, Михаило (ур.) (1969): *Нови Пазар и околина*. Београд: Новинско-издавачко предузеће КЊИЖЕВНЕ НОВИНЕ.

Маринковић, Радмила (1995): „Најдражи српски учитељ“, у: *Свети Сава*. (Милановић, Крсто и Димитрије Калезић, прир.) Београд: Народно дело, 129–134.

Милутиновић, М. (1996): „Свети Сава – школска слава“, у: *Свети Сава – школска слава: 165 година од прве прославе у Србији*. Крагујевац: Издавачка кућа Атос, 37–53.

Михајловић, Јелена (2019): „Свети Сава у основношколским и гимназијским програмима за српски језик и књижевност“, у: *Црквене студије* 16. Ниш: Центар за црквене студије, 595–604.

Мушовић, Ејуп (1979): *Етнички процеси и етничка структура становништва Новог Пазара*. Посебна издања, Књига 19. Београд: Етнографски институт Српске академија наука и уметности.

Недељковић, Миле (1990): *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић.

Павковић, Никола (1984): „’Нови’ обичаји – стари ’bricolage’“, у: *Етнолошке свеске* V. Београд: Часопис Етнолошког друштва Србије, 83–90.

Пантић, Мирослав (1978): „Новопазарски записи Дубровчанина Сима Будманија из 1734. године“, у: *Из књижевне прошлости, студије и огледи*, коло LXXI, књига 476. Београд: Српска књижевна задруга, стр. 401–439.

Поповић, Зоран, Хивзо Голош, Сузана Спасовић, Есад Муртезић и Ферид Шкријељ (приред.) (2008): *Водич Историјског архива „Рас“ Нови Пазар*. Нови Пазар: Историјски архив „Рас“ Нови Пазар.

Прелић, Младена (1998): „Обнова светосавских прослава код Срба у Будимпешти“, у: *Гласник Етнографског института САНУ* XLVII. Београд: Етнографски институт САНУ, 121–134.

Радовић, Миодраг (1994): „Називи новопазарских улица“, у: *Новопазарски зборник* 18. Нови Пазар: Музеј „Рас“ Нови Пазар, 191–202.

Радовић, Амфилохије Митрополит црногорско-приморски и др. (ред.) (2007): *Свети Сава: принц и просветитељ*. Цетиње / Београд: Светигора / Новости.

Стојанов, Будимка. (2009/2010): „Кад се Свети Сава почео славити у школама“, у: *Сунчаник* 30. Бачка Паланка: Књижевни клуб „ДИС“, 26–28.

Тенеска, Љиљана. 1998. „Свети Сава у српским школама“, у: *Свети Сава у српским школама*. Београд: Педагошки музеј Београд, 6–20.

Тодоровић, Весна (ур.) (2012): *Српски православни буквар*. Београд / Цетиње: Митрополија Црногорско-приморска ИИУ „Светигора“ – Цетиње, Библиотека Дјечије књиге Коло.

Čelebi, Evlija (1967): *Putopis. Odlimci o jugoslovenskim zemljama*. Preveo, uvod i komentar napisao Hazim Šabanović. Sarajevo: Svjetlost.

Шкриванић, Гавро (1977): „Име Светог Саве у топономастици српских земаља“, у: Свети Сава: споменица поводом осамстогодишњице рођења. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 367–374.

Nina Aksić

ACTUALIZATION AND MARGINALIZATION OF RASTKO NEMANJIĆ – ST. SAVA IN NEW PAZAR FROM THE BEGINING OF THE XX CENTURY TO THE PRESENT

The work will present processes of actualization and marginalization of Rastko Nemanjić – St. Sava trought celebrating Savindan and naming institutions in New Pazary from the begining of the XX century to the present. We're going to show ways of celebrating school fame in schools in New Pazar, changes to celebrations caused by certain changes in society, as well as the folk and religious festivés of Savindan. Besides this, will also be pointed out for the loss of the image of St. Sava from the public sceen of New Pazar or by the name change, which will be specifically commented within the framework of political and socio-cultural changes. The aim of the work is to present the impact of historical and current socio-political circumstances on (non-) actuarialization of the image of St. Sava. Also, viewed from a cultural point of view, an attempt will be made to present a link between the impact of politics and and the "needs" of society for the revitalization of faith and even the cult of St. Sava at a given moment.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 669-685*
УДК 811.133.1`373.47:811.163.41`373.47
271.2-1
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.44

Анастасија Горгиев Стојановић
Универзитет у Нишу, Иновациони центар
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: anastasija.gorgiev@gmail.com

О ПРЕНОШЕЊУ НЕКИХ РЕЛИГИЈСКИХ ТЕРМИНА СА ФРАНЦУСКОГ НА СРПСКИ ЈЕЗИК У ДЕЛУ *ЛИЧНОСТ И ПРИРОДА* ЖАН-КЛОДА ЛАРШЕА: ЛЕКСИЧКО-СЕМАНТИЧКА АНАЛИЗА

***Апстракт*:** *Предмет овог истраживања представља лексичко-семантичка анализа религијских термина из дела „Личност и природа" француског православног теолога Жан-Клода Ларшеа (Jean-Claude Larchet). Чињеница да француски језик потиче од грчког и латинског језика, а српски православни дискурс од грчког и црквенословенског језика може представљати одређени проблем приликом превода религијских термина. Стога, циљ рада је да испита верску терминологију на делу аутора Жан-Клода Ларшеа кроз семантичке односе монсемије, синонимије и полисемије који се остварују између француских оригиналних јединица и њихових преводних облика у српском језику. Теоријски оквир рада чине теолингвистичка разматрања Ксеније Кончаревић (2017) и поставке Жан-Пјера ван Нопена (J.-P. Van Noppen), оснивача ове дисциплине (1994/5). Када је реч о лексичко-семантичкој анализи, она се креће у складу са налазима и принципима Михаила Поповића (2009). Ослањајући се на принцип функционалне еквиваленције, утврдићемо српске преводне еквиваленте анализираних религијских јединица. Из свега реченог, можемо претпоставити да постоји извесно непоклапање у терминима између ова два језика. Ова непоклапања настају под утицајем етимолошких разлика двају језика и чињенице да се унутар православног дискурса конвенционалним језиком денотира сакрални феномен.*

***Кључне речи*:** *теолингвистика, религијска терминологија, Жан-Клод Ларше, семантика, лексикологија, традуктологија, контрастивна анализа, француски језик, српски језик.*

Увод

Предмет истраживања представља лексичко-семантичка анализа одређених религијских термина француског православног теолога Жан-Клода Ларшеа (Jean-Claude Larchet). Жан-Клод Ларше, доктор филозофије и теологије, тренутно је један од еминентних француских православних богослова на Западу. Он је добар познавалац византијске светоотачке литературе али и добар познавалац савремене филозофије. Стваралаштво Ж.-К. Ларшеа је опширно тематизовано у теолошким круговима, али за сада постоји веома мало радова који се баве лингвистичким аспектом његовог опуса. На пољу анализе француског и српског религијског језика а која је везана за језички аспекат

Ларшеових дела издвајамо радове И. Јовановића[1] и коауторски рад С. Станковић и А. Горгиев[2]. У контрастивној анализи на релацији француски језик – румунски језик позната је студија М. О. Опрее (M. O. Oprea)[3] у којој ова ауторка обрађује Ларшеов религијски језик, док је Ф. Дима (F. Dumas)[4] саставила румунско-француски/француско-румунски православни речник користећи се преводима Ларшеових књига.

Превођење религијских текстова може бити индиректно, а некада и директно повезано са теолингвистиком[5]. Преводилачки процес мора обухватити не само познавање језика, већ и културног миљеа датог језичког простора,[6] а када је реч о сакралним језицима, тада је потребно познавати и теологију односно догматику одређене религије. Свенка Савић[7] сматра да при превођењу верских текстова преводилац мора да разуме природу хришћанског учења у целокупном друштвеном и културном контексту; такође, приликом превођења, преводилац треба успешно да пронађе одговарајући језички израз за религијски садржај који преводи. Дејвид Кристал[8] у Кембричкој енциклопедији речника наводи да преводилац мора да задовољи два критеријума приликом превода религијског текста: први критеријум захтева историјску тачност и прецизност док други критеријум захтева да превод буде адекватан и разумљив читаоцима којима је намењен, тј. мора бити у складу са савременим процесима религијске мисли.

Имајући у виду различиту етимологију француског и српског језика, у истраживању примењујемо лексичко-семантички приступ који анализира не само религијску лексику већ и семантичке односе између лексема. Лексичко-семантичка анализа у нашем истраживању подразумева испитивање лексема кроз семантичке односе моносемије, полисемије и синонимије између француских оригиналних јединица и њихових преводних облика. Грађа коју користимо за ово истраживање је Ларшеово дело *Personne et nature* (2011), а у преводу на српски језик *Личност и природа* (2015). Теоријски оквир рада чине теолингвистичка разматрања Ксеније Кончаревић (2017) и поставке Жан-Пјера ван Нопена (J.-P. Van Noppen), оснивача ове дисциплине (1994/5). Када је реч о лексичко-семантичкој анализи, истраживање се креће у складу са налазима и принципима Михаила Поповића (2009). Циљ рада је формирати слику о религијском дискурсу Ларшеа, тако што ћемо осим детаљне анализе термина покушати да утврдимо колико су француски и српски термини еквивалентни и колико се преводне религијске јединице значењски разликују у односу на оригиналне термине. Такође, у истраживању полазимо од принципа

1 Јовановић 2019; Јовановић 2017.
2 Stanković, Gorgiev 2022.
3 Oprea 2017.
4 Dumas 2010.
5 Теолингвистика се може дефинисати као научна дисциплина која настоји да истражи религијски језик, тачније, како он функционише у разним „религиозним" ситуацијама. У склопу религијског језика, она се бави превођењем сакралних текстова, као и кодификацијом корпуса сакралних текстова. Оснивач ове дисциплине је белгијски лингвиста и теолог Жан-Пјер ван Нопен (Jean-Pierre van Noppen) који је 1976. године по први пут употребио овај термин.
6 То исто потврђује и Ранко Бугарски који каже да превођење није само међујезична већ и међукултурална операција; превођење се треба схватити као „облик комуникације између култура" (Bugarski 1986, 111). Он даље наглашава да се међукултурална операција највише може уочити на пољу терминологије (највише фразеологије) специфичних области живота једне заједнице (образовање, привреда, друштвено-политичка организација). Управо у тим областима, за разлику од науке и технологије, лежи сва проблематика превођења јер специфичне области садрже домаће термине и лексеме за које понекад недостаје преводни еквивалент (Bugarski 1986, 115).
7 Савић 1996, 17.
8 Kristal 1996, 384–385.

функционалне еквиваленције[9] којом утврђујемо српске преводне еквиваленте анализираних религијских јединица. Истраживањем Ларшеовог религијског дискурса и транспоновањем његовог дела на српски језик можемо доћи до јаснијег и прецизнијег сагледавања религијске терминологије, али и теолингвистике, лингвистичке дисциплине која је и даље у почетној фази развоја.

Анализа корпуса

1) Састав грађе

Ларшеово дело *Личност и природа* изазвало је бројне критике у теолошко-филозофским круговима јер је упућено богословљу савременог пергамског митрополита Јована Зизијуласа и његовом истомишљенику Христу Јанарасу. Основни проблем око кога се полемише јесте проблем разумевања личности што се види и у самом наслову Ларшеовог дела. Ларше сматра да је богословље Зизијуласа и Јанараса под снажним утицајем филозофије езистенцијализма што је у супротности са светоотачким мишљењем. Савремени хришћански аутори имају различито разумевање појма *личности*, односно они се не слажу око тога да ли се личност постаје тек у односу са Богом или се сваки човек рађа као личност.[10] Углавном се издвајају два приступа, један који сматра да човек своју праву природу остварује тек у односу са другима и Богом (Ј. Зизијулас, Х. Јанарас, Берђајев) и други који човека види као интегралну целину дату самим рођењем (Ж.-К. Ларше) независно од тога да ли је и у ком смислу остварио свој пуни однос са Богом и другима. У том смислу, Ларше сматра да се Зизијуласова теорија ослања на модерну персоналистичку и егзистенцијалистичку руску филозофију (Берђајев), римокатоличку (Муније и Недонсел), јеврејску (Бубер и Левинас) и атеистичку (Хајдегер, Сартр). Оно што Ларше особито критикује у богословљу Зизијуласа јесте његово инсистирање на личности а занемаривање природе у разумевању трију Божјих личности односно Свете Тројице.[11] За разлику од Зизијуласа, Ларше сматра да мора постојати равноправни однос између личности и природе Бога.[12]

Међутим, ми нећемо улазити у дубљу проблематику овог теолошког спора зато што је циљ нашег рада другачији. Ексцерпирани корпус највише садржи агиоантропониме (27 примера)[13]: *Saint Épiphane (Св. Епифаније), Denys Aréopagite (Дионисије Аеропагит), Saint Jean Chrysostome (Св. Јован Хризостом), Saint Basile (Св. Василије), Saint Grégoire de Nysse (Св. Григорије Ниски), Saint Basile de Césarée (Св. Василије Кесаријски), Saint Athanase d'Alexandrie (Св. Атанасије Александријски), Saint Augustin (Св. Августин), Saint Paul (Св. Павле), Saint Athanase le Grand (Св. Атанасије Велики), Saint Irénée (Св. Иринеј), Saint Jean*

9 Сибиновић 2009, 117–120.

10 Ристић Горгиев 2019, 33–42.

11 Ипак треба имати у виду да је ово само Ларшеово тумачење Зизијуласове теорије; многи други теолози сматрају да Зизијулас не придаје у толикој мери значај *личности*.

12 Larchet 2011.

13*Агиоантропоними* представљају властито име прослављеног (канонизованог) светитеља. Ови термини се састоје од лексема које означавају вид светости (старозаветне: пророк, праотац, новозаветне: апостол, мученик) и оних које су у функцији диференцијатора (номинатори, локализатори, етноними, когномени, агномени, титуле и црквене дужности, дескриптори). Лексеме које означавају вид светости налазе се испред личног имена светитеља, а диференцијатори иза њега. Агиоантропоними се дакле састоје од два или више елемената од којих је један увек факултативан: исповедник Варнава, епископ хвостански, свети мученик Стефан Дечански – краљ српски, Свети Јован Милостиви, свети свештеномученик Иларион, епископ волокаламски (Кончаревић 2017, 17).

Climaque (Св. Јован Лествичник), Théodoret de Cyr (Теодорит Кирски), Thomas d'Aquin (Тома Аквински), Saint Grégoire le Théoligien (Св. Григорије Богослов), Saint Syméon le Nouveau Théologien (Св. Симеон Нови Богослов), итд. Затим, корпус садржи теониме (9 примера)[14]: *Créateur (Творац), Très-Haut (Свевишњи), Dieu-homme (Богочовек), Dieu le Père (Богоотац), Dieu monogène (Једнородни Бог), Le monogène (Јединородан), Le Saveur (Спаситељ), Le pere divin (Богоотац), Seigneur (Господ),* итд. и најмање *теотоконима* (само 2 примера)[15]: *Vierge (Богородица), Vierge (Дева).*

Поред ових одредница, корпус садржи друге стручне термине из православног дискурса које можемо разврстати према подели коју предлаже К. Кончаревић[16]:

а) Основни појмови вероисповести и богословска терминологија: *le Dieu/Бог, la Sainte Trinité/Тројица, le Saint-Esprit/Свети Дух, le Fils/Син, le Père/Отац, les Mystères (les sacrements)/Свете тајне, le dogme/догма, la monarchie du Père/Царство Небеско, la Résurrection/васкрсење, l'ascèse/аскеза, le jeûne/пост, les commandements divins/Божје заповести, la christologie/христологија, l'économie/економија, l'euchologie/евхологија, la triadologie/тријадологија, la nature déchue/пала природа, la chute/пад, le péché originel/прародитељски грех, les Pères cappadociens/кападокијски Оци, la crucifixion/распеће, la soteriologie/сотериологија, l'ecclésiologie/еклисиологија, le patrologue/патролог, le théologien/теолог, Écriture/Свето Писмо, la liturgie/литургија, la révélation/откровење, la périchorèse/перихореза, l'hypostase/ипостас*.

б) Лексика хришћанског морала: *le mal (le Malin)/зло, le péché/грех, la grâce/милост, la pénitence/покајање, le sacrifice/жртва, le salut/спасење, la divinisation (la déification)/ обожење, la Passion/страдање, la tentation/искушење*.

в) Називи светих тајни: *le baptême/крштење, la chrismation/миропомазање, la communion/причешће*.

г) Називи Небеске јерархије: *l'ange/анђео, le chérubin/херувим*.

д) Елементи црквеног календара: *le Pâque/Васкрс, la Sainte Trinité/Света Тројица, le Câreme/Велики пост, Exaltation de la Croix /Крстовдан (Возвижденије Часног Крста).*

ђ) Форме и елементи богослужења: *la liturgie/литургија, Des Matinées/јутрење (јутарња служба), stichère/стихира, le vêpre/служба, le tropaire/тропар, l'apostiche/стиховање, les Laudes /похвале, la doxologie/славословље.*

е) Храм и његови делови: *le monastère/манастир, l'église/црква, le moine/монах*.

ж) Богослужбени делови: *la prosphore/просфора*.

з) Називи чланова црквене јерархије: *l'évêque/владика, le métropolite/митрополит, le patriarche/патријарх, le prêtre/свештеник, le diacre/ђакон, le hiéromoine/јеромонах, l'évêque/епископ, l'archimandrite/архимандрит*.

и) Библијске личности и друга значајна лица: *l'apôtre/апостол, saint/свети, les disciples/ученици*.

---

14 *Теоним* представља језичку јединицу која је у функцији називања или обраћања хришћанском Богу. То може бити назив или обраћање Светој Тројици или појединачно за некога од три Лица Свете Тројице (Оца, Сина, Светог Духа). Теонимска лексика може настати од нетеонимске путем метафоричког преношења (Јунак, Домаћин, Владар, Исцелитељ, Помоћник, Војвода и др.) Кончаревић 2017, 324.

15 *Теотоконими* су термини којима се означавају називи за Пресвету Богородицу. Могу се поделити у две категорије: прва се односи на теотокониме који се односе само на Богородицу (изворни теотоконими): Богородица, Богомајка, Богоноевеста, Богомати, Богодевојчица, Света Пречиста, Приснод(ј)ева, и друга категорија која се односи на лексеме које су путем метафоре постале теотоконими и други оказионализми (Заступница, Царица, Девица, Мајка, Прибежиште) Кончаревић 2017, 329–330.

16 Кончаревић 2017, 306–307.

Како то показују наведене лексичко-семантичке групе, грађа је прилично богата религијском лексиком, али ми ћемо се усмерити само на оне термине који су били проблематични у преводу на српски језик. У истраживању желимо да испитамо да ли преводиоци успевају да пренесу оригинално значење Ларшеових термина и због чега понекад дају непотпун превод Ларшеових текстова. Зато ћемо се у следећем поглављу усмерити на семантичке односе између лексема, како бисмо боље размотрили могућу еквивалентност између француских и српских термина.

Моносемија религијских термина

У истраживању можемо приметити да Ларшеов религијски дискурс садржи највише моносемичних термина (62 примера)[17]. Карактеристика моносемичних термина је да су веома прецизни и да не подржавају другачију интепретацију од оне која се наводи у специјализованом речнику. Због тога контекст има веома важну улогу у разумевању моносемичне речи. Међутим, за превод моносемичних термина у православној лексици, осим контекста, веома је битно добро познавати материју која се преводи јер понекад само једна нијанса може одредити да ли је преводни облик лексеме адекватан.

Најпре, почећемо са термином *innascibilité* (лат. *innascibilitas*, гр. *gennethenta)* који у теологији означава „карактеристику оног ко не може да се роди или ко не може да има рођење“[18]. У нашем корпусу, овај термин је преведен као *инасцибилност* који према нашем мишљењу не представља одговарајуће решење:

1) De l'affirmation de saint Jean Damascène : « *l'innascibilité*, la filiation et la procession sont les seules propriétés hypostatiques par lesquelles diffèrent les trois saintes hypostases » […]. (313)

1a) Из тврдње Св. Јована Дамаскина : „*инасцибилност* очинство и исхођење једина су ипостаска својства у односу на које се разликују три свете ипостаси“ […]. (122)

Инасцибилност није термин који постоји у православном дискурсу, те смо мишљења да би преводилачко решење пре могло бити лексема *нерођеност* јер на српском језику боље осликава и преноси семантички садржај француског термина *innascibilité*[19]. Такође, овај термин користе православни Оци и као такав представља део стручне религијске терминологије.

Лексема *passibilité* (лат. *passibilitas*) у француском језику означава оног ко је способан да доживи осећај радости или бола, да пати и буде прожет емоцијама. Може се користити у теолошком дискурсу када се мисли на Бога или на човека.[20] Други речници

17 Моносемија је својство једне речи да има једно значење. Ова појава представља једнозначан однос између означитеља и означеника: једном означитељу одговара један означеник. То су углавном ретке речи или изведенице које одговарају само једном од могућих значења базе. Моносемичне речи често припадају специјализованим речницима (Поповић 2009, 127).

18 Le Littré; CNRTL; s.v. *innascibilité.*

19 *Инасцибилност* је натурализација* француског термина *innascibilité,* који даље проистиче из латинског термина *innascibilitas.* Такође, термин *нерођеност* је дословни превод грчког термина *gennethenta*. Зашто је друго преводилачко решење (*нерођеност*) прихватљивије од првог (*инасцибилност*)? Најпре, зато што је тај термин већ одавно ушао у употребу српског језика (у молитвама можемо срести тај термин, код православних Оца, итд.), а друго, зато што српски језик много више карактеришу позајмљенице из грчког језика за разлику од француског који је био под дугим утицајем латинског језика, а самим тим и под утицајем католичке вере.

*преводилачка техника којом се страна реч преузима тако што се адаптира морфологији и изговору језика на који се преводи (Newmark 1995, 82).

20 CNRTL; s.v. *passibilité.*

додају слична значења: у Ларусу (*Larousse*) налазимо да је то особина *осетљивости*, *осећајности* и *сензибилности*[21], док речник Литре (*Littré*)[22], поред овог значења, додаје још и значење *пропадљивости*. У нашем корпусу, термин *passibilité* је преведен као *пролазност* или као *непролазност* уколико се ради о термину *impassibilité*:

2) Dans l'étrange conception de Zizioulas, le Christ, au lieu de guérir, assainir, corriger, rectifier, redresser, sauver (toutes expressions utilisées par les Pères) la nature humaine qu'Il a assumée et de la libérer des défauts et des limites (en particulier *la passibilité*, la corruption et la mort) […]. (318)

2a) У изненађујућем Зизијуласовом тумачењу, Христос, уместо да лечи, исцељује, поправља, уздиже, спасава (све наведене изразе употребљавају Оци) људску природу, за коју је на себе преузео одговорност, те да је ослободи сваког недостатка и ограничења (у првом реду оних које се односе на *пролазност*, кварљивост и смртност) […].

3) Et encore faut-il distinguer différentes formes de mal, à savoir un mal qui est une déficience, un défaut de perfection, mais pas un péché (pas un mal spirituel), ce qui est le cas de *la passibilité* (et des passions « naturelles et irréprochables ») […]. (347)

3a) Треба такође разликовати различите облике зла, зло које проистиче из недостатка савршености, али не и греха (дакле није реч о духовном злу), као што је случај са *пролазношћу* (реч је о природним и беспрекорним страстима) […]. (158)

4) C'est un enseignement universel des Pères et de la spiritualité orthodoxe que l'*impassibilité* (qui s'acquiert par la lutte ascétique contre les passions) est la condition absolue de l'amour spirituel authentique. (389)

4a) То представља универзално учење Отаца и православне духовности по којој је *непролазност* (која се стиче аскетском борбом против страсти) апсолутни услов аутентичне духовне љубави. (204)

5) Le chrétien qui, reste par son corps déterminé par les lois du monde déchu (tant qu'elles n'auront pas été abolies lors du second avènement du Christ), connaîtra certes les passions naturelles, la corruption et la mort, et il est vrai que l'état d'*impassibilité*, d'incorruption et d'immortalité sont des réalités eschatologiques, qui appartiennent au monde à venir […]. (363)

5a) Хришћанин, који остаје својим телом обележен законима палог света (све док они не буду укинути Другим Христовим доласком), свакако ће знати за природне страсти, трулежност и смрт, и тачно је да су стања *непролазности*, нетрулежности и бесмртности есхатолошке реалности, које припадају свету који ће тек доћи […]. (176)

Колико је овај термин захтеван за превод казује чињеница да је у књизи *Теологија болести* истоименог аутора, овај термин преведен као *осетљивост/неосетљивост*[23]. Иван Јовановић[24] предлаже да се ова лексема преведе термином *пасибилност/непасибилност*, сматрајући да ће се тиме у потпуности транспоновати семантички садржај француског термина. Ми смо мишљења пак да је кореспондент овом француском термину лексема *страсност/бестрасност*. Ово се не може закључити из наведених дефиниција из речника, али може из контекста реченица. Наиме, Св. Јован Лествичник напомиње да је бестрасност стање потпуно супротно страсном: „када у човековој души одсуствују елементи својствени страстима, човек постаје безосећајан према свему што га окружује, пошто је, надајући се да ће увек бити са Богом, с Њим у потпуности

21 *Grand Larousse de la langue française* (1989); s.v. *passibilité*.
22 Le Littré; s.v. *passibilité*.
23 Larchet 2001, 22; Ларше 2008, 20.
24 Јовановић 2017, 641.

сједињен”[25]. Никита Ститат напомиње да бестрасан човек „не воли ствари од овога света” и да се у том стању уздиже до Бога, слободан од телесног заточења на земљи.[26] Иако у својој суштини, бестрасност означава безосећајност (као што казује дефиниција из речника[27]), у теолошком контексту ова лексема нема негативну конотацију. Бестрасност не представља безосећајност, већ човекову победу над страстима.[28] Како се термин *passibilité* највише користи у теолошком дискурсу, он има наведено значење, али се може користити и у означавању *безосећајности* у друштвеном, социјалном или пак другом контексту[29].

Следећа лексема која је умногоме интересантна за изучавање, нарочито због њених специфичних варијација у преводу јесте *péché ancestral* / *péché originel* (лат. *peccatum*); *првобитни грех / прародитељски грех*. Наиме, у хришћанској теологији, оваква врста греха односи се на грех који су починили Адам и Ева у рају и тиме изгубили божанску благодат и рајско стање у коме су се налазили. Основа тог учења налази се у списима Светог Павла. Многи теолози споре око тога на који начин се овај грех преноси на људе и да ли крштење утиче на поновно успостављање Божије благодати. За означавање *првобитног*, тј. *прародитељског греха*, у француском језику користе се два термина: *péché ancestral* и *péché originel*. Иако оба термина поседују исто значење, постоје неке нијансе када се и у ком се контексту могу јавити. Када говоримо о *првобитном греху*, онда првенствено мислимо на Адама који је у овоземаљски свет донео бреме рађања и смрт. Због тога се *првобитни грех* назива још и *Адамов грех*, а овај назив можемо приметити и у Ларшеовом делу које анализирамо. Лексеме *péché ancestral* и *péché originel* указују на исто лексичко-семантичко поље, али ипак ради прецизности и разликовању нијанси, треба пратити не само контекст датих термина, већ и увидети да ли је у сваком примеру *péché ancestral* преведен као *прародитељски грех*, а *péché originel* као *првобитни грех*:

6) Puisque nos deux auteurs considèrent la nature avec une connotation négative (et la marginalisent au profit de la personne), on ne trouve pas chez eux la distinction, classique chez les Pères entre les notions de « nature originelle » (et originellement bonne, en son état paradisiaque), « nature déchue » (marquée par les effets du *péché ancestral* et par les péchés de la personne qui la porte et contribuent à déterminer son mode d’existence), et « nature restaurée », ou sauvée et déifiée par le Christ et le Saint-Esprit […]. (349)

6а) Како наша два аутора описују природу у крајње негативној конотацији (а маргинализују је у корист личности), код њих не налазимо разликовање, које у класичном

25 *Добротољубље*, II том, Јован Лествичник 2003, V.

26 *Добротољубље* ,V том, Никита Ститат 2013, 107.

27 *Grand Larousse de la langue française* (1989); s.v. *passibilité*.

28 Сматра се да је Бог по природи већ „бестрасан” за разлику од човека који то стање тек треба да оствари.

29 Било је извесних потешкоћа да ли овај термин треба сврстати у моносемичне или полисемичне термине. Наиме, овај термин потиче од грчке речи *pathos* (страст), која прелази у латински глагол *patior* (издржати, трпети), одакле се изводи придев *passibilis* (онај ко је способан да пати и буде прожет емоцијама, осетљив), да би на крају прешао у француски термин *passibilité*. Пошто је у основи ове лексеме *страст* и пошто је у деривационој вези са лексемом *passion* која је по природи полисемична, то нас може навести да сврстамо термин *passibilité* у полисемичну семантичку групу. Међутим, због саме специфичности термина који у теолошком контексту има само једно значење (а то је *страсност/бестрасност*), као и због тога што *бестрасност* стоји у рангу са другим одређењима, тј. особинама Бога (свеприсутан, сведобар, свезнајућ, свемогућ итд.) сматрамо да се ипак ради о моносемичном термину. Тумачење овог термина као примарно полисемичног у теолошком дискурсу изазива низ потешкоћа и у крајњој консеквенци долази до потпуног изокретања смисла (Бог је *бестрасан*, а никако није *безосећајан*).

смислу постоји код Отаца, појмова „првобитне природе" (првобитно добре, у стању у коме се налазила у рају), „пале природе" (обележене последицама *прародитељског греха* и гресима личности која је носи и учествује у одређивању свог начина постојања) и „поправљене природе" или спасене и обоготворене од стране Христа и Светог Духа. (160)

7) La vision du cosmos qu'exprimme ici Zizioulas est fort éloignée de la vision des Pères selon laquelle la nature, tout en étant, à la suite *du péché ancestral*, soumise à la corruption et à la mort, reste imprégnée des énergies divines […]. (350)

7a) Зизијулсова визија космоса ни мало се не слаже са визијом Отаца, по којима природа, због *прародитељског греха* потчињена трулежности и смрти, остаје спојена божанским енергијама […]. (161)

8) Si Adam est la cause personnelle de chacun d'entre nous, cela signifie que *le péché ancestral* dont chacun d'entre nous hérite en naissant est *le péché ancestral* d'Adam. (344)

8a) Ако је Адам лични узрок сваког од нас, то значи да је *грех наших предака*, који свако од нас наслеђује рођењем, заправо лични *Адамов грех*. (155)

9) Celles-ci sont intimement liées au processus par lequel le Christ S'est rendu pour nous victorieux de la puissance de la souffrance et de la mort par l'intermédiaire desquelles le diable et le péché régnaient sur la nature depuis *le péché ancestral*. (323)

9a) Ако Христово распеће омогућава људском роду нови, вечни живот, победу над пролазношћу, трулежи и смрти – што Оци сматрају основним узроцима *првобитног греха* – пролазност је већ побеђена Христовим страдањем, а трулеж и смрт су побеђени Христовим распећем и његовом смрћу. (132)

Најпре, у примерима 6) и 7) *péché ancestral* је адекватно преведен као *прародитељски грех.* У примеру 8) овај термин појављује се два пута: први пут је преведен описно, као *грех наших предака,* а други пут као *Адамов грех.* Сматрамо да су оба превода добра, поготову јер се у другом делу реченице асоцира на *првобитни, Адамов грех*. Међутим у примеру 9), лексема је преведена као *првобитни грех*, а ми бисмо због контекста ипак предложили лексему *прародитељски грех*, нарочито јер је у оригиналу *péché ancestral.* У наредном примеру, *péché originel* преведен је као *прародитељски грех:*

10) […] les hommes en naissant hériteraient du « *péché originel* », c'est-à-dire de la faute personnelle d'Adam, ou du moins de sa culpabilité personnelle […]. (344)

10a) […] по којој би људи рођењем наслеђивали „*прародитељски грех"*, а то значи због личне Адамове грешке или бар због његове личне кривице […]. (155)

Контекст реченице говори о Адаму и његовој кривици, тако да би адекватније преводилачко решење могло бити *првобитни грех* као што је у изворном тексту. У следећем примеру, синтагма *chute originelle* преведена је као *прародитељски грех*, али смо мишљења да би требало употребити термин *пад човека / посрнуће* који већ постоји у српском језику, а који је дословни превод те синтагме:

11) Il faut noter sur ce dernier point que les Pères considèrent que l'engendrement résultant de l'union des sexes n'est pas constitutif de la nature humaine en son état originel – et donc a *fortiori* ne peut être rapporté à l'image de Dieu en l'homme – mais résulte *de la chute originelle* […]. (341)

11a) Треба нагласити да Оци сматрају да размножавање као резултат сексуалног спајања није својствено људској природи у њеном првобитном облику – и дакле *a fortiori* се не може приписати слици Бога у човеку – већ је то резултат *прародитељског греха* […]. (152)

Следећа реченица из корпуса садржи мало другачију синтагму (*péché du premier homme*[30]) која опет наглашава човеков *првобитни грех*, па смо мишљења да дати контекст

30 Дословни превод: *грех првог човека*.

подржава оба термина: *прародитељски грех* и *првобитни грех* (те се они могу у овом случају посматрати као апсолутни синоними):

12) Dans l'étrange conception de Zizioulas, le Christ, au lieu de guérir, assainir, corriger, rectifier, redresser, sauver (toutes expressions utilisées par les Pères) la nature humaine qu'Il a assumée et de la libérer des défauts et des limites (en particulier la passibilité, la corruption et la mort) et de l'emprise du péché et du diable qui lui ont été imposés comme des conséquences du *péché du premier homme*, libère et sauve l'homme […]. (318)

12а) У изненађујућем Зизијуласовом тумачењу, Христос, уместо да лечи, исцељује, поправља, уздиже, спасава (све наведене изразе употребљавају Оци) људску природу, за коју је на себе преузео одговорност, те да је ослободи сваког недостатка и ограничења (у првом реду оних које се односе на пролазност, кварљивост и смртност) као и утицаја греха и ђавола који су јој наметнути као последица *прародитељског греха*, он ослобађа и спасава човека […]. (128)

Синонимија религијских термина

Код превода синонимичних термина[31] контекст нема веома битну улогу као код полисемичних и моносемичних термина. То је зато што се значење реченице не мења много чак и уколико заменимо термин неким другим синонимским паром. У корпусу има најмање синонимичних термина (14 примера), те смо ми одабрали два термина која су представљала проблем приликом превода на српски језик.

Divinisation (лат. *divinatio*) у француским речницима означава чин обожавања некога или нечега (синонимно значење из класе глагола је *déifier* који је исто тако употребљен у овом контексту у нашем корпусу). У српском језику глагол *дивинизовати* значи *обожавати*; некога или нешто претворити у божанство, поштовати као божанство, итд.[32] Можемо рећи да термину *divinisation* одговара термин *обожење* (гр. *theosis*) које према Ј. Брији[33]означава „учестовање верника у животу Божијем посредством нестворених божанских енергија − онтолошки садржај заједнице човека са Богом". *Обожење* је, истиче Брија, стање човековог преображења, превазилажење створене природе и њено консолидовање у истинској егзистенцији поновним актуализовањем могућности која јој је дата од почетка. *Обожење* се дакле односи на духовни преображај личности који зависи од Божије благодати. Човек превазилази своју људску природу како би се обоготворио у Христу. У нашем корпусу *divinisation* је преведен као *обоготворење* и као *обожење*[34] и сматрамо да су то адекватни преводи:

13) D'une part, il n'est fait par nos auteurs nulle mention de la nature divine et de ses énergies, de ses relations avec la nature humaine dans l'hypostase de Christ et du rôle qu'elle joue dans le processus du salut et de la *divinisation* de l'homme en Christ (316).

13а) С једне стране наши аутори нигде не спомињу божанску природу и њене енергије, њене односе са људском природом у ипостаси Христа и о улози коју она има у процесу спасења и *обоготворења* човека у Христу. (125)

31Синоними су речи различитог облика који имају исто или приближно исто значење, то јест имају исти означеник (*signifié*), док су им означитељи (*signifiant*) различити. Они имају исту функцију у реченици и припадају истој врсти речи. Могу се међусобно замењивати а да при том не промене значење реченице (Поповић 2009, 142).

32 *Речник религијских појмова*, 2009.

33 *Речник православне теологије* (1999), стр. 114; s.v. *обожење.*

34 Обожење је дословни превод грчког термина *theosis* (грецизам).

14) Mais on doit de nouveau noter que Lossky applique cette idée au domaine de l'anthropologie seulement, et que c'est surtout pour fonder la possibilité de l'homme d'hypostasier en lui, au-delà des limites de sa nature créée, les énergies divines qui le *divinisent*. (216–217)

14a) Међутим, неопходно је поново скренути пажњу да Лоски ову идеју примењује искључиво у домен антропологије и то нарочито како би се пружила могућност човеку да у себи ипостазира, мимо граница своје природе, божанску енергију која ће га *обожити.* (19)

Међутим, у наредном примеру, *divinisation* је преведен као *дивинизација*[35], што није прикладно у овом контексту:

15) Dans notre vaste étude consacrée à La *Divinisation* de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, nous avons montré que ce dernier distingue toujours divinisation et adoption filiale et que, tout en les associant, il se garde de réduire l'une à l'autre et subordonne l'adoption filiale à la divinisation plutôt que l'inverse. (375)

15a)У нашој опширној студији посвећеној *Дивинизацији* човека по Св. Максиму Исповеднику показали смо да он увек прави разлику између *дивинизације* и синовљевог усвајања и да, повезујући их, води рачуна да не сведе једно на друго, стављајући у подређен положај синовљево усвајање у односу на *дивинизацију*. (189)

Наиме, *дивинизација* јесте религијски термин, али није уско везан за православље и више се односи на „обожавање некога, или нечега" као што је дато у речнику на почетку претходног параграфа. Предлажемо да је боље оставити термин *обожење* или *обоготворење* као у претходним примерима јер су утемељени у православном дискурсу.

Spiritualité (лат. *spiritualitas,* гр. *pneumatikoteta*) у француским речницима означава „мистичну теологију која има за циљ духовни, религиозни живот особе; скупину веровања, принципа или правила која инспиришу духовни живот; религиозни мистицизам особе, групе или епохе".[36] Можемо рећи да овом термину који је опште религиозног карактера, у српском православном дискурсу највише одговара термин *духовност* и он је у једном примеру у корпусу тако преведен:

16) C'est le cas encore lorsque, s'opposant une conception moralisante ou pharisaïque de la vertu, ils rejettent la notion de vertu hors du champ de leur présentation de la spiritualité. (233)

16a)Исти је случај и када добацују појам врлине и своје поимање *духовности* противећи се моралистичком или фарисејском схватању врлине. (35)

Међутим, у другом примеру, *spiritualité* је преведен као *спиритуализам* који означава праксу призивања духова, тј. веровање у духове.[37] То не одговара датом православном контексту, па сматрамо да превод није адекватан:

17) S'il est vrai que la théologie et *la spiritualité* latines, au cours du deuxième millénaire, ont fortement valorisé la Passion et la mort du Christ, tandis que la théologie et *la spiritualité* orthodoxes ont valorisé fortement Sa résurrection […] (323)

---

35 Исти случај као са терминима *инасцибилност* (нерођеност), *ординација* (хиротонија). Обожење је дословни превод грчког термина *theosis*. Радије ћемо прибегнути *обожењу,* јер као што смо видели, појам *дивинизација* ни у српском ни и у француском језику не садржи ову семантичку нијансу, иако је термин еволуирао толико да га често поистовећујемо управо са *обожењем. Обоготворење* је такође у потпуности прихватљив превод.

36 Цитирање француског изворника према сопственом преводу из речника TLFi; CNRTL; s.v. *spiritualité*.

37 *Речник религијских појмова* (2009).

17а)Тачно је да су римокатоличка теологија и *спиритуализам* током другог миленијума веома истицали Христово страдање и смрт, док су православна теологија и *спиритуализам* више итицали његово васкрсење. […] (132)

Полисемија религијских термина

Како би била јасна семантичка реализација полисемичног термина[38] у одређеној ситуацији, од пресудне важности је познавати контекст који га окружује, што је посебно битно за превод датог термина. У корпусу има доста полисемичних термина (28 примера), а као пример узели смо неколико термина који су представљали највећу потешкоћу приликом превода будући да из спектра значења треба одабрати једно одговарајуће.

Лексема *grâce* (лат. *gratia*) на француском језику има много значења: 1. *љупкост, нежност, приврженост,* 2. *пријатност, стање унутрашњег мира, среће и задовољства,* 3. *достојанственост*, 4. *наклоност,* 5. *расположење,* 6. *опроштај, помиловање.*[39] Речник *Littré* додаје још да ова лексема може означавати *трговину*, али је то архаичан термин и није више у употреби.[40] У теолошком дискурсу, овај термин означава *Божију милост* или *Божију благодат*. Према J. Бријi, православна теологија схвата *благодат* као „енергију и божанско делање, лично и нестворено, кроз које човек постаје „причасник божанске природе" (2. Пе-тр. 1,4).[41] И. Цвитковић додаје да је то дар Божији, благослов који хришћани призивају приликом обреда[42].

Иако се термини *благодат* и *милост* веома често употребљавају као термини са истим значењем, ипак постоје неке нијансе које их одвајају. Са једне стране, *благодат* се односи на Божији благослов који човек добија, али не његовом заслугом. Са друге стране, *милост* представља Божије помиловање, избављење од осуде; Бог опрашта човекове грехе и не жели да га казни[43]. *Милост* се више односи на особину самог Бога, док је *благодат* нешто што Бог и Дух Свети током хришћанских обреда „дарују" човеку.

Како се дакле овај термин у нашем корпусу користи искључиво у теолошком контексту, он је преведен или као *милост* (9 примера) или као *благодат* (2 примера). Тешкоћа приликом превода ове лексеме је у томе што разлика између ова два термина није садржана у самом француском термину, за разлику од српског језика где постоје два одвојена термина за исказивање *благодати* и *милости*. Зато многи термини не одговарају контексту у коме се налази дата реченица, те то можемо видети у следећем примеру:

18) Zizioulas ne conçoit pas d'autres sources de *grâce* pour les fidèles que la communion eucharistique elle-même (considérée surtout dans sa dimension relationnelle horizontale), à laquelle il ramène par ailleurs abusivement tous les autres sacrements […]. (366)

18а) За Зизијуласа, нема другог извора *милости* за вернике осим самог евхаристијског причешћа (првенствено у његовој хоризонталној димензији) коме, заправо, придодаје и све остале свете тајне […]. (178)

Мишљења смо да се овде термин *grâce* односи на *благодат* а не на *милост*, јер током светих тајни (као што је у овом случају причешће) човек прима *Божију благодат*[44].

38 Полисемија је својство једне речи да може имати више значења (Поповић 2009, 127).
39 TLFi; CNRTL; s. v. *grâce.*
40 Le Littré; s. v. *grâce.*
41 *Речник православне теологије* (1999), стр. 55.
42 *Речник религијских појмова* (2009); s.v. *благодат.*
43 У речнику *Филозофија и религија* (2004) *милост* је наклоност коју Бог у вези са спасењем указује људима.
44 Ову дефиницију смо видели и у *Речнику религијских појмова* (2009).

У следећем примеру лексема *grâce* је преведена као *благодат* и сматрамо да је боље превести лексемом *милошћу* јер се односи на искупљење и избављење од греха:

19) Citons ces passages caractéristiques de saint Paul: «En Lui, par Son sang, nous sommes délivrés, en Lui nos fautes sont pardonnnées, selon la richesse de Sa *grâce*» (Ep 1, 7-8) […]. (323)

19a) Навешћемо све карактеристичне тврдње које је записао Св. Павле: у Њему имамо избављење крвљу његовом, и опроштење гријеха, по богатству *благодати* његове (Еф 1, 7) […] (133)

Следећи пример показује да је термин *grâce* преведен као *милост*, и у овом случају, сматрамо да је превод адекватан:

20) On y trouve, en effet, deux volontés, divine et humaine, deux opérations, et, si l'on veut, deux natures, la nature créée et la *grâce* divine, unies sans mélange. (332)

20a) Ту се заиста налазе две воље, божја и људска, два деловања, и у неку руку две природе, створена природа и божанска *милост*, сједињене, а непомешане. (142)

У следећим примерима, лексема је преведена као *милост:*

21) Chaque personne humaine vit en Christ, est sauvée et déifiée dans la mesure où, par la *grâce* du Saint-Esprit et son libre effort manifestant son libre consentement, elle est unie et rendue participante au corps (c'est-à-dire à la nature humaine sauvée et déifiée) du Christ. (333–335)

21a) Свака људска личност живи у Христу, спашена је и обоготворена у оној мери у којој *милошћу* Светог Духа, и својим слободним напором којим изражава своју слободну сагласност, сједињава се и постаје део тела (то јест спашене и деификовање људске природе) Христа. (145).

22) […] mais il reçoit dès maintenant *la grâce* de n'être plus soumis au pouvoir de la passibilité, de la corruption et de la mort, de même qu'il reçoit dès maintenant *la grâce* d'être libéré de l'emprise du péché et de la tyrannie du diable. (364)

22a) […] међутим, хришћанин од тог тренутка добија *милост* која му омогућава да не буде подређен моћи пролазности, трулежности и смртности исто као што од тог тренутка добија *милост* која му омогућава да буде ослобођен утицаја греха и тираније ђавола. (176)

Мишљења смо да превод није адекватан у оба случаја: у примеру 21) и 21a), зато што Дух Свети благосиља човека и дарује му *благодат* тако што се током обреда ти „дарови" призивају и у примеру 22) и 22a) зато што се из контекстног окружења може закључити да се ради о *благодати*.

Термин *passion* (лат. *passio*) је полисемичан и такође има пуно значења, од којих је основно значење *страст* која може имати позитивно и негативно одређење. Када говоримо о негативној конотацији, *страст* је интензитет и јачина осећања која тера човека да изгуби осећај за критичност и моралност. Она није везана за човекову вољу и може проузроковати неуравнотеженост менталног стања. Код Декарта и картезијанаца, *страст* укључује сва афективна стања (емоције, осећања, склоности) која се стварају под утицајем чула и објеката, док душу покрећу животињски нагони у човеку. У речнику Вилијем Риза, *страст* је емоција која се јавља у души без учешћа воље или разума, као последица пожудне природе или животињског духа.[45] Када мислимо на позитивну одредницу, онда *страст* може бити надахнуће, инспирација која покреће човека да ствара у књижевности, уметности, итд.[46]

45 *Филозофија и религија* (2004); s. v. *страст.*
46 CNRTL, TLFi; s. v. *passion*.

Осим ових значења, *passion* може означавати *патњу*, а када говоримо о теолошком контексту, онда мислимо на страдање Исуса Христа (онда се *passion* пише великим словом). Уколико мислимо на страсти, онда су оне, према теолошком учењу, грешне зато што одређују човекову телесност коју је задобио приликом пада из раја.[47] У српском језику *страст* је превод грчке речи *pathos* што значи пасивно стање. У филозофији (код Аристотела) *pathos* је једна од категорија која представља супротност делању и односи се на стање у којем неко или нешто делује на нешто или на некога.

У нашем корпусу, термин *passion* је преведен као *страст* и сматрамо да је то добро преводилачко решење:

23) Dans la conception de Yannaras, le Christ est considéré plutôt comme assumant l'individualité avec ses limites, sans d'ailleurs que soient distinguées celles qui appartiennent à la nature déchue comme conséquences du péché ancestral (passibilité, corruptibilité, mortalité) et celles qui rèlevent du péché personnel et des *passions* coupables (dont le Christ était exempt). (317)

23а) По Јанарасовом тумачењу, Христос је представљен пре као личност са одговарајућим особинама која на себе преузима одговорност, али у сразмери са својим могућностима, а да при томе нису издвојене оне особине које припадају палој природи због прародитељског греха (пролазност, подмитљивост, моралност) од оних које потичу из личног греха и грешних *страсти* (којих је Христос био поштеђен). (126)

У следећем примеру, лексема је преведена као *страдање* и пошто је термин великим словом написан, а и због датог контекста, сматрамо да је адекватно преведен:

24) Il faut ajouter à cela que la *Passion* et la mort du Christ ne sont jamais mises en rapport par nos deux auteurs avec le pouvoir du diable ni avec le péché […]. (322)

24а) Томе треба додати и чињеницу да двојица аутора никада не доводе у везу Христово *страдање* и смрт нити са моћима ђавола нити са грехом […]. (132)

У следећем примеру, термин је преведен као *муке*:

25) C'est le cas aussi lorsque, sous le prétexte de s'opposer à la conception anselmienne de la satisfaction, ils ne reconnaissent pratiquement aucun rôle à la *Passion* et à la mort du Christ dans Son économie salvatrice. (232–233)

25а) Исти је случај када они практично не признају никакву улогу *мука* и смрти Христове у Његовој спаситељској економији, под изговором да се супростављају анселмском схватању задовољавања. (35)

Сматрамо да ово није адекватно преводно решење, па предлажемо лексему *страдање* као у претходном примеру.

Communion (лат. *communio*) је полисемичан термин у чијем семантичком пољу стоје следеће компоненте: 1. *верска заједница* 2. *слагање, хармонија између људи (или између идеја, осећања)* и 3. *света тајна причешћа*[48]. Француски речник TLFi додаје још нека значења: 1. *блискост између човека и спољашњег света*; 2. у лингвистици *la communion phatique* (*фатичка функција)* означава функцију исказа који има за циљ да одржи разговор између говорника и саговорника. Од наведених семантичких значења у нашем корпусу највише одговара значење *свете тајне причешћа*. Међутим, *communion* није увек тако преведен. У прва два примера, он је преведен као *заједница* и *заједништво*[49]:

26) On trouve donc plutôt dans la notion d'hypostase la notion d'identité et d'altérité […], comme Yannaras et Zizioulas l'affirment à partir de leurs présupposés existentialistes, par

47 Овоме одговара дефиниција *страсти* из Ларусовог речника (1989), а то је да је страст жеља и искушење.

48 *Grand Larousse de la langue française*, 1989.

49 Заједница и заједништво су синоними дословног превода француског термина *communion* у значењу *заједнице.*

la relation de *communion* et d'amour avec l'autre. (264)

26a) У појму ипостаси, дакле, радије смо склони да видимо појам идентитета и променљивости […] како Јанарас и Зизијулас тврде још од њихових претпостављених егзистенцијалиста, кроз однос у *заједници* и кроз љубав према другим људима. (71)

27) Il est vrai que l'identité et l'altérité impliquent, dans une certaine mesure, la relation en général […], mais non pas forcément des relations d'amour et de *communion* […]. (264)

27a) Тачно је да појмови идентитет и променљивост повлаче са собом, у извесној мери, појам односа у општем смислу […], али сигурно не увек љубавне односе и односе *заједништва* […]. (71)

У следећим примерима, *communion* је преведен као *причест* и сматрамо да је то одговарајуће решење, нарочито зато што се из датог контекста може закључити да је у питању овај обред:

28) Il est inutile de dire que cette conception réductrice n'est pas celle de l'Évangile, où l'on voit le Christ Lui-même donner à *la communion* un sens nettement personnel: celui d'une union personnelle/individuelle du fidèle avec Lui, dont le fidèle reçoit personnellement/individuellement un effet spirituellement vivifiant […]. (370)

28a) Бескорисно је рећи да се овакво ограничено поимање не поклапа са поимањем Јеванђеља у коме видимо Самог Христа како *причешћу* даје изузетно лични смисао: смисао лично/индивидуалне заједнице између верника и Њега, при чему верник добија лично/индивидуално животворни духовни ефекат […]. (182)

29) En ce qui concerne l'Eucharistie, c'est unanimement que les Pères la considèrent et la présentent comme un «médicament», et les prières que l'Église demande aux fidèles de lire avant et après la *communion*, pour s'y préparer puis pour rendre grâce, ne cessent d'évoquer la «guérison» qu'elle procure. (369–370)

29a) Што се тиче Евхаристије, Оци је једногласно сматрају и представљају као "лек", и молитве које верници, по налогу Цркве, читају пре и после *причешћа* да би се за то припремили, а затим захвалили, не престају да евоцирају "оздрављење" које им пружају. (182)

Међутим, у следећем примеру, *communion* је преведен као *блиска веза,* значење које није наведено у датим речницима:

30) Concernant ce même sacrement de la Pénitence, Zizioulas lui attribue exclusivement une fonction de réconciliation avec le prochain et de restauration de *communion* entre les êtres humains. (368)

30a) Што се тиче свете тајне покајања, Зизијулас јој приписује једино улогу помирења са ближњим, и поновно успостављање *блиске везе* међу људи. (180)

Мишљења смо да је ипак требало оставити *причешће*, а до овог закључка се може доћи тек када прочитамо наредну реченицу: *L'Eucharistie est moins conçue comme la réception du corps et du sang du Christ qui assimile le fidèle à Lui, le christifie et le déifie […] – Евхаристија је у мањој мери посматрана као примање Христовог тела и крви, који верника приближавају Њему, охристовљује га и обоготворава.* До краја параграфа се говори о евхаристији, дакле, сасвим је извесно да се ради о поновном успостављању *причести* између људи а не о *блиској вези* иако то на први поглед може да се претпостави.

Закључак

Наш корпус је веома богат религијском лексиком: агиоантропонима има највише (*Saint Athanase d'Alexandrie/Св. Атанасије Александријски, Théodoret de Cyr/Теодорит Кирски, Saint Syméon Métaphraste/Св. Симеон Метафраста, Saint Syméon le Nouveau Théologien/Св. Симеон Нови Богослов*), затим теонима (*Créateur/Творац, Le Saveur/Спаси-*

тељ, Le pere divin/Богоотац, Seigneur/Господ), а најмање теотоконима (*Vierge/Богородица*).

Највише проблема приликом превођења чине моносемичне и полисемичне речи (*innascibilité/нерођеност, passibilité/страсност, péché ancestral / péché originel прародитељски грех / првобитни грех, grâce / благодат* (*милост*), *passion / страст (Страдање), communion (заједница, заједништво, причешће)* које због вишезначности доприносе томе да буду неразумљиве или тешко схваћене. Због различитих значења које полисемични термини поседују, преводилац може лако да погреши уколико добро не разуме контекст у коме се налази реченица. На пример, код полисемичног термина *passion* преводилац је уместо семема *Страдање*, прибегнуо лексеми *муке* (25), док је лексема *communion* преведена синтагмом *блиска веза* (30), а дато значење није наведено у речницима. Током анализе термина увидели смо да постоје случајеви у којима нема преводног еквивалента у српском језику (*passibilité*) и оних где има више лексема у циљном језику (српском) а само једно значење у изворном (француском језику) – *grâce*.

Код синонимичних термина проблем је нешто другачије природе јер од бројних сличних значења, преводилац се уз помоћ своје језичке интуиције опредељује за онај који је најприкладнији датом окружењу. У нашим примерима (*divinisation, spiritualité*), преводиоци су понекад искористили преводне лексеме које имају религијско значење, али које нису део православног дискурса (*дивинизација, спиритуализам*).

На основу свега реченог, можемо закључити да проблем у превођењу религијске терминологије не потиче само од различите етимологије два језика, већ и од недовољног познавања православне теологије од стране преводиоца. Религијски језик се као део стручног дискурса служи специфичним терминима који се не срећу веома често у говору појединца**.** Религијски језик тражи начин да обичним језиком опише доста апстрактне појаве, па то доприноси томе да некад буде неразумљив за обичног читаоца, али и за преводиоца у овом случају. Због тога је веома важно добро познавање текста који се преводи, како би се семантички садржај одређеног термина успешно транспоновао из полазног на циљни језик.

Литература

Bugarski, Ranko (1986): *Lingvistika u primeni*. Beograd : Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Горгиев Ристић, Слађана (2019): Апофатика интерперсоналних односа у филозофији хришћанства. *Византијско-словенска чтенија II,* 33–42. Ниш: Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије, Центар за Црквене студије.

Добротољубље, II том (2003), ур. Протојереј-ставрофор Љубо Милошевић. Превод: руски монаси. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар. <https://svetosavlje.org/dobrotoljublje-tom-v/> 20. 5. 2020.

Добротољубље, V том (2013), ур. Протојереј-ставрофор Љубо Милошевић. Превод: руски монаси. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар. <https://svetosavlje.org/dobrotoljublje-tom-v/> 20. 5. 2020.

Dumas, Felicia (2010): *Dictionnaire bilingue de termes religieux orthodoxes: français-roumain*. Iaşi : Ed. Doxologia.

Jovanović, Ivan (2019): Le Patriarche Paul de Serbie: un Saint de Notre Temps de Jean-Claude Larchet traduit par Nenad Stamenković: analyse traductologique. *Church studies, XVI,* 731–751. Niš : Center for Church studies.

Јовановић, Иван (2017): О проблемима превођења религијске терминологије са француског на српски језик: пример *Теологија болести* Жан-Клод Ларшеа. *Црквене студије, XIV*, 639–660. Ниш: Центар за Црквене студије.

Кончаревић, Ксенија (2017) : *Језик и религија: појмовник теолингвистике*. Београд: Јасен.

Kristal, Dejvid (1996): *Kembrička enciklopedija jezika*. Beograd : Nolit.

Larchet, Jean-Claude (2001): *Théologie de la maladie*. Paris: Cerf.

Ларше, Жан-Клод (2008): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије. Преводилац: Радмила Обрадовић.

Newmark, Peter (1995): *A Textbook of Translation*. New York: Phoenix ELT.

Oprea, Maria-Otilia (2017): Traduire Jean-Claude Larchet: le dynamique du transfert du sens et de l'esprit. *Debating globalization. Identity, Nation and Dialogue. Section: Language and Discourse*, 144–156. Tîrgu Mureş: Arhipelag XXI Press.

Поповић, Михаило (2009): *Лексичка структура француског језика – морфологија и семантика*. Београд: Завод за уџбенике.

Савић, Свенка (1996): Религијски дискурс. *Основни принципи преовођења религијске терминологије* (ур. Мирјана Крајнов), 17–27. Нови Сад: Извршно веће АП Војводине.

Сибиновић, Миодраг (2009): *Нови живот оригинала*. Београд: Просвета/Алтера/Удружење научних преводилаца Србије.

Stanković, Selena; Gorgiev, Anastasija (2022): Sur l'emploi du pronom « on » dans « Thérapeutique des maladies mentales » de Jean-Claude Larchet. *Црквене студије, XIX*, Број 19, 609–626. Ниш: Центар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије.

Речници

Брија, Јован (1999): *Речник православне теологије.* Превео с румунског Епископ источно-амерички Митрофан (Кодић). Београд.

Larousse (1989) : *Grand Larousse de la langue française*. Tome 2. Paris : Librairie Larousse.

Le Littré: *Dictionnaire de la langue française par É. Littré.* <https://www.littre.org/>. 1. 5. 2022.

Riz, Vilijem (2004): *Filozofija i religija.* Beograd: Dereta.

TLFi: *Le Trésor de la langue française informatisé.* <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>. 5. 5. 2022.

Цвитковић, Иван (2009): *Речник религијских појмова*. Нови Сад: Прометеј.

CNRTL: *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* <https://www.cnrtl.fr/>. 27. 5. 2022.

Корпус

Larchet, Jean-Claude (2011): *Personne et nature*. Paris: Cerf.

Ларше, Жан-Клод (2015): *Личност и природа.* Ниш: Међународни центар за православне студије. Преводиоци: Иван Јовановић, Ненад Стаменковић, Ивана Миљковић.

Anastasija Gorgiev Stojanović

SUR LE TRANSFERT DE QUELQUES TERMES RELIGIEUX DU FRANÇAIS AU SERBE DANS L'OŒVRE *PERSONNE ET NATURE* DE JEAN-CLAUDE LARCHET: UNE ANALYSE LEXICO-SÉMANTIQUE

L'objet de cette recherche est l'une analyse lexico-sémantique des termes religieux dans l'ouvrage *Personne et nature (2011)* du théologien orthodoxe français Jean-Claude Larchet. Le fait que la langue française provienne des langues grecque et latine et le discours orthodoxe serbe du grec et du slavon liturgique, peut poser un certain problème lors de la traduction de termes religieux. Par conséquent, le but de l'article est de traiter la terminologie religieuse sur le corpus du théologien français Jean-Claude Larchet à travers les relations sémantiques de monosémie, de synonymie et de polysémie qui se réalisent entre les unités originales françaises et leurs formes de traduction en langue serbe. On essaiera d'examiner l'équivalence possible entre les termes français et serbe, ainsi que de voir si les termes donnés correspondent au contexte qui les entoure et s'ils sont correctement traduits ou non. Étant donné tout ce qui a été dit, on peut supposer qu'il existe un certain divergence entre les termes de ces deux langues. Ces divergences surviennent sous l'influence des différences étymologiques des deux langues et du fait qu'au sein du discours orthodoxe la langue conventionnelle dénote un phénomène sacré.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 687-693*
УДК 271.2-584
81'1:271.2-1
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.45

Маријана Продановић
Универзитет Сингидунум, Београд
СП Англистика, Пословни факултет
e-mail: mprodanovic@singidunum.ac.rs

СТАВОВИ САВРЕМЕНИХ ГОВОРНИКА СРПСКОГ ЈЕЗИКА О ЛЕКСИЦИ РЕЛИГИЈСКОГ ДИСКУРСА

Апстракт: *У ери када је домаћи савремени језички израз, под утицајем небројених контаката разних врста, изложен снажном утицају страних језика, али, исто тако, и неретко доведен у ситуацију да се мења, осавремењује, како би ишао у корак са актуелним кретањима друштва, које од њега некада потражује, сем наведеног, и бржи пренос поруке, језичку економију, овај рад има за циљ да укаже на неке од особености тренутног статуса термина који долазе из оквира религијског дискурса међу популацијом студената.*

Кључне речи: *религија, лингвистика, српски језик, савремени говорници*

Међусобни утицаји језика широм света, чини се, данас су приметнији но икада пре – до чега је довела неумитна размена разноликих порука посредством спектра медијских канала. И док су некада латински и француски језик уживали статус језика који је лингва франка, данас је тај статус, готово на свим меридијанима, резервисан за енглески језик[1]. Његов утицај видимо на плану – не само површинске, него и дубинске структуре многих језика – на плану лексике, правописа, где га брзо и лако уочавамо, али, исто тако, и на плану синтаксе, творбе речи, фонетике и фонологије, семантике, прагматике и др. дисциплина науке о језику.

Утицај енглеског језика и на сам српски језик[2] видљив је већ деценијама – процес англицизације у многим сферама домаћег језичког израза постао је готово саставни део свакодневнице, против којег не желимо, а неретко и не можемо да се боримо. Чињеница је да се, на плану лексичких јединица, а како је утицај доминантан и непосредно уочљив када говоримо о њима, често сусрећемо са интернационализмима, општеприхваћеним јединицама у многим језицима света, за које они и не траже, односно не усвајају нове, заменске, изворне термине. Оваква ситуација је посебно учестала и разумљива када говоримо о областима људског деловања које су сведоци новина неумитне брзине; наиме, у неким сферама ће сами токови активности толико брзо доводити до потребе за увођењем нових речи, а како би се и нови појмови именовали, да језици у свету – желећи да ухвате корак са иновацијама, неће имати довољно времена да разматрају именовање тих нових појмова неким новоуведеним, за њих домаћим, терминима, но ће се приклонити постојећој речи (најчешће говоримо о речима из фонда енглеског језика) и тиме правовремено испратити актуелна дешавања.

1 Crystal 2003, 11-23.
2 О статусу новијих англицизама у лексичком фонду савремених говорника српског језика, видети: Gavranović, Prodanović 2020.

Не само да су савремене околности довеле до страног утицаја на матерњи језик, до скраћивања израза, а у циљу бржег преношења намераване поруке, већ су довеле и до све мање учестале употребе неких термина које, сада већ, везујемо за нека прошла времена – за изворни, аутохтони израз, који се, због недовољно активне употребе у писаној или усменој форми, може сматрати и архаичним. У светлу језичких контаката и измењених облика комуницирања, овај рад има за циљ да осветли познавање терминологије која долази из оквира религијског контекста, међу савременим уживаоцима и говорницима српског језика, који – осим што су изложени утицају страног обрасца, истовремено и студирају страни (енглески) језик.

Веза појединца, последично и друштва и религије је свеприсутна, комплексна и нераскидива. Када је у питању однос језика, који нас дефинише, с једне, и религије, с друге стране, поново бисмо могли да потврдимо наведено – ради се о феноменима који иду руку под руку, живе у симбиози и умногоме могу да утичу на интерпретацију један другог. Истраживања у вези са језиком употребљеним у служби религије – нису нова нити неуобичајена, напротив – о овом односу истражује и њему је посвећена цела једна грана лингвистике, теолингвистика[3], која, ослањајући се на законитости лингвистике[4], проматра појмове из области теологије, односно – сакрални језик и појмове из оквира сакралног који се одсликавају у језику.[5] Њена је тежња да одслика употребу језика у односу према Богу, те његову улогу у религијском (језичком) контексту[6], а како би постигла наведено неопходно је да се ослони на широк спектар знања која се једнако односе на теолошке и лингвистичке дисциплине[7]. Ова је дисциплина пронашла своје значајно место у земљама попут Русије и Украјине, али, исто тако, и нашим просторима – о чему сведоче исцрпни радови Кончаревић, Кнежевић, Вуловић[8], Петровић[9] и др. (од 2010. на овамо).

Овај рад, пак, неће залазити у приступе и методе теолингвистике, већ ће, са њених маргина, на корпусу којег чине одговори студената англистике, покушати да осветли актуелни статус лексичких јединица из миљеа религијског – у смислу њиховог порекла, значења, активне употребе.

Испитаници, њих 183 – доби 19-25 година, пружили су одговоре на неколицину питања отвореног и затвореног карактера (вишеструког избора), која су илустрована како следи:

Пример упитника

Из ког језика потиче и шта значи реч *јеванђеље*?
Из ког језика потиче и шта значи реч *олтар*?
Из ког језика потиче и шта значи реч *литургија*?
Како бисте дефинисали значење израза *Према свецу и тропар*?
Како бисте реч *пост* превели на енглески језик?

3 О интерпретацији појмова из области, видети: Кончаревић 2017.
4 У нас, прво ауторско дело из ове области јесте *Теолошки дискурс енглеског и српског језика*, ауторке Кнежевић, из 2010.
5 Кончаревић 2021, 235.
6 Гадомски 2005, 17.
7 Кончаревић 2015, 82.
8 О односу српске фразеологије и религије, видети: Вуловић 2015.
9 Проблеме и резултате у вези са овом облашћу у српском језику износе Кончаревић, Петровић 2016.

Да ли Вас нека реч у енглеском језику подсећа на реч *кандило*? Каква је њихова међусобна веза?

Који придев бисте најчешће употребили испред именице *икона*?

Како би гласила именица *фреска* у генитиву множине:

- *Фресака*
- *Фрески*
- *Фреска*

Именица *fresco* у енглеском језику – у множини је:

- *Fresces*
- *Frescos*
- *Frescoes*

Како бисте описали/на шта Вас подсећа реч *мозаик*?

Циљ упитника скројеног на овај начин био је да утврди у којој мери су савремени говорници српског и енглеског језика упознати са одабраном терминологијом, али, истовремено, и да укаже на меру у којој увиђају и самостално стварају односе међу терминима на примеру ова два језика, у чијој се подлози, свакако, налази разумевање аутентичног и његов правилан пренос на, уколико је потребно, други језик[10]. Квалитативни приказ добијених резултата представља синтезу проминентног – без појединачног навођења и интерпретације сваког одговора, а зарад стицања свеопште слике о статусу анализиране терминолошке палете.

Када су у питању речи *јеванђеље, олтар, литургија*[11] – о чијем је пореклу и значењу било речи, а које, према Великом речнику страних речи и израза[12], имају следеће карактеристике:

- *јеванђеље* – грчки језик (*euangelion*) – добра вест/запис које описује живот и учење Христа

- *олтар* – латински језик (*altare*) – уздигнуто место одакле се пружа жртва/део храма где се обавља централни део богослужења

- *литургија* – грчки језик (*leiturgia*) – главно дневно богослужење/служба

описане су, како у смислу порекла, тако и у смислу самог значења које носе, правилно – од стране највећег броја испитаника (у проценту већем од 90%). Иако је неокласични израз неретко онај који може довести до забуне и питања – да ли се ради о латинском или грчком, нарочито уколико говоримо о онима који нису имали непосредног сусрета ни са једним од два језика, добијени резултати нису могли да потврде такву или сличну врсту двоумљења. Оно што, пак, вреди поменути, јесте чињеница да се неколицина испитаника одлучила за хебрејски, као језик порекла, за све три наведене речи – што није необично, имајући у виду учестало повезивање овог језика са језиком саме Библије.

Израз *према свецу и тропар* у савременом друштву није учестао у мери у којој јесте био у деценијама (па и већим временским раздобљима) које претходе данашњем тренутку. Ипак, и поред наведеног, испитаници су, готово једногласно, указали на значење које се налази у његовој подлози, оно које указује на то да *свако добија оно што је заслужио/свакоме по заслузи.* Учинак би можда био другачији да се питању додао и захтев у вези са значењем термина *тропар*, којег, међутим, нисмо желели да изолујемо.

10 О статусу лексике теолошких радова (на примеру научног и научно-уџбеничког подстила) управо на српском и енглеском језику видети: Кнежевић и Ранковић 2014 и Кнежевић 2017.

11 О поређењу статуса именица са архисемом монах у језицима који долазе из исте групе, руском и српском језику, видети: Петровић 2017.

12 Клајн, Шипка 2006.

Упркос томе што се ова изрека не налази међу онима за које се савремени говорници српског језика одлучују у свакодневној комуникацији (без обзира на то ко су саговорници/адресати), како приликом усменог, тако и писаног комуницирања, те можемо рећи да је она постала део њиховог пасивног знања – и даље, захваљујући књижевној речи и/или, породичном, са једног колена на друго пренесеном изразу – њена интерпретација је и даље непогрешива.

Имајући у виду особености и опсег речи *пост* – њен превод, што је био захтев самог упитника, неретко захтева додатну дескрипцију, а како би се намеравана порука целовито, неокрњено пренела. Резултати у које смо остварили увид су указали на само један преводни еквивалент – глагол и/или именицу *to fast/fasting*, који се односе на уздржавање од хране/пића, али, ипак, не преносе све елементе самог поста. Верујемо да су се испитаници одлучили за ослонац на језичку економију – један, сродан термин, који ће пренети део пуног значења, без детаљнијег осврта на све оно на шта се пост односи. Такође, не треба занемарити ни могућност да су сам термин и сами најпре везали за конзумирање хране и пића, остављајући на маргинама ове активности све остале елементе које укључује.

Веровали смо да ће спона међу речима *кандило* и (енг.) *candle* да се заснује на самој звучности – односно сличности на плану изговора, а даље и светлости/ватри које укључују. Ова претпоставка је потврђена, уз напомену да је немали број испитаника (нешто мање од 40%) навео да се ради о такозваним лажним паровима/пријатељима[13] (енг. *false friends*), вероватно везујући кандило и за својеврстан објекат, посуду за сагоревање, коју, на први поглед, нећемо нужно повезати/и увек пронаћи заједно са свећом. С друге стране, део испитаника (око 20%) је управо посебно назначио религијску сврху и једног и другог појма, наводећи да је то примарна сличност међу њима.

Модификација именице *икона*, односно предлог употребљеног придева који ће јој претходити показао је, без икакве сумње (готово 50% пружених одговора), да је, сем у дискурсу који везујемо за религијско, *икона* пронашла своје стално место и у другим областима друштвеног деловања, те да је данас везујемо и за моду, спорт, глуму, те смо, међу одговорима, наишли на – модна, спортска, глумачка икона. Остали одговори, њих и даље нешто више од 50%, предложили су употребу придева *свети* испред ове именице. Полисемија и овакав семантички потенцијал именице није неуобичајен, али, истовремено, може да одсликава и примере, идоле који се могу пронаћи у наведеним областима.

Фреска је посматрана двострано – а у смислу њеног облика у множини – на примеру српског и енглеског језика, а како ови облици могу довести до потенцијалних грешака у говору и писању (без обзира на то колико смо вични, колико дуго учимо и добро познајемо дати језик). Генитив множине именице на српском језику резултирао је одговором *фресака* у највећем броју примера (са бројем изузетака у облику – *фрески*, који чине мање од 10% анализираног језичког материјала). Иако постоје именице, међу онима које садрже сугласничку групу -ск, које краси могућност за дублетним облицима (што је, верујемо, довело до, премда невеликог, броја одговора у форми *фрески*), *Правописни речник српског језика*[14], а када је *фреска* у питању, наводи облик *фресака* као онај који је стандардан. С друге стране, одговор у вези са множином ове именице на енглеском језику резултирао је употребом два облика – *frescoes* (у нешто више од 80% анализираних одговора) и *frescos*. Иако су, у енглеском језику, оба наведена облика граматички тачна, испитаници су се, упркос томе што је језичка економија, скраћивање израза, бржи пренос

13 Хлебец 1997.
14 Шипка 2010.

поруке, у говору, али и у писању, појава која је снажна и учестала, одлучили за дужи облик.

Мозаик, који је своје место пронашао у питању отвореног типа, довео је до разноликих идеја испитаника; и док одговори који се везују за шаренило, слагање, уметност превладавају (више од 85% одговора), наишли смо и на оне који се односе на *мозак*, те наглашавају сличност међу овим терминима. Иако се, на први поглед, може учинити да, сем звучности, не постоји сродност међу појмовима, и фигуративно значење, наведено у *Великом речнику страних речи и израза*[15], према којем је мозаик, заправо, и све што је сачињено из мноштва распознатљивих елемената, унеколико показује могућност да се сродност пронађе и на другом, значењском плану.

Језички контакти, свакако, нису новина, као ни чињеница да је глобализација, руку под руку са свим технолошким иновацијама, довела до испреплетане употребе различитих, нових облика у комуникацији – те можемо да говоримо о доминацији енглеског језика, утицају на све светске језике, укључујући и српски, али и свеопштој потреби друштва да, како би испунило све захтеве које свет, на дневном плану ставља пред њега, пренос порука убрза, олакша, учини оптималнијим и, истовремено, доступнијим. Отуда нас данас не окружује само мноштво страних речи и израза (чему смо, и кроз историју, били сведоци, са другим језицима као активним чиниоцима), но језичка економија, нове – кратке форме, као и језик који тежи да, што је могуће више, и сам одслика интернационално, како би се и његови говорници што боље уклопили у савремена друштвена кретања.

Имајући све наведено у виду, а томе посебно додајући чињеницу да смо се, за потребе овог рада, посебно фокусирали на популацију студената – представника генерација који промене најбрже и лакше усвајају, започели смо ово истраживање са претпоставкама да управо они, не само да ретко употребљавају терминологију која долази из оквира религијског дискурса, и коју неретко сматрају архаичном, но и да је, заправо, слабо познају – чак и када су њени проминентни представници у питању. Међутим, добијени резултати су показали супротно – испитаници, студенти у чијем је примарном фокусу образовања језик – и то енглески језик (а којима је српски матерњи језик) показали су завидно познавање – не само значења термина којима су били изложени, но и њиховог порекла, али и указали на неке од могућности њихове интерпретације на страном језику, преноса на исти уз очување есенцијалне поруке. Свакако да би овакво истраживање вредело поновити на обимнијем корпусу, уз увођење додатних захтева, те лексичких јединица које су, можда, мање учестале у свакодневном говору, а како би се добила свеобухватнија слика статуса термина религијског дискурса – којима вреди посветити посебну пажњу и у области контрастивно-контактног приступа настави, не само на плану матерњег, но и односа са страним језиком (језицима), у сврху њихове активне употребе и очувања.

Литература

Crystal, David (2003): *English as Global Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gavranović, Valentina & Prodanović, Marijana (2020): *Status novijih anglicizama u leksičkom fondu učenika srednjoškolskog uzrasta,* Baština 51, 111-123.

15 Клајн, Шипка 2006, 784.

Вуловић, Наташа (2015): *Српска фразеологија и религија*. Београд: Институт за српски језик САНУ.

Вуловић. Наташа (2015): *Српска фразеологија и религија*. Београд: Институт за српски језик САНУ.

Гадомски, Александар (2005): *Теолингвистика: историа вопроса*. у: Учен. Зап. ТНУ. Т. 18 (57), 16-26.

Кончаревић, Ксенија (2015): *Језик сакралног и сакрално у језику: Теоријско-методолошке основе и сфере истраживања*, Црквене студије 12, 77-93.

Кончаревић, Ксенија и Петровић, Срђан (2016): Српска теолингвистика данас : истраживачки проблеми и резултати, Јужнословенски филолог 72, 159-186.

Кончаревић, Ксенија (2017): *Језик и религија*. Београд: Јасен.

Кончаревић, Ксенија (2021): *Срспки језик у светлу теолингвистичких истраживања*, Научни састанак Слависта у Вукове дане 50/1, 235-243.

Клајн, Иван и Шипка, Милан (2006): *Велики речник страних речи и израза*. Нови Сад: Прометеј.

Кнежевић, Ивана (2010): *Теолошки дискурс енглеског и српског језика. Лексичко-семантички и стилистички проблеми превођења.* Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.

Кнежевић, Ивана и Ранковић, Зоран (2014): *О лексици радова научно-уџбеничког подстила научног функционалног стила у теологији*, Црквене студије 11, 633-641.

Кнежевић, Ивана (2017): *О неким лексичким особеностима научног стила теолошких радова на српском и енглеском језику*, Црквене студије 14, 623-637.

Петровић, Срђан (2015): *Библиографија расправа и дела из теолингвистике која су изашла у Србији, Црној Гори и Републици Српској од 2000. до 2013. године.* у: Б. Шијаковић (ур.), Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, Београд: Православни богословски факултет, књ. 18, 116–147.

Петровић, Срђан (2017): Лексичко-семантичке одлике именица са архисемом „монах“ у руском и српском језику, Црквене студије 14, 609-621.

Хлебец, Борис (1997): *Српско-енглески речних лажних парова*. Београд: Требник.

Шипка, Милан (2010): *Правописни речник српског језика са правописно-граматичким саветником*. Нови Сад: Прометеј.

Marijana Prodanović

RELIGIOUS DISCOURSE IN THE EYES OF PRESENT-DAY NATIVE SPEAKERS OF SERBIAN

The present day undoubtedly witnesses omnipresent contacts between languages around the globe. As a result of such contacts, changes in languages frequently arise – they welcome some new lexical items, even tend to modify their own structures, apply some mechanisms of language economy, usually with the goal of keeping pace with the globalised world and its demands. Having the above-stated in mind, this paper aims to shed some additional light on the status of religious discourse as perceived through the eyes of students' population in Serbia.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 695-715*
УДК 783.2(0.032)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.46

Игор Зиројевић
Центар за истраживање и представљање грчког музичког предања
Музички, фолклорни и литерарни архив Симона и Ангелики Караса, Атина
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: zirojevic@gmail.com

О МУЗИЧКОЈ ИРМОЛОГИЈИ

Апстракт: *Рад разматра једну од најважнијих појачких књига – Ирмологију. Појашњавају се основни термини, говори се о поријеклу и употреби ирмосā, као и ауторима текстова и напјевā самих ирмосā. Осврћемо се на рукописно предање Ирмологије, говорећи о византијским и поствизантијским Ирмологијама. Разматрамо структуру, организацију, садржај и ауторе Ирмологија византијског и поствизантијског периода. Коначно, осврћемо се на данашњу појачку употребу Ирмологије.*

Кључне ријечи*: Ирмос, ирмолошки напјев, Ирмологија, канон, пјесма, византијски, поствизантијски, појање, музички рукопис.*

Ирмологија је једна од основних и најважнијих појачких књига. Има своју дугачку историју и развој, и у непрекидној је употреби од времена стварања првих ирмоса, па све до данас. Разјаснићемо најприје најважније термине везане за Ирмологију, у наставку ћемо поменути најважније творце ирмосā, затим ћемо се осврнути на музичке рукописе Ирмологије и њене типове и ауторе у византијском и поствизантијском периоду. На крају ћемо рећи које се то Ирмологије користе у данашњој литургијској пракси.

Терминологија

Ирмосом[1] се назива прва строфа, први самогласни тропар[2], који служи као узор свих тропара једне пјесме канона, у погледу стихографске структуре, метрике и ритма. Изворни грчки термин εἱρμὸς произилази од глагола εἴρω, који значи спајати, повезивати.

Ирмоси, као поезија, најблискије су повезани са текстом девет библијских пјесама[3]. Односе се на богословски смисао празника или се њима похваљује личност која се празником прославља[4]. Свака строфа (тропар) једне пјесме канона прати вјерно свој

1 О ирмосу видјети: Goar, *Εὐχολόγιον*, 351. *Patrologia Greca*, 135, 421-428. Πάσχου, *Λόγος καὶ μέλος*, 23. Τρεμπέλα, *Ἐκλογὴ Ὑμνογραφίας*, 45-47. Μητσάκη, *Ὑμνογραφία*, 221. *Ἐγκυκλοπαίδεια 1*, 449. Τωμαδάκη, *Βυζαντινὴ ὑμνογραφία*, 55. Ἀντωνίου, *Τὸ Εἱρμολόγιο*, 49-51.
2 Види: Ἀντωνίου, *исто*, 49. Πάσχου, *исто*, 23.
3 Библијски текстови пјесама и псалама, који су драгуљи библијске поезије, представљају саставни елеменат и основу православне химнографије. Библијске пјесме су химне које су испјевали старозавјетни пророци и праведници поводом важних догађаја из живота и историје Израиља. Од укупно дванаест библијских пјесама у православно богослужење је уврштено девет. Оне се користе већ од ранохришћанског периода. Види: Керн, *Литургика*, 271-274, 286-289.
4 Види: Πάσχου, *Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρης*, 232-233. Φυτράκη, *Ἡ Ἐκκλησιαστική*, 45.

предложак (ирмос). Постојање принципа строфе предлошка је старије од самих ирмосā и потиче барем од 6. стољећа – времена када св. Роман Мелод ствара своје чувене кондаке. Вјероватно да управо овај начин стварања црквене поезије потиче из Сирије и да је усвојен кроз кондаке св. Романа[5]. Имајући у виду да су, дивни по садржају и дубини, кондаци св. Романа временом уступили мјесто управо канонима, можемо закључити колико се овај начин стварања богослужбеног пјесништва показао ефикасним и корисним, а изнад свега, колико су ирмоси богословски садржајни.

Термин *ирмологија* има два значења. Најприје, *ирмологија* или *ирмолошки напјев* је један од три основна вида мелотворења[6]. Све пјесме ирмолошког типа[7] чине ирмологију или ирмолошки напјев[8]. Затим, *Ирмологија* је литургијска књига која садржи ирмосе канонā. Постоји више начина организовања ирмосā у склопу Ирмологије[9], а тропаре канонā налазимо у богослужбеним књигама Октоиху, Минејима, Триоду и Пентикостару[10]. Разликујемо поетске или литургијске Ирмологије које садрже само поетске текстове ирмосā (без знакова музичке нотације), и музичке Ирмологије које садрже мелотворења ирмосā. Постоје и ријетки случајеви у којима музичке Ирмологије осим самих ирмосā садрже и мелотворења читавих канонā[11].

Термин *пјесма* (грч. *ᾠδή*) се односи изворно на девет библијских пјесама[12]. Користи се и за каноне – пјесма канона, зато што се пјесме канона поју паралелно са стиховима библијских пјесама на Јутрењу. У наше вријеме се поје осам пјесама, без друге пјесме, која је у употреби само у периоду Часног поста уочи Васкрса. Тај период се и назива период Триода, по богослужбеној књизи Триод[13] или Трипјеснец (тј. три пјесме), јер се у том периоду на Јутрењу поју само три пјесме канона из Триода. Друга пјесма се, дакле, користи у данашњој богослужбеној пракси само у периоду Триода.

---

5 Види: Wellesz, *A History*, 179.Velimirovic, *The Byzantine Heirmos*, 195. *Ἐγκυκλοπαίδεια 7*, 783.П. Τρεμπέλα, *исто*, 31-37. Ἀ. Φυτράκη, *исто*.

6 У црквеној музици постоје три вида мелотворења (компоновања): ирмолошки, стихирарни и пападички. Све црквене пјесме, зависно од врсте, се мелотворе по принципима једног од ова три напјева.

7 Пјесме које спадају у ирмолошки тип химнографије и мелотворења су: ирмоси, тропари канона, сједални, свјетилни, ипакоји и подобне стихире. Углавном се у ирмолошки тип сврставају и отпусни тропари и кондаци, који се због мелодијских особености могу посматрати као посебна четврта врста мелотворења.

8 У оквиру ирмолошког типа постоје три врсте напјева у смислу мелизматичности мелодија: кратки, дуги и калофонични.

9 О томе ће бити више ријечи у наставку излагања.

10 У грчкој језичној богослужбеној пракси постоји и књига *Богородичник* са канонима Пресветој Богородици за сваки дан и сваки глас. У словенској пракси ти канони су најчешће у склопу Октоиха, на повечерју сваког дана.

11 Такве мелотворене каноне налазимо у поствизантијским Ирмологијама, као на примјер у рукописима: Xyropotamou 262, Iviron 1243 и др.

12 Ради се о осам старозавјетних и једној новозавјетној пјесми. Прва пјесма је из Књиге изласка (2 Мој 15, 1-19). Друга пјесма је из Књиге поновљених закона (5 Мој 32, 1-43). Трећа пјесма је молитва пророчице Ане, мајке пророка Самуила, из Прве књиге о царевима (1 цар 2, 1-10). Четврта пјесма је молитва пророка Авакума (Авак 3, 1-19). Пета је молитва пророка Исаије (Ис 26, 9-20). Шеста пјесма је молитва пророка Јоне у утроби китовој (Јона 2, 3-10). Седма пјесма је молитва Азарије, једног од Тројице младића (Дан 3, 2-33). Осма пјесма је пјесма Тројице младића у огњу (Дан 3, 34-65). И коначно девета пјесма је новозавјетна и састоји се из пјесме Богородице (Лк, 1, 46-55) и молитве пророка Захарије, оца Претечиног (Лк 1,68-79).

13 О Триоду види: П. Τρεμπέλα, *исто*, 31-34. Wellesz, *A History*, 141. Μητσάκη, *исто*, 269. Такође и библиографију у: *Ἐγκυκλοπαίδεια 11*.

Канон[14] је систем тропарā или строфā који се састоји од девет цјелина – пјесама. Свака пјесма канона у вези је са девет библијских пјесама и састоји се од ирмоса и два или више тропара. Сваки тропар једне пјесме ритмички је подобан ирмосу те пјесме. Канони најчешће имају осам пјесама, јер се друга пјесма, као што смо већ поменули, користи само у Триоду. Термин *канон* (грч. *κανὼν*) значи *правило*. Користи се у смислу да ирмос представља извјесно правило, то јест образац за појање свих тропара једне пјесме.

Као што је јасно, канон је осмишљен по узору на девет библијских пјесама. С обзиром да библијске пјесме почињу често да се стављају иза текста Псалтира, као извјесна цјелина са њим, оне постају „псалми ван Псалтира“[15].

Прве химне овог типа су изгледа настале у 7. стољећу. Вјероватно најстарији примјер оваквог принципа стварања поезије представља Papyrus Rylands 466[16]. Претпоставка Велеса је да те пјесме представљају тропаре, а не ирмосе. Хег је примијетио да прва строфа химне „А“ постоји као ирмос у најстаријој музичкој Ирмологији, рукопису Lavra B32, а да посљедња строфа химне „В“ постоји у музичким Ирмологијама од 12. стољећа[17].

Канон потискује Кондаке св. Романа и добија у суштини централно мјесто службе Јутрења[18]. Он се показао као најефикасније средство поучавања вјерних догматским истинама Цркве, па није ни чудо што су се развили управо у вријеме појаве великих јереси, посебно иконоборства, и потребе Цркве да у катихетском смислу адекватно одговори на потребе паствe и њеном поучавању.

Химнографи и мелографи ирмосā

Химнографија користи богословље Цркве и представља га на фасцинантан начин. Познато је да је још св. Роман Мелод користио богословље Василија Селевкијског као инспирацију за неке своје кондаке[19]. Други химнографи упрошћују ставове и одлуке Халкидонског и других сабора, ради њиховог лакшег разумијевања од стране вјерног народа[20]. Мелоди-химнографи[21] се напајају духовним благом Сирије, а то видимо из чињенице да највећи број великих пјесника који стварају ирмосе потичу и везани су управо за Сирију[22]. Већ од 4. до 5. стољећа, црквени пјесници су и мелотворци (композитори)

---

14 Зачетник ове врсте пјесама сматра се св. Андреј Критски, из седмог стољећа. Канон се уз библијске пјесме користио на Јутрењу манастирског типа, заједно са библијским пјесмама. Истиснуо је кондаке вјероватно најкасније у 8-9. стољећу. У данашњем богослужбеном поретку, у коме и парохијски храмови употребљавају манастирски типик, са извјесним додацима које је он временом примио из парохијског (азматског) типика, канон представља само срце службе Јутрења. О канону види: Τωμαδάκη, *исто*, 59-66. Σ. Στ. Ἀντωνίου, *исто* 54-60. Πάσχου, *Λόγος καὶ μέλος*, 25. Τρεμπέλα, *исто*, 49. Μητσάκη, *исто*, 76. Керн, *исто*, 287-297.

15 Velimirovic, *The Byzantine Heirmos*, 196. Βουρλῆ, *Δογματικαὶ ὄψεις*, 21.

16 Velimirovic, *исто*, 199.

17 Wellesz, Egon (1967), *Byzantine Music*, 134-160.

18 То се десило вјероватно крајем 7. стољећа. Види: Μητσάκη, *исто*, 72. Τρεμπέλα, *исто*, 35. Christ-Paranikas, *Anthologia graeca*, 100.

19 Μητσάκη, *исто*, 181, 186, 430, 432. Τωμαδάκη, *исто*, 123-125. *Ἐγκυκλοπαίδεια 3*, 696.

20 Карактеристичан примјер је химнографија прве недјеље Велике четрдесетнице (васкршњег поста) - Недјеље православља.

21 Μητσάκη, *исто*, 205, 263. Τωμαδάκη, *исто*, 45-47, 66-67, 247-248. *Ἐγκυκλοπαίδεια3*, 696. Ἀντωνίου, *исто*, 49. Πάσχου, *Λόγο ςκαὶ μέλος*, 61-83.

22 Конкретно, мислимо на св. Јована Дамаскина, Козму Мелода, Софронија, Андреја Критског, Теофана, Стефана, Илију и др.

својих дјела. Стварајући ирмосе они стварају и читаве каноне за празнике које су жељели опјевати. Послије 10. стољећа не стварају се нови ирмоси, него се користе већ постојећи.

Неке велике византијске музичке Ирмологије садрже имена химнографā[23]. Ево и именā химнографā ирмосā која су нам позната из музичких Ирмологијā: Агалијан монах, Анастасије Кијестор, Анатолије, Андреј Критски, Андреј Слијепи (или Пирос), Вавила, Василије монах, Василије Пагуриот, Византије, Герман први – патријарх цариградски, Георгије Источни или Светоградац (тј. Јерусалимљанин), Георгије Никомидијски, Георгије Сицилијанац, Дамјан монах, Јелисеј монах, Илија монах Сицилијанац, Илија Патријарх, Теогност игуман, Теодосије монах, Теодор Саваит (или Источни), Теодор Студит, Теофан Начертаниј, Јован Антиохијац, Јован Арклас, Јован монах (или Дамаскин), Касијана монахиња, Козма Мелод (Мајумски), Кипријан (или Кипреј) монах Студит, Никифор ђакон Велике Цркве, Сергије Светоградац, Стефан Саваит, Сикеот и Фотије Патријарх. Постоје ирмоси који су означени као *синаитски*, а који су дјела синаитских отаца[24].

Приличан број химнографā ирмосā, као и химнографā уопште, Црква је уврстила у диптихе, то јест уврстила их је у ред светитељā. У службама њима посвећеним велича се њихов врлински живот, али и њихови химнографски текстови које су принијели Богу и Цркви. Такође, ликови химнографā се осликавају на зидовима храмова, на иконама и на минијатурама у рукописима[25]. Најпознатији међу светим химнографима[26] су: Роман Мелод (Слаткопојац)[27], Андреј Критски[28], Јован Дамаскин[29], Козма Мајумски[30], Касијана[31], Теодор Студит[32], Теофан Начертаниј[33], Јован Евхаитски[34], Јосиф Химнограф[35], Симеон Метафраст[36] и Фотије Велики[37].

Значајно је нагласити да су богослужбене пјесме уопште, па тако и ирмоси, врло често настајале под утицајем надахнутих бесједа чувених Светих Отаца. Дјела великих Отаца Цркве, као што су Атанасије Велики, Василије Велики, Григорије Богослов, Јован Златоуст, Григорије из Нисе, Кирило Јерусалимски, Василије Селевкијски, Мелитон Сардијски и Јефрем Сирин, била су пјесницима повод за велико надахнуће, при чему су свој мистични доживљај испољили на поетски начин, спрегом стихова, ритма и мелодије[38].

---

23 Имена химнографā ирмосā се не наводе у свим Ирмологијама. Поменућемо неколико најважнијих Ирмологијā које садрже имена химнографā-мелодā: Lavra B32, Ag. Savva 83, Coislin 220, Meteora Metamorphosis 291, Iviron 470, Sinai 1256.

24 Детаљније о овим химнографима и њиховим дјелима види у: Ἀντωνίου, *исто*, 62-83, и у библиографији која је тамо приложена.

25 Види: Δετοράκη, *Κοσμᾶς ὁ Μελῳδός*, 107. Ἀντωνίου, *исто*, 83-85.

26 Види: Τωμαδάκη, *исто*, 66.

27 Св. Роман Мелод или Слаткопојац се у Православној Цркви литургијски прославља 1. октобра.

28 Наша Православна Црква молитвено прославља помен св. Андреја, архиепископа Критског, 4. јула.

29 Помен преподобног Јована Дамаскина, монаха и презвитера обитељи саваитске, прослављамо 4. децембра.

30 Св. Козму Мелода, епископа Мајумског, Црква прославља 14. октобра.

31 Преподобну Касијану или Касију Црква прославља 7. септембра.

32 Св. Теодора Студита, игумана чувеног студитског манастира у Цариграду, наша Црква литургијски прославља 11. новембра.

33 Св. Теофана Начертаног прослављамо 11. октобра.

34 Св. Јована, монаха чувене евхаитске обитељи, молитвено прослављамо 5. октобра.

35 Чувеног писца канона преп. Јосифа Химнографа, литургијски прослављамо 3. априла.

36 Преп. Симеона Метафраста прослављамо 28. новембра.

37 Великог свјетилника Православља, светог цариградског патријарха Фотија Великога, наша света Црква прославља 6. фебруара.

38 Ἀντωνίου, *исто*, 85-87.

Рукописно предање Ирмологије

Од свих музичких рукописа црквеног појања[39] око једну десетину укупног броја представљају Ирмологије. Рукописа византијских Ирмологија[40] има око 45 и већина њих је у мањој или већој мјери истраживана[41]. Када је ријеч о поствизантијским Ирмологијама, њих има знатно више, и још увијек не постоји тачан увид у њихов број[42].

Византијска музичка Ирмологија

Византијски музички рукопис који садржи мелотворења ирмосā који су распоређени на различите начине у складу са типом рукописа, називамо Ирмологијом. Богослужбеним уставом или типиком је одређено да се канони пјевају на служби Јутрења. Ирмологија као тип рукописа[43], заједно са Стихираром, представља један од најстаријих музичких зборника, који се појављују већ од деветог стољећа. С обзиром да у богослужбеним књигама[44] у којима имамо ирмосе и каноне поетски текстови ирмосā се најчешће не наводе у цјелости[45], већ само почетних неколико ријечи, и то без музичке нотације, а имајући у виду велики број ирмоса, очигледна је потреба постојања извијесног зборника ирмосā са комплетним поетским, али и музичким текстом (мелодијским записом). Управо то је музичка Ирмологија. Нажалост, нису сачуване Ирмологије из златног доба химнографије, 6-8. стољећа, са оригиналним дјелима великих химнографа[46], нити комплетног садржаја Ирмологије из периода прије 10. стољећа. Главни разлог непостојања старијих рукописа јесте период иконоборства у коме су са манијом уништаване свете иконе, свете мошти, али и мноштво рукописних богослужбених књига, а међу њима свакако и музички рукописи. Најстарији сачувани рукописи музичке Ирмологије потичу из 10. стољећа, међу којима је најстарији светогорски рукопис Lavra B32[47]. Музичке рукописе Ирмологије који потичу из периода од 10. стољећа до пада Цариграда 1453. године, називамо византијским Ирмологијама. Рукописе који потичу из периода након пада Цариграда називамо поствизантијским Ирмологијама.

---

39 Овдје мислимо на рукописе црквене музике коју данас називамо византијском музиком или византијским појањем.

40 О византијским и поствизантијским Ирмологијама биће више ријечи у наставку излагања.

41 Види: Velimirovic, *The Byzantine Heirmos*, 204-233. Busch, *Untersuchungen*.

42 Види: Ἀντωνίου, *исто*, 90-98.

43 Важна издања о музичкој Ирмологији: *Hirmologium Athoum Hirmologium Cryptense*. *Hirmologium e Codice Cryptensi*. *Hirmologium Sabbaticum*. Tillyard, *Twenty Canons*, Ayoutanti–Stohr, *The HymnsI*. Ayoutanti, *The Hymns III*. Εὐστρατιάδου, *Εἱρμολόγιον*. Van Biezen, *The Middle Byzantine Kanon*. Busch, *Untersuchungen*. Schmidt, *Zum Formelhaften*. Papathanasiou, *Il Quarto Modo Authentico*. Ἀντωνίου, *Τὸ Εἱρμολόγιο*. Μπούκας, *Η παράδοση*.

44 Ирмоси и канони се налазе у склопу богослужбених књига Октоиха, Триода и Пентикостара. О богослужбеним књигама види: Φουντούλη, *Λειτουργικὰ Θέματα Ε*.

45 Због извјесних особености богослужбеног поретка, ирмоси треће, шесте, осме и девете пјесме се чешће налазе у потпуности записани у богослужбеним књигама.

46 Видимо да од деветог стољећа химнографи углавном користе већ постојеће ирмосе. То се дешава, највјероватније, не само због љепоте тих ирмоса, него и због огромног ауторитета који су уживали старији химнографи у Цркви. Из истог разлога, претпостављамо да се и у најстаријим сачуваним музичким Ирмологијама налазе старији оригинални напјеви, или напјеви евентуално минимално промијењени.

47 Овај значајни рукопис светогорског манастира Велике Лавре је један од рукописа који смо користили и у нашем истраживању. То је рукопис из 10. стољећа (Евстрадијадис га грешком ставља у 13. стољеће, што је судећи прије свега по музичкој нотацији тешко могуће).

Структура византијске Ирмологије

Када говоримо о музичким Ирмологијама, према распореду ирмосā и структури рукописа разликујемо двије основне категорије: *ирмологије по гласу и по посљедовању,*[48] и *ирмологије по гласу и по пјесми*. За основу обје категорије имају подјелу ирмосā у складу са системом осмогласја[49]. То значи да најприје имамо ирмосе првог, затим другог, па трећег и четвртог гласа, а затим и плагалних, то јест петог, шестог, седмог и осмог гласа. Разлика између ове двије категорије је у начину представљања ирмоса у оквиру једног гласа. У једној[50] ирмоси су представљени према редослиједу у празничној служби за коју су написани, то јест према празницима, а у другој[51] према томе којој од девет пјесама канона припадају (невезано за празник за који су написани). Осим ове двије основне врсте Ирмологија, постоје и *мјешовите*[52] *Ирмологије* и *Ирмологије према празнику*[53].

Обим и садржај византијске Ирмологије

Два су основна параметра која су утицала на образовање византијске музичке Ирмологије. То су обим (величина) и садржај (које су службе увршћене).

У погледу обима, византијске Ирмологије можемо сврстати у три категорије: велике, скраћене и мале Ирмологије.

Велике византијске Ирмологије потичу из периода 10-12. стољећа. Оне користе старовизантијске нотације Chartres и Coislin. Конкретно, ради се о пет најстаријих рукописа Ирмологије, и то: Lavra B32, Patmos 55, Ag. Sabbas 83, Esfigmenou 54, Petersburg 557. Велике византијске Ирмологије садрже укупно 2500-3200 ирмоса[54].

Скраћене византијске Ирмологије потичу из периода друге половине 12. стољећа до краја 13. стољећа[55]. Ирмологије овог периода садрже отприлике само половину грађе великих Ирмологија, то јест око 1200-1800 ирмоса. Овом типу припадају рукописи: CryptenseE. γ. III, Patmos 54, Coislin 220, Iviron 470, CryptenseE. γ. II и Vatopedi 1531.

Мале византијске Ирмологије потичу из периода од 14. стољећа до пада Цариграда 1453. године. Садрже око 25% мање ирмосā у односу на скраћене Ирмологије. Као примјер оваквих рукописа наводимо: Lavra Γ9, Sinai 1256, Iviron 1044, Vatopedi 1532, Pantokrator 215, EBE 2057, Cambridge (Trinity College) 0.2.61., Iviron 1101 и Iviron 1259.

Постепено али константно смањивање обима и избора одређеног броја ирмосā који се преносе кроз рукописно предање вјероватно треба довести у везу и са сталним погоршавањем ситуације у Византији од 13. стољећа, као и са посљедицама Латинократије[56].

---

48 Посљедовање (грч.: ἀκολουθία) значи слијед, редослијед, али се користи и за службу, јер се она обавља по одређеном слиједу, поретку.

49 О осмогласју види: Ἀλυγιζάκη, *Ἡ Ὀκταηχία.*

50 О рукописима Ирмологије по гласу и по посљедовању види: Ἀντωνίου, *исто,* 116-123.

51 О рукописима Ирмологије по гласу и по пјесми види: Ἀντωνίου, *исто,* 123-125.

52 Различите потребе појаца, а вјероватно и различита логика организације самих рукописа, довела је до тога да у неким рукописима имамо другачији распоред ирмоса. Тако у мјешовитим Ирмологијама распоред није ни по посљедовању, нити по пјесмама, него вјероватно према употреби разних ирмоса у службама које су конкретним појцима биле потребне. Више о таквим рукописима види у: Ἀντωνίου, *исто,* 125-127.

53 Овај мало познат тип Ирмологије има распоред ирмоса према богослужбеном календару, невезано за редослијед гласова. Више о томе види: Ἀντωνίου, *исто,* 127.

54 Види: Velimirovic, *The Byzantine Heirmos*, 216. Busch, *исто*, 21. Ἀντωνίου, *исто,* 128-129.

55 Андонију конкретније означава овај период од 1150-1290. Види: Ἀντωνίου, *исто,* 129.

56 Види: Ράνσιμαν, *Βυζαντινός Πολιτισμός*, 64, 260.

Када говоримо о садржају византијских Ирмологијā, треба најприје рећи да оне садрже ирмосе представљене по посљедовањима, и то су ирмоси најважнијих празника[57]. Ради систематизације размотрићемо византијске Ирмологије у погледу садржаја по овим критеријумима: који празници су обухваћени, који ирмоси су јампски, која посљедовања садрже и другу пјесму канона, феномен замјене ирмосā и феномен подобних ирмоса.

Празници

Празници[58] којих ирмоси постоје у византијским Ирмологијама су покретни[59] и непокретни[60] Господњи празници, празници Пресвете Богородице[61], Часног Крститеља Јована, Светитељā, Обновљења[62] и Часног Крста.

Од непокретних Господњих празникā, византијске Ирмологије садрже посљедовања Обрезања, Божића, Недјеље пред Божић, претпразништва Божића, Богојављења и Сретења. Од покретних празника, заступљена су посљедовања недјељā Триода, Велике Четрдестнице, Лазареве суботе, Цвијети, свих данā Страсне седмице, Васкрса, Томине недеље, Преполовљења, Вазнесења, Недјеље о слијепом, Педесетнице и на Духовски понедјељак.

Од Богородичних празника имамо посљедовања Рођења Пресвете Богородице, Богојављења, Успења, једно посљедовање претпразништва Божића, молебних канонā и уторка треће седмице.

Од празника посвећених Часном Претечи постоје посљедовања на Рођење, Усјековање и на Обретење часне главе св. Јована Крститеља.

Од светитељских празникā, постоје посљедовања за празнике св. Атанасија Александријског, св. Безсребреникā, Светих Апостолā, апостолā Петра и Павла, Бестјелесних небеских Сила, св. Варваре, св. Василија, св. Георгија, св. Григорија Чудотворца и Богослова, св. Дамјана, св. Димитрија, св. Ефтимија, св. Евстратија, св. Јефимије, св. Зоје, пророка Илије, св. Текле, св. Теодора Сикеота, св. Теодора, св. ап. Томе, св. ап. Јована Богослова, св. Јована Колибара, св. Јована Златоуста, св. Леонтија, св. ап. Луке, св. Маркијана, св. Миропе, св. Мироносица, св. Николаја, св. Прокопија, св. Пет Мученика, св. Платона, св. Саватија, св. Сергија и Вакха, св. Четрдесет Мученикā и св. Христофора.

За Воздвижење Часног Крста и Поклоњење Часном Крсту, као и за Обновљење, има више различитих посљедовањā. Такође, постоје и посљедовања за која рукописи не

57 Види: Velimirovic, *исто*, 219-223.

58 О празницима види *Ἐγκυκλοπαίδεια 5*, 738-740.

59 Покретни Господњи празници су они који немају сваке године исти датум празновања, него је он у вези са празновањем Пасхе (Васкрса). У њих спадају: Васкрс, Преполовљење, Вазнесење, Педесетница, Лазарева субота, Цвијети.

60 Непокретни Господњи празници су они којих је датум празновања стабилан и непромјењив. То су: Божић (25. децембар), Обрезање (1. јануар), Богојављење (6. јануар), Сретење (иако се по карактеру службе сматра Богородичним празником) (2. фебруар), Преображење (6. август) и Воздвижење Часног Крста (14. септембар).

61 Празници посвећени Пресветој Богородици се од периода након Четвртог Васељенског Сабора дијеле на велике и мале. Велики су Рођење Пресвете Богородице (8. септембар), Ваведење (21. новембар), Благовијести (25. март) и Успење (15. август), и ирмоси тих празника увијек постоје у византијским Ирмологијама. Мали празници су Сабор Пресвете Богородице (26. децембар), Полагање Часне Ризе (2. јул), Полагање Часног Појаса (31. август), Покров (1. октобар) и Зачеће Пресвете Богородице (9. децембар), и њихови ирмоси не постоје увијек у Ирмологијама.

62 Овај празник се слави 1. септембра.

наводе ком су празнику посвећена, него их само карактеришу као *синаитско, источно, византијско* или *апокрифно*[63].

Јампски ирмоси

Метрика и ритам неизоставни су састојци црквене поезије, а у наставку и музике. Посебно мјесто у химнографији заузимају ирмоси и канони јампске метрике[64]. Што се тиче јампских ирмосā, постоји петнаестак јампских посљедовањā[65], и њих налазимо у великим византијским Ирмологијама[66].

Друга пјесма канона

Друга пјесма канона се по данашњем и вишевјековном богослужбеном поретку користи само у периоду Триода. Ипак, нека древна посљедовања садрже ирмосе (а постоје и канони) који имају и другу пјесму. Занимљиво је да је у својим канонима св. Андреј Критски писао и другу пјесму, док св. Јован Дамаскин и св. Козма Мајумски нису. Постоји укупно 168 посљедовањā која садрже другу пјесму, а она имају укупно 203 ирмоса друге пјесме[67].

Замјена ирмосā

Често у Ирмологијама видимо да се извјесни ирмоси замјењују неким другим. Умјесто стандардног ирмоса неког посљедовања, ставља се неки други ирмос[68].

Подобни ирмоси

Химнографи су понекад стварали посљедовања са ирмосима који су подобни ирмосима неког другог посљедовања. Као што су у оквиру једне пјесме канона сви тропари подобни ирмосу, тако су и ови ирмоси и посљедовања подобна неком другом посљедовању. Као примјер навешћемо ирмос Козме Мелода прве пјесме посљедовања на Успење, *Πεποικιλμένη τῇ θείᾳ δόξῃ*, који је написан према метрици ирмоса *Παγιωθεῖσα ρευστὴ οὐσία*. Дамаскинов ирмос посљедовања на Недјељу крстопоклону *Ὁ θειότατος προετύπωσε* написан је према обрасцу ирмоса на Пасху *Ἀναστάσεως ἡμέρα*. Козма Мелод према обрасцу божићног посљедовања *Χριστὸς γεννᾶται* ствара друго посљедовање *Πικρᾶς δουλείας ρυσθεὶς Ἰσραήλ* [69].

Поствизантијска музичка Ирмологија

Поствизантијске музичке Ирмологије су оне које настају у периоду након пада Цариграда 1453. године. У овом периоду музичка активност се видно смањује, поготово у прва два стољећа. Стваралачка и преписивачка активност се из Цариграда премјешта у

63 Види: Ἀντωνίου, *исто*, 133.
64 Јамб је ритмичка стопа која се састоји од једнод кратког и једног дугог слога.
65 Више о јампским посљедовањима види: Ἀντωνίου, *исто*, 133-136.
66 Јампска посљедовања налазимо у рукописима Lavra B32 и Coislin 220.
67 Детаљније о томе види: Ἀντωνίου, *исто*, 136-138.
68 О томе види: Ἀντωνίου, *исто*, 138. Velimirovic, *исто*, 230-233. Τρεμπέλα, *исто*, 100.
69 Више о подобним ирмосима види: Ἀντωνίου, *исто*, 139-140.

манастире Свете Горе, Крита, Лезбоса, Метеорā, у Србију, Молдавију и на Кипар[70]. Ипак, и поред смањења активности, стварају се бројна и веома значајна дјела. У овом периоду се појављују тенденције калопизамā, тумачењā и скраћивања напјевā. Осим преписивања музичких рукописа Стихирара, Ирмологије, Кратиматара, разних Антологијā и Пападикā, стварају се и разни музички зборници новог типа. За највећи дио композиција које настају у овом периоду познати су аутори и вријеме настајања[71].

Мелографи поствизантијских Ирмологијā

Када говоримо о Ирмологији, ситуација је слична као и са појањем уопште, и у смислу самих рукописа Ирмологије и у смислу развоја мелодије. Досадашња истраживања показују да од краја 15. и читаво 16. стољеће напјеви и врсте рукописā Ирмологије остају исте, без значајнијих варијацијā[72]. Преписују се и користе Ирмологије које су биле у употреби на крају византијског периода, прије свега Ирмологија Јована Кукузеља[73]. Крајем 16. и почетком 17. стољећа појављују се нова значајна мелотворења Ирмологије, прије свега Теофана Карикиса и Јоасафа Новог Кукузеља. У наставку се појављују Ирмологије катавасијā Хрисафа Новог, Германа Нове Патре и потпуна Ирмологија Козме Македонца. Затим се појављују нека мелотворења непознатих ауторā и веома богата и изузетно важна Ирмологија Баласија Јереја. У том периоду (17. стољеће) запажа се и ствара се, у смислу структуре, један краћи и практичнији тип Ирмологије, и постепено нестаје Ирмологија типа по гласу и по пјесми. Такође, у овом периоду видимо и у самим мелодијама значајне промјене, поготово из разлога што ирмолошки напјеви неких гласова почињу да користе друге типове гласа, то јест мијењају се основе неких ирмолошких гласова. У наставку, у 18. стољећу, имамо апсолутну доминацију Ирмологије катавасија Петра Лампадарија и кратке Ирмологије Петра из Византа.

Као што смо поменули, комплетне Ирмологије овог периода имамо компоноване од четворице великих музичара: Теофана Карикиса, Јоасафа Новог Кукузеља, Козме Македонца и Баласија Јереја.

Ирмологија Теофана Карикиса[74], која представља и његово најважније музичко дјело, прва је Ирмологија поствизантијског периода којој је познат аутор. Она је мелотворена вјероватно око 1590. године[75], а у богослужбеној употреби је била до појаве

70 С обзиром да су Крит, Молдавија и Кипар нешто касније потпали под Турке, у овим областима је настављена и одржана значајна активност више него у другим крајевима.

71 Види: Ἀντωνίου, *исто*, 141-143.

72 Види: Χατζηγιακουμῆ, *Χειρόγραφα*, 28. Ἀντωνίου, *исто*, 142.

73 Као илустрацију грађе Ирмологија овог периода наводимо неке од карактеристичних рукописа: Docheiariou 383, Docheiariou 408, Iviron 1101, Iviron 1185, Iviron 1259, Filotheou 125. Детаљније о њима види у: Ἀντωνίου, *исто*, 142.

74 Теофан Карикис, родом из Атине, велики је музичар 16. стољећа. Помиње се 1578. године као протопсалт, затим као митрополит филипупољски, а затим и атински (око 1593.). Изабран је за Васељенског патријарха 1596. године, а већ 1597. године је, као и његов претходник Гаврило, отрован. Више о његовом животу и дјелу види: Πατρινέλης, *Πρωτοψάλται*, 71-72. Βουλισμᾶς, *Θεοφάνης Καρύκης*, 336-338. Γεδεών, *Γράμμα τῷ Καρύκη*, 203-204. Γεδεών, *Πατριαρχικοὶ πίνακες*, 538-539. Γερμανοῦ, *Συμβολή*, 307. Γ. Παπαδοπούλου, *Συμβολαί, 220.* Παπαδοπούλου, *Λεξικόν*, 97. Παπαδοπούλου Κεραμέως, *Περὶ Θεοφάνους*, 193. Ἀντωνίου, *исто*, 143-155. Такође, ускоро би на атинском универзитету требала бити одбрањена веома занимљива докторска дисертација младог Поликарпа Поликарпидиса која за тему има управо Карикисову Ирмологију.

75 Ово закључујемо из тога што у рукопису његове Ирмологије Lavra E200 Теофан се помиње као „ништавни јеромонах“. Види: Χατζηγιακουμῆ, *Χειρόγραφα*, 84.

Баласијеве Ирмологије, у трећој четвртини 17. стољећа. Сматра се оснивачем нове врсте ирмолошког мелотворења – калофоничне ирмологије[76]. Карикис крајем 16. стољећа представља централну личност међу музичарима, а тенденције које се виде у његовим дјелима постепено стварају у црквеној музици једну нову стварност[77]. Иако његова Ирмологија изгледа да није много преписивана у рукописима[78], она несумњиво представља карику која повезује са византијским Ирмологијама, али и путоказ за све наредне поствизантијске Ирмологије. У смислу организације, ова Ирмологија спада у тип по гласу и по служби. У морфолошком смислу Теофан задржава већину древних ирмолошких фразā, а најкарактеристичнија новина у његовим напјевима су напјеви првог гласа.

Почетком 17. стољећа ступа на музичку сцену ватопедски монах[79] Јоасаф, кога су звали Новим Кукузељем. Био је веома плодан композитор и његова дјела су била веома омиљена међу музичарима и у периоду након њега. Изгледа да је његова Ирмологија у ствари и његово најважније дјело[80], иако изгледа да није било ушло широко у литургијску употребу[81]. У рукопису Iviron 1248 на f. 1r се наводи да су напјеви у његовој Ирмологији они који се користе на Светој Гори и у манастиру Ватопеду. Јоасаф је мелотворио пуног садржаја Ирмологију.

У периоду 1665-1700. године у светогорском манастиру Ивирону живи велики музичар и учитељ Козма, родом из Егејске Македоније. Био је блиско везан за Цариград. Заједно са Баласијем Јерејем био је ученик Германа Нове Патре, а у наставку учитељ Дамјана Ватопеђанина, јереја Павла са Скопелоса, а вјероватно и Панајотиса Халадзоглуа. Мелотворио је пуног садржаја Ирмологију[82], која (као и његов стихирар) изгледа да није ушла у ширу употребу[83].

У периоду 1670-1700. у Цариграду се посебно издваја међу музичарима талентовани и веома образован ученик Германа Нове Патре, јереј Баласије[84]. Међу многим величанственим дјелима које је мелотворио посебно мјесто има његова Ирмологија, која је била основа касније Ирмологије Петра Лампадарија. Била је најшире прихваћена[85], и потиснула је из употребе Ирмологије Теофана Карикиса и Јоасафа Новог Кукузеља. Њена употреба је била апсолутно доминантна све до појаве Петрове Ирмологије у 18. стољећу.

---

76 Овај став проистиче из начина мелотворења једног ирмоса девете пјесме у првом гласу *Τὴν Ζωοδόχον πηγὴν σέ,* који представља зачетак новог начина мелотворења, који је у наредна два стољећа достигао свој врхунац. Види: Ἀντωνίου, *исто,* 145.

77 Види: Χατζηγιακουμῆ, *исто*, 144. Ἀντωνίου, *исто,* 145.

78 Карикисова Ирмологија је сачувана у свега шест рукописа: Xenophontos 159, Lavra E200, Iviron 1154, Iviron 1155, Iviron 1167 и Jerusalem 561.

79 У рукопису Panteleimonos 409, из 1683. године Јоасаф се наводи као јеромонах.

80 Постоји свједочанство да је Јоасаф преписао древну Пападику, и да је у том обимном тому сакупио велики број теоретских списа, напјева посвећених патријарсима и царевима, Кратиматар, Икиматар, Матиматар, Акатист и многе друге пјесме. Нажалост, рукопис о коме је овдје ријеч није пронађен. Види: Παπαδοπούλου, *Συμβολαί,* 312.

81 Јоасафова Ирмологија постоји у сљедећим рукописима: Lavra K158, Iviron 1192, Iviron 1248, Barb. Gr. 301.

82 Осим Ирмологије мелотворио је и Стихирар и пападичке мелодије: всјакоје дихатељне, Честњејшују, славословља, херувике, причасне, и многе друге пјесме. Више о његовим дјелима и рукописима види: М. Χατζηγιακουμῆ, *Χειρόγραφα,* 35-38. Χατζηγιακουμῆ, *Μουσικὰ χειρόγραφα,* 82-87, 321-322. Ἀντωνίου, *исто,* 168-176.

83Види: Ἀντωνίου, *исто,* 168-169.

84 О његовом животу и дјелима види: Στάθη, *Μπαλάσης,* 721-747 (и библиографија коју даје аутор). Χατζηγιακουμῆ, *Μουσικὰ χειρόγραφα,* 341-351. Ἀντωνίου, *исто,* 176-177.

85 Управо због тога је сачуван велики број његових рукописа по разним библиотекама.

Од 17. стољећа се јављају Ирмологије катавасијā[86], које садрже само мелотворења ирмосā који се поју као катавасије у току богослужбене године. Такве Ирмологије имамо сачуване од Панајотиса Хрисафа Новог, Германа Нове Патре, непознатог аутора из рукописа Xyropotamou 262 и Петра Лампадарија.

У 17. и почетком 18. стољећа у Цариграду ствара велики музичар и протопсалт[87] Панајотис Хрисаф Нови[88]. Био је ученик Георгија из Редеста[89] и учитељ Германа Нове Патре. Мелотворио је чувени Стихирар и Осмогласник, као и многе пападичке пјесме. Његову Ирмологију катавасијā имамо заједно са Осмогласником и Стихираром у рукопису Leimonos 239.

Герман, архијереј Нове Патре[90], савременик је и директни ученик Хрисафа Новог и Георгија из Редеста. И он, слично Хрисафу Новом, врхунац своје мелографске дјелатности достиже у свом Стихирару. Уз то, написао је велики број пападичких пјесама (херувика, причастна и др.) као и калофоничних (или слаткогласних) ирмоса, којих је био један од најважниих твораца. Мелотворио је и Ирмологију катавасијā[91]. Његови напјеви ирмосā су калопизам, то јест мелизматично украшене верзије ирмосā, које су у његово вријеме изгледа биле посебно омиљене међу појцима[92].

Рукопис светогорског манастира Ксиропотама 262[93] садржи Доксастар и Ирмологију катавасија. Потиче из прве половине 17. стољећа, и могуће да је мелотворена прије Хрисафове Ирмологије. Она осим катавасијā Господњих и Богородичних празника садржи и ирмосе Октоиха.

Централно мјесто међу музичарима 18. стољећа заузима Петар Лампадарије[94], родом са Пелопонеза. Написао је[95] Осмогласник, Доксастар, мноштво пападичких пјесама (херувике, причасне, полијелеје и др.) и Ирмологију катавасијā. Његова Ирмологија представља скраћену и упрошћену верзију Баласијеве Ирмологије.

---

86 Катавасије су ирмоси који се поју на празничним Јутрењима након сваке пјесме канона. Добиле су назив по томе што за вријеме њиховог појања појци (као и сви остали у храму) силазе из својих стасидија (столица).

87 Протопсалт патријаршијског храма је био 1655-1682. године.

88 О животу и дјелима види: Στάθη, *Χρυσάφης*. Στάθη, *Ἡ δεκαπεντασύλλαβος*, 115-116. Στάθη, *Οἱ ἀναγραματισμοὶ,* 132. Ἀντωνίου, *исто*, 186-190.

89 Мисли се на старијег музичара са овим именом, пошто постоји и знатно млађи од њега Георгије из Редеста.

90 Као архијереј Нове Патре служио је у периоду од 1660-1685. године. Изгледа да је ипак већину времена проводио у Цариграду и Влашкој. О животу и дјелу Германа Нове Патре види: Στάθη, *Ἡ δεκαπεντασύλλαβος*, 117-118. Στάθη, *Οἱ ἀναγραματισμοί,* 42-43. Stathis, *Analysis*. Πατρινέλη, *исто*, 71-72. Χατζηγιακουμῆ, *Μουσικὰ χειρόγραφα*, 112.

91 Германову Ирмологију катавасија имамо у рукописима: Docheiariou 407, Lavras E113, Lavra Θ153, Vatopediou 1379, Xyropotamou 325, Xyropotamou 380.

92 Види: Ἀντωνίου, *исто*, 190-194.

93 Xyropotamou 262, f. 150v-251r. О рукопису види: Στάθη, *Κατάλογος Ἁγίου Ὄρους Α'*, 9-12.

94 О његовом животу и дјелу види: Στάθη, *Πέτρος ὁ λαμπαδάριος*, 108-125. Στάθη, *Ἡ σύγχυση*, 216-251. Χατζηγιακουμῆ, *Μουσικὰ χειρόγραφα*, 368-377. Χατζηγιακουμῆ, *Χειρόγραφα*, 46-47, 95-96, 247-260, 172-173. Ἀλυγιζάκη, *Μορφολογικὲς παρατηρήσεις*, 299-305. Stefanovic-Velimirovic, *Peter Lampadarios*, 67-88. Πατρινέλης, *исто*, 85-86, 89. Πολιτάρχη, *Ὑμνογράφοι*, 64-75. Παπαδοπούλου, *Λεξικόν*, 185. Ἀντωνίου, *исто*, 202-209.

95 Његови стихирарни напјеви представљају краћу верзију стихирара, која се у то вријеме почиње записивати према начину како се појало у цариградском патријаршијском храму. Пападички напјеви су напјеви карактеристични за тај период и представљају спој старих, скраћених старих и сасвим нових музичких фраза, а карактеристично је и то да у морфолошком смислу имамо нови приступ мелотворењу тих напјева.

Ирмологија је настала вјероватно у периоду 1764-1770[96]. То је Ирмологија која је до данас у употреби и послужила је за узор и основу свих касније мелотворених Ирмологија, које су у суштини варијације Петрове Ирмологије.

Од 18. стољећа са сигурношћу знамо[97] да се почињу записивати кратки напјеви ирмосā. У том периоду се и терминолошки интензивније помиње кратки напјев. Тако Апостол Консталас са Хиоса у свом Теоретикону представља древну ирмолошку мелодију пјесме *Достојно јест*, у дужем и краћем напјеву. Из овог периода имамо сачуване кратке ирмолошке напјеве Петра из Византа и Марка Доместика.

Петар из Византа[98] био је ученик Петра Лампадарија и био је активан као музичар око четрдесет година. У патријаршијском храму у Цариграду служио је најприје као доместик (1771-1789), затим као лампадарије (1789-1800) и на крају и као протопсалт (1800-1805). Био је један од најзначајнијих учитељā, мелотвораца и тумачā свог времена.

Није познато када је тачно Петар мелотворио (или вјероватније записао усмено предање) кратке Ирмологије, али је познато[99] да је запис настао на молбу Петровог ученика монаха Акакија из манастира Мега Спилеон. Најстарији рукописи његове Ирмологије за које знамо датум настанка су Panteleimonos 999 и Vatopediou 1378, а уз њих још и Sinai 208, EBE 964 (који се сматра да је исписан руком самог Петра). Према овим датумима могли бисмо закључити да је Ирмологија настала прије 1806. године[100]. Ирмологија је организована по гласу и по пјесми.

Други напјев кратких ирмоса нам је оставио ученик Мануила из Византа Марко Доместик[101]. Живио је у првој половини 19. стољећа и био је зналац и старе и нове нотације. Његову кратку Ирмологију је он сам истумачио у нову нотацију 1832. године[102]. Ирмологија је што се тиче организације ирмосā типа по гласу и по канону. Сами напјеви имају неке другачије варијације у односу на мелодије Петра из Византа.

Осим мелотвораца које смо поменули и који су мелотворили комплетне Ирмологије, било у дужем или краћем напјеву, постоје и напјеви неколико мелотвораца који су мелотворили само неке ирмосе, катавасије или каноне. Такав је случај Константина Протопсалта, Петра Берекетиса и јеромонаха Антима.

Протопсалт патријаршијског храма у Цариграду Константин из Византа[103] био

---

96 О томе закључујемо по томе што у рукопису манастира Ксиропотама 372 за Петрове катавасије се каже да су дјело Петра Доместика, то јест из периода су прије него је постао лампадарије. Види: Στάθη, *Κατάλογος Ἁγίου Ὄρους Α'*, 258, 299. Ἀντωνίου, *исто*, 203.

97 Кратки напјеви ирмоса су свакако постојали од самог почетка, али њихове мелодије су се преносиле или искључиво усменим путем или су старије нотације (барем оне из доба Византијских Ирмологија) представљале запис и кратког и дугог напјева истовремено, а запис се тумачио према литургијским потребама.

98 О Петровом животу и дјелу види: Ψάχου, *Πέτρος ὁ Βυζάντιος*, 2-4. Στάθη, *Ἡ σύγχυση*, 216-251. Χατζηγιακουμῆ, *Μουσικὰ χειρόγραφα*, 364-367. Χατζηγιακουμῆ, *Χειρόγραφα*, 47-49, 51-53, 102-103, 184-185. Παπαδοπούλου, *исто*, 190. Πατρινέλη, *исто*, 86-87, 89-90. Ἀντωνίου, *исто*, 210-220.

99 Овај податак налазимо у рукопису који се чува у овом манастиру. Види: Ψάχου, *исто*, 2-4.

100 Види: Ἀντωνίου, *исто*, 211-212 (фусноте 143-144).

101 О његовом животу и дјелу знамо јако мало, прије свега из рукописа манастира Григоријата на Светој Гори Grigoriou 16. То што је био доместик у Цариграду показује да је био врстан музичар. Занимљиво је, ипак, да га не налазимо у каталогу претплатника првих штампаних издања са новом неумском нотацијом. То би се могло објаснити тиме да вјероватно ни он, као и његов учитељ Мануил, није био сагласан са реформом нотације. Види: Στάθη, *Κατάλογος Ἁγίου Ὄρους Β'*, 614-616.

102 То закључујемо из записа у рукопису Grigoriou 16 у коме се каже да та кратка Ирмологија садржи катавасије цијеле богослужбене године у напјеву Велике Цркве, тј. патријаршијског храма у Цариграду, по предању доместика Марка.

103 О његовом животу и дјелу види: Τερζόπουλου, *Κωνσταντῖνος Βυζάντιος*. Ἀντωνίου, *исто*, 222-223.

је ученик Георгија Крићанина и Мануила Протопсалта. Он је направио једну аналитичнију варијацију Ирмологије Петра Лампадарија. Занимљиво је да никада није издата његова Ирмологија, осим ирмосâ Страсне седмице[104].

Петар Берекетис[105] је био чувени музичар и ученик Дамјана Ватопеђанина са почетка 18. стољећа. Поред мноштва пападичких пјесама, мелотворио је и древне катавасије Недеље пред Божић[106].

Јеромонах Антим је изгледа био ученик Германа Нове Патре и живио је вјероватно крајем 17. стољећа. Мелотворио је катавасије и канон Васкрсења Христовог[107].

Садржај и структура поствизантијских Ирмологијā

У погледу садржаја и структуре поствизантијске Ирмологије разликујемо велике и мале Ирмологије. Велике су потпуније и садрже не само катавасије[108], већ и многе друге ирмосе. Мале су оне које садрже само катавасије[109]. Елементи на основу којих можемо разликовати зборнике ирмосā су: посљедовања, катавасије, замјена ирмосā, подобни ирмоси, јампски канони, друга пјесма канона, варијације текста и грешке, химнографи и девета пјесма која се поје на Литургији.

Посљедовања

У поствизантијском периоду распоред посљедовања у Ирмологијама варира од рукописа до рукописа, али основни принцип организације је по гласу и по празнику. Постоји слобода у начину поретка посљедовањā. Садрже посљедовања служби највећих празникā, а у њих нису ушла посљедовања окарактерисана у византијским Ирмологијама као источна, синаитска и византијска[110].

Катавасије

Изгледа да се од 17. стољећа усталила пракса да се не поју ирмоси катавасија након сваке пјесме канона. Управо због тога у Ирмологијама од овог периода не налазимо велики број старијих ирмосā, иако су они дјела великих древних химнографа. Која катавасија се поје на којој служби или у ком периоду одређено је богослужбеним уставом или Типиком.

Замјена ирмосā

Композитори поствизантијског периода у коме се, као што рекосмо, знатно смањује број ирмосā који улази у Ирмологије, праве избор ирмосā по личном нахођењу и

---

104 Они су уврштени у Константинов Доксастар, који је приредио Стефан Доместик, у првом тому који је изашао 1841. године у Цариграду.

105 О Берекетисовом животу и дјелу види: Στάθη, *Πέτρος Μπερεκέτης*. Στάθη, *Μπερεκέτης*. Παπαδοπούλου, *исто*, 1189. Στάθη, *Ἡ δεκαπεντασύλλαβος*, 115-116.

106 Ове Берекетисове Катавасије су издате у: Στάθη, *Τριθέκτη,* 65-71. Диокатавасија је са Јелинским византијским хором снимио Ликургос Ангелопулос: Angelopoulos, *Hymnes de Noel*.

107 Овај Антимов канон је сачуван у светогорском рукопису Iviron 1243. Види: Στάθη, *Κατάλογος Ἁγίου Ὄρους Δ'*, 675. У манастиру Архангела у Егију постоји једна Антологија (TaxiarchonAigiou 2) Антима јеромонаха из Тесалије. Види: Χατζηγιακουμῆ, *Μουσικὰ χειρόγραφα*, 197.

108 У велике спадају Ирмологије Карикиса, Јоасафа Новог Кукузеља, Козме Македонца и Баласија Јереја, која је и најбогатија по садржају.

109 У мале Ирмологије спадају све у претходном излагању поменуте збирке катавасија.

110 Ἀντωνίου, *исто*, 225-226.

потребама. У неким случајевима је уочљива замјена ирмосā и ирмоси који се појављују у више различитих посљедовања, али то се не дешава у катавасијама великих празника[111].

Подобни ирмоси

Што се тиче подобних ирмосā, у поствизантијским Ирмологијама сачуван је само мали број таквих ирмосā. То су прије свега катавасије Крстопоклоне недјеље Козме Мелода *Ὁ θειότατος προετύπωσε*, које су састављене према Дамаскиновом пасхалном канону *Ἀναστάσεως ἡμέρα* у првом гласу. У Ирмологијама прије Петра Лампадарија постоји и божићно посљедовање *Πικρᾶς δουλείας* које је састављено према *Χριστὸς γεννᾶται*, такође у првом гласу[112]. Козмини успењски подобни ирмоси *Παγιωθεῖσα ρευστὴ οὐσία* не постоје у Ирмологијама од периода Кукузељеве Ирмологије и надаље[113].

Јампски канони

Од јампских канонā, поствизантијске Ирмологије садрже само три Дамаскинове катавасије, и то на Божић, на Богојављење и на Педесетницу.

Друга пјесма

Ирмоси друге пјесме канона постоје у поствизантијским Ирмологијама, али знатно мањи број него у византијским. Највише их има Баласије – тридесет ирмосā, док Карикис готово да их нема – свега пет ирмосā. У Ирмологијама катавасијā не постоји ни један ирмос друге пјесме. У Ирмологији Петра из Византа постоји свега шест ирмосā друге пјесме. И из овога можемо закључити да се и до данас користи јако мали број ирмосā друге пјесме, и то само у периоду Триода[114].

Грешке у поетском тексту

У рукописима музичке Ирмологије нису ријетке грешке у поетском тексту ирмосā. Имамо случајеве изостављања ријечӣ или слогова, погрешан редослијед ријечӣ, двапут записане исте ријечи или фразе, случајне или из незнања правописне грешке, као и погрешке које проистичу вјероватно зато што су записиване по сјећању. Правописне грешке не утичу на саму мелодију, па је зато и теже да се примијете. Али, у случају других погрешака које смо поменули мелотворац је углавном принуђен да промјени мелодију према поетском тексту. Тако се стварају варијације ирмосā, како у смислу поезије тако и у смислу мелодије[115].

Химнографи

Пјесници чији се ирмоси налазе у поствизантијским музичким Ирмологијама су прије свега били светитељи који су уживали велики углед у Цркви: Јован Дамаскин, Козма Мајумски, Андреј Критски, Герман Цариградски, Кипријан монах, Касијана,

111 Види: Исти, *исто*, 229-231.
112 Ово посљедовање постоји од Кукузеља, Карикиса и Јоасафа, с тим што у неким рукописима недостаје ирмос четврте пјесме.
113 Исти, *исто*, 231.
114 Види: Исти, *исто*, 232-233.
115 Више о конкретним случајевима варијација види: Исти, *исто*, 234-235.

Георгије Сикелиот[116]. За разлику од византијских Ирмологијā, у поствизантијским нису заступљени ирмоси Теодора Студита, Анатолија, Вавиле, Илије Патријарха, Никифора и Стафана Агиополита.

Задостојници[117]

На Божанственој Литургији св. Јована Златоуста након возгласа *Особито за Пречисту, Преблагословену*, поје се[118] химна *Достојно јест*[119]. На Господње и Богородичине празнике умјесто ове пјесме поје се ирмос девете пјесме канона[120]. Ови ирмоси поју се увијек у дугачком ирмолошком напјеву. Од 17. стољећа примјетно је да управо ирмоси девете пјесме Господњих и Богородичних празникā почињу да се мелотворе у изразито раскошном и празничном стилу, највјероватније управо зато што се користе и на Божанственој Литургији.

Данашња појачка пракса

Поменули смо како су Ирмологије разних ауторā постајале мање или више популарне и како је њихов значај понекад слабио појавом нових напјевā. Од 17. стољећа великог је значаја за опстанак неке Ирмологије имала егзегеза или тумачење напјева неке Ирмологије, то јест њихово записивање у аналитичкијој нотацији периода каснијег од времена настанка тих напјевā.

Карактеристичан примјер представља тумачење Ирмологије Баласија Јереја, од непознатог аутора, које је сачувано у светогорском рукопису Koutloumosiou 440[121]. Међутим, с обзиром да некада тако популарна Баласијева Ирмологија није преведена[122], колико је познато, и од других тумачā, уступа мјесто Ирмологији Петра Лампадарија, која преузима апсолутну доминацију.

За данашњу појачку праксу од кључног су значаја тумачења старијих Ирмологијā у нововизантијску нотацију, која је у употреби посљедња два стољећа. Тројица учитељā[123] нам предају дужи напјев Ирмологије Петра Лампадарија и кратки напјев Петра из Византа. Конкретно, Хрисант[124] и Григорије су протумачили Ирмологију Петра Лампадарија. Григорије и Хурмузије су допунили Ирмологију напјевима Петра из Византа и Григорија Протопсалта. Григоријево тумачење је штампано у првом издању Ирмологије 1824. године.

Кратку Ирмологију Петра из Византа истумачили су у нову нотацију Хрисант[125], Григорије и Хурмузије. Хурмузијево тумачење је ушло у штампано издање из 1825.

116 О конкретним посљедовањима сваког од ових химнографа у поствизантијским Ирмологијама види: Исти, *исто*, 235-238.

117 Задостојници су ирмоси девете пјесме канона Господњих и Богородичних празника, који се поју умјесто *Достојно* на Божанственој Литургији тих празникā.

118 Види: Ρήγα, *Τυπικόν*, 128.

119 То је у ствари величање са ирмосом Часнију од Херувима.

120 О томе које ирмосе прописује Типик да се поју на који празник види: Ἀντωνίου, *исто*, 239-240.

121 Види: Исти, *исто*, 278-281.

122 У наше вријеме, неке од Бласијевих ирмосâ и катавасијâ су превели Симон Карас, Јован Арванитис и потписник ових редова.

123 Тројица учитеља и реформатора византијске нотације су Хрисант, Григорије и Хурмузије.

124 Рукопис Хрисантовог тумачења Ирмологије Петра Лампадарија имамо у рукописима ВКѰ 229.

125 Хрисантово тумачење кратке Ирмологије Петра из Византа имамо у рукопису Париске народне библиотеке Suppl. gr. 1047. Види: Gastoué, *Catalogue*, 91. Ἀντωνίου, *исто*, 285-286.

године. То је друга штампана неумска књига у историји, и једна од првих штампаних грчкојезичних књига уопште штампаних у Цариграду након уништења штампарија почетком Устанка 1821. године[126].

Поменимо још и то да су Ирмологије Петра Лампадарија и Петра из Византа истумачене и у Лезвијев систем[127].

За данашњу појачку праксу, осим Ирмологијā двају Петра, најзначајнија је Ирмологија Јована Протопсалта. Издата је први пут 1839. године у Цариграду, а затим и 1856, 1876, 1903, 1912, а у наше вријеме у великом броју различитих издања[128]. Она осим уобичајеног садржаја Ирмологијā садржи и каноне (у неким случајевима непотпуне) великих празникā. Што се тиче ритмичког третмана поетског текста, Јован прави извјесна одступања од дотадашњих мелотвораца, што је на неки начин обиљежило начин мелотворења и поимања ритма у наредном периоду и све до наших дана. У периоду након Јована Протопсалта, у разним издањима имамо мало измијењене Јованове напјеве (углавном непотребно и невјешто изведене), али оригинални Јованови напјеви су остали у најширој употреби. Такође, у званичном програму појачких школа у Грчкој уврштени су напјеви Јованове Ирмологије.

Закључак

Ирмологија је појачка књига која је у непрекидној употреби више од хиљаду година. Њен садржај, директно и индиректно, сачињавају пјесме које чине око 80% укупних напјевā који се користе у православном богослужењу. Збирке ирмосā –Ирмологије, у византијском периоду углавном су непознатих ауторā, и значајно су богатије од поствизантијских. Важан изузетак и једна од најзначајнијих Ирмологијā византијског периода јесте Ирмологија преп. Јована Кукузеља. Поствизантијске Ирмологије су углавном познатих ауторā, али садрже знатно мање ирмосā у односу на византијске Ирмологије. Концепт организовања грађе самих Ирмологија је разнолик у различитим периодима и рукописима. Садржај Ирмологијā такође варира. Напјев сваког од мелотвораца је имао свој историјски пут и своје мање или више заступљено мјесто у богослужбеној пракси. За опстанак одређених напјевā у литургијској пракси било је пресудно то да ли су се при нотацијским промјенама ти напјеви тумачили у новије нотације или не.

У данашњој појачкој пракси користе се Ирмологије Петра Лампадарија, Петра из Византа и Јована Протопсалта.

Литература

Ayoutanti, Aglaïa-Stohr, Maria (1952), *The Hymns of the Hirmologium, part I*, VI, Copenhague: Munksgaard.

Ayoutanti, Aglaïa (1956), *The Hymns of the Hirmologium, part III 2*, VIII, Copenhagen: Munksgaard.

126 Види: Исти, *исто*, 289-290.

127 Георгије са Лезбоса живио је у првој половини 19. стољећа и био је ученик Григорија Протопсалта и Калиника са Лезбоса. Створио је своју нотацију, такозвани Лезвијев систем, који ипак није заживио и није био прихваћен. Више о њему и његовом дјелу види: Stathis, *I Sistemi*, 365-402. Ἀντωνίου, *исто*, 289-290.

128 У наше вријеме изашла су најприје фототипска издања Јованове Ирмологије из 1903. године, а затим и разна друга.

Biezen, Jan Van (1968), *The Middle Byzantine Kanon-Notation of Manuscript H.*, Bilthoven: A. B. Creyghton.

Busch, Richard Von (1971), *Untersuchungen zum Byzantinischen Heirmologion. Der Euchos Deuteros*, Karl Dieter Wagner, Hamburg: Verlag der Musikalienhandlung Karl Dieter Wagner.

Christ, Wilhelm von-Paranikas, Matthaios (1871), *Anthologia grace acarminum christianorum*, Leipzig: B. G. Teubner, 100.

Gastoué, Amédée (1907), *Catalogue des manuscrits de musique Byzantine de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris: Fortin, 91.

Goar, J Jacques (1647), *Εὐχολόγιον*, sive ritual Graecorum, Paris, 351.

Hirmologium Athoum (1938), Codex Monasterii Hiberorum 470, II, Carsten Høeg, L. &E. Munksgaard, Copenhague.

Hirmologium Cryptense (1951), *E. γ. II*, I, Laurentius Tardo, La Libreria dello Stato, Roma.

Hirmologium e Codice Cryptensi (1950), *E. γ. II*, I, Laurentius Tardo, La Libreria dello Stato, Roma.

Hirmologium Sabbaticum (1968-1970), Codex Monasterii S. Sabbae 83, VIII, I. Pars Suppletoria 2.1. Pars Prima: Toni Authentici, 2. 2. Pars Secunda: Toni Plagales, Jørgen Raasted, Copenhague: Munksgaard.

Papathanasiou, Ioannis (1994), *Il Quarto Modo Authentico nella Tradizione Medievale Irmologica*, (Ph.D. – University of Copenhagen), Copenhague.

Patrologia Greca 135, J. Migne, 421-428.

Schmidt, Hans (1979), *Zum Formelhaften Aufbau Byzaninischer Kanones*, Weisbaden: Breitkopf & Härtel.

Stathis, Grigorios (1972), *I Sistemi Alfabetici per scrivere la Musica Bizantinanel period 1790-1850*, Κληρονομία 4 (Β΄), 365-402.

Stathis, Grigorios (1977), *Analysis of the sticheron by Germanos, Bishop of New Patras*, Studies in Eastern Chant, 4, Oxford.

Stefanovic, Dimitrije-Velimirovic, Miloš, *Peter Lampadarios and Metropolitan Serafim of Bosnia*, Studies in Eastern Chant 1, 1966, 67-88.

Tillyard, Henry Julius Wetenhall (1952), *Twenty Canons from the trinity Hirmologium*, IV, Oxford: University Press.

Velimirovic, Miloš (1973), *The Byzantine Heirmos and Hirmologion*, Gattungen der Musik. Einzeldarstellungen, Gedenkschrift Leo Schrade, Bern and Munich: Francke, 195.

Wellesz, Egon (1961), *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford: Clarendon Press, 179.

Wellesz, Egon (1967), *Byzantine Music and Liturgy*, The Byzantine Empire, Government, Church and Civilization, J. M. Hussey, The Cambridge Medieval History IV.2, Cambridge: Cambridge University Press, 134-160.

Ἀλυγιζάκη, Ἀντωνίου Ἐ. (1988), *Μορφολογικὲς παρατηρήσεις στὸ ἔργο τῶν μελουργῶν Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου καὶ Ἰακώβου Πρωτοψάλτου (ιη΄αί.)*, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 71, Θεσσαλονίκη, 299-305.

Ἀλυγιζάκη, Ἀντωνίου (1985), *Ἡ Ὀκταηχία στὴν Ἑλληνικὴ Λειτοργικὴ Ὑμνογραφία*, Θεσσαλονίκη: ἐκδόσεις Πουρναρά Π. Σ.

Ἀντωνίου, Σπυρίδωνος Στ. (2004), *Τὸ Εἱρμολόγιο καὶ ἡ παράδοση τοῦ μέλους του,* Μελέται 8, Ἀθῆναι: Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας, 49-51.

Βουλισμᾶ, Εὐσταθίου (1883-1884), *Θεοφάνης Καρύκης ὁ Πατριάρχης*, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 4, 336-338.

Βουρλῆ, Ἀθανασίου (1994), *Δογματικαὶ ὄψεις τῆς ὀρθοδόξου ψαλμῳδίας,* διδακτορικῆ διατριβῆ, Ἀθῆναι, 21.

Γεδεών, Μανουῆλ (1885-1890), *Πατριαρχικοὶ πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαί βιογραφικαῖ περὶ τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλίτου μέχρις Ἰωακεῖμ Γ΄ ἀπὸ Θεσσαλονίκης, 36-1884*, Κωνσταντινούπολις: Lorenz&Keil, Librairie International, 538-539.

Γεδεών, Μανουῆλ (1912), *Γράμμα τῷ Καρύκη*, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 432, Κωνσταντινούπολις: Οἰκουμενικὸν Πατριαρχείον, 203 204.

Γερμανοῦ, Σάρδεων (1934), *Συμβολὴ εἰς τοὺς Πατριαρχικοὺς καταλόγους Κωνσταντινουπόλεως,* Ὀρθοδοξία Θ΄, Κωνστανινούπολις: Τύποις "Phazilet" Τάσου Βακαλόπουλου, 307.

Δετοράκη, Θεοχάρη (1979), *Κοσμᾶς ὁ Μελωδός, βίος καὶ ἔργο*, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 107.

Εὐστρατιάδου, Σωφρονίου (1932), *Εἱρμολόγιον*, Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη 9, Chennevières-sur Marne: Seine & Oise.

Θρησκευτικὴκαὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια (1962), τ. 3, Ἀθῆναι: Αθανάσιος Μαρτίνος.

Θρησκευτικὴκαὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια (1962), τ. 1, Ἀθῆναι: Αθανάσιος Μαρτίνος.

Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια (1962), τ. 11, Ἀθῆναι: Αθανάσιος Μαρτίνος.

Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια (1962), τ. 5, Ἀθῆναι: Αθανάσιος Μαρτίνος.

Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια (1962), τ. 7, Ἀθῆναι: Αθανάσιος Μαρτίνος.

Μητσάκη, Κάρολου (1971), *Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία*, τ. Α΄, Θεσσαλονίκη, 221.

Μπούκας, Ν. (2004), *Η παράδοση των ειρμολογικών βυζαντινών μελωδιών του Βαρέως ήχου από το 10ο έως το 16ο αιώνα*, διδακτορική διατριβή, Ιόνιο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Μουσικών Σπουδών, Κέρκυρα.

Παπαδοπούλου Κεραμέως, Ἀθανασίου (1890), *Περὶ Θεοφάνους Καρύκη,* Μνημεῖον τῆς ἱστορίας τῶν Ἀθηναίων, Δ. Γρ. Καμπούρογλου, Ἀθῆναι, 193.

Παπαδοπούλου, Γ. (1995), *Λεξικὸντῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Ἀθῆνα: Πανελλήνιος Σύνδεσμος Ιεροψαλτών "Ρωμανός ο Μελωδός & Ιωάννης ο Δαμασκηνός", 190.

Παπαδοπούλου, Γεωργίου (1890=1977), *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ᾽ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*, Ἀθήνα: Τυπογραφείονκαὶ Βιβλιοπολείον Κουσουλίνου & Αθανασιάδου, 312.

Πάσχου, Παντελὴ (1978), *Ὁ Ματθαῖος Βλάσταρης καὶ τὸ ὑμνογραφικὸ ἔργον του*, Θεσσαλονίκη: Ἱδρυμα Μελετών Χερσόνησου, 232-233.

Πάσχου, Παντελὴ (1999), *Λόγος καὶ μέλος*, Ἀθήνα: Εκδόσεις Αρμός, 23.

Πατρινέλη, Χρῆστου (1969), *Πρωτοψάλται, Λαμπαδάριοι καὶ Δομέστικοι τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (1453-1821)*, Μνημοσύνη 2,71-72.

Πολιτάρχη, Γεωργίου Μ. (1980), *Ὑμνογράφοι καὶ μελωδοί,* Ἀθῆναι: Το ελληνικό βιβλίο.

Ράνσιμαν, Στίβεν (1969), *Βυζαντινός Πολιτισμός*, Αθήνα: Ερμείας-γαλαξίας, 64, 260.

Ρήγα, Γεωργίου (1994), *Τυπικόν*, Λειτουργικὰ Βλατάδων, Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη.

Στάθη, Γρηγορίου (1992), *Μπαλάσης ἱερεὺς καὶ νομοφύλαξ (β΄ἥμισυ ιζ΄αἰῶνος) ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του*, 29 Ἐπίσημοι Λόγοιπεριόδου 26. 2. 1986 ἕως 31. 8. 1988, Ἀθήνα, 721-747.

Στάθη, Γρηγορίου (1995), *Παναγιώτης Χρυσάφης ὁ νέος καὶ Πρωτοψάλτης*, Πρόγραμμα τοῦ Μεγάρου Μουσικῆς Ἀθηνῶν, Ἀθήνα: Μέγαρο Μουσικῆς Ἀθηνῶν.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1971), *Ἡ σύγχυση τῶν τριῶν Πέτρων (Μπερεκέτη, Πελοποννησίου καὶ Βυζαντίου)*, Βυζαντινὰ 3, 216-251.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1975a), *Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἅγιον Ὄρος. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων βυζαντινῆς μουσικῆς τῶν ἀποκειμένων ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν ἱερῶν μονῶν καὶ σκητῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Τόμος Α'*, Ἀθήνα: Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1975b), *Ἡ παλαιὰ βυζαντινὴ σημειογραφία καὶ τὸ πρόβλημα μεταγραφῆς εἰς τὸ πεντάγραμμον*, βυζαντινὰ 7 Θεσσαλονίκη, 193-220, (πίνακες Α-ΛΒ΄), 218.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1976), *Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἅγιον Ὄρος. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων βυζαντινῆς μουσικῆς τῶν ἀποκειμένων ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν ἱερῶν μονῶν καὶ σκητῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Τόμος Β'*, Ἀθήνα: Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος,Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1977), *Ἡ δεκαπεντασύλλαβος ὑμνογραφία ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιία*, Μελέται 1, Ἀθῆναι: Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1979), *Οἱ ἀναγραματισμοὶ καὶ τὰ Μαθήματα τῆς Βυζαντινῆς Μελοποιίας*, Ἀθήνα,132.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1983), *Πέτρος ὁ λαμπαδάριος ὁ ἀπὸ Λακεδαίμονος. Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο (†1778)*, Λακωνικαὶ Σπουδαὶ 7,.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1993), *Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἅγιον Ὄρος. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων βυζαντινῆς μουσικῆς τῶν ἀποκειμένων ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν ἱερῶν μονῶν καὶ σκητῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Τόμος Γ'*, Ἀθήνα: Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλά- δος-Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1995b*), «Πέτρος Μπερεκέτης ὁ μελωδός», Μελουργοὶ τοῦ ιζ' αἰῶνα*. Κύκλος Ἑλληνικῆς Μουσικῆς, Ἀθήνα: Μέγαρο Μουσικῆς Ἀθηνῶν.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (2000), *Τριθέκτη ἤτοι Ἀκολουθία τοὺ Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ Τυπικοῦ τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας Ἁγίας Σοφίας καὶ τὸ Κοντάκιον τῶν Χριστουγέννων τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ*, Λατρειολογήματα 2, Ἀθήνα: Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας, 65-71.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (2006), *Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς. Μετέωρα. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων τῆς ἑλληνικῆς ψαλτικῆς τέχνης, βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς, τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς βιβλιοθήκας τῶν ἱερῶν μονῶν τῶν Μετεώρων*, Ἀθήνα: Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος,Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (2015), *Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς. Ἅγιον Ὄρος. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων βυζαντινῆς μουσικῆς τῶν ἀποκειμένων ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν ἱερῶν μονῶν καὶ σκητῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Τόμος Δ'*, Ἀθήνα: Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος,Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (2016a), *Τὰ πρωτόγραφα τῆς ἐξηγήσεως εἰς τὴν Νέαν Μέθοδον σημειογραφίας. Β' τόμος. Ὁ κατάλογος*, Ἀθήνα: Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (2016b), *Τὰ πρωτόγραφα τῆς ἐξηγήσεως εἰς τὴν Νέαν Μέθοδον σημειογραφίας. Α' τόμος. Τὰ Προλεγόμενα*, Ἀθήνα: Ἵδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Στάθη, Γρηγορίου Θ. (1974), *Πέτρος Μπερεκέτης ὁ μελωδὸς (ἀρχαὶ ιη΄αἰῶνος)· ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του*, Μουσικολογική σπουδὴ α΄, Αθήνα.

Τερζόπουλου, π. Κωνσταντίνου (2004), *«Ὁ Πρωτοψάλτης τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Εκκλησίας Κωναταντῖνος Βυζάντιος, ἡ συμβολή του στὴν Ψαλτικὴ Τέχνη*, Μελέται 9, Ἀθήνα: Ἱδρυμα Βυζαντινῆς Μουσικολογίας.

Τρεμπέλα, Παναγιώτου (1949*), Ἐκλογὴ ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου Ὑμνογραφίας*, Ἀθῆναι: ΟΣωτήρ, 45-47.

Τωμαδάκη, Νικολάου (1993), *Βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποίησις*, Β΄, Θεσσαλονίκη: ἐκδόσεις Πουρναράς Π. Σ., 55.

Φουντούλη, Ἰωάννου (1986), *Λειτουργικὰ Θέματα, τ. Ε΄.,* Θεσσαλονίκη.

Φυτράκη, Ἀνδρέου (1957), *Ἡ Ἐκκλησιαστικὴ ἡμῶν ποίησις κατὰ τὰς κυριωτέρας αὐτῆς φάσεις,* Ἀθῆναι, 45.

Χατζηγιακουμῆ, Μανόλη Κ. (1975), *Μουσικὰ χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453-1820)*, τ. Α΄, Ἀθήνα: издање аутора, 82-87, 321-322.

Χατζηγιακουμῆ, Μανόλη Κ. (1980), *Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453-1820*, Ἀθῆναι: Εκδόσεις της Εθνικής Τράπεζας της Ελλάδος, 28.

Ψάχου, Κωνσταντίνου Α. (1910-1911), *Πέτρος ὁ Βυζάντιος πρωτοψάλτης τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Εκκλησίας καὶ τὰ σωζόμενα ἰδιόχειρα αὐτοῦ χειρόγραφα*, Φόρμιγξ, περ. II, έτος 6, ἀρ. 13-14, 2-4.

Керн, Кипријан архимандрит (2007), *Евхаристија. Литургика са химнографијом и хеортологијом*, Шибеник.

CD

Greek Byzantine Choir (1993), *Hymnes de Noel (Christmas hymns)*, Director: Lycourgos Angelopoulos, JADE.

Igor Zirojević

ABOUT MUSICAL HEIRMOLOGION

Heirmologion is a chanting book that has been in continuous use for more than a thousand years. As a type of manuscript, it is one of the oldest music collections dating back to the ninth century. Its content, directly and indirectly, consists of songs that make up about 80% of the total melodies used in Orthodox worship.

Heirmos is the model of all the troparia of one canon ode, in terms of verse structure, metrics and rhythm, as well as melody. As a poetry, heirmoses are connected with the texts of the nine biblical odes.

The creators of heirmoses are the great Church hymnographers, a significant number of whom are included in the rank of saints. Their works are often inspired by the famous sermons of the great Holy Fathers, and their texts in an authentic way convey and interpret the meaning of the ceremony they are singing about.

Most of the heirmoses collections - Heirmologions from the Byzantine period areby unknown authors, and they are significantly richer in content than the post-Byzantine ones. An important exception and one of the most important Heirmologions of the Byzantine period is the Heirmologion of saint John (Ioannes) Koukouzeles, which in the first period of the post-Byzantine era was in the widest use. Most of the post-Byzantine Heirmologions are of well-known authors, but they contain far less heirmoses than the Byzantine ones. The complete collections of the greatest importance, are those of Theofphanes Karykes, Joasaph the New Koukouzeles, Kosmas the Macedonian, Balasiosthe Priest, as well as some compositions by unknown authors. By Petros of Byzantium and Markos Domesticos, we have the short melodic style Heirmologions, and by Chrysaphesthe New, Germanos Bishop of New Patras and Petros Lampadarios we have the katabasias Heirmologions. There are also authors who composed only some katabasias, such as Petros Bereketis, Konstantinos Byzantios and the hieromonk Anthimos.

The way of organizing matter in the Heirmologions is diverse in different periods and manuscripts. Heirmologion content also varies. The melody of each of the composers had its historical path and more or less represented place in the liturgical practice. For the survival of certain melodies in liturgical practice, it was crucial whether these melodies, during the notational changes, were transcribed into newer notation.

In today's chanting practice, the Heirmologions of Petros Lampadarios, Petros Byzantios and John (Ioannes) the Protopsaltes are used.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 717-732*
УДК 371.3::784.9
784.9
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.47

Биљана Љ. Мандић
Универзитет у Крагујевцу, Филолошко-уметнички факултет Крагујевац
e-mail: biljana.mandic@filum.kg.ac.rs

НАСТАВА НОТНОГ ПЕВАЊА У ПРИЗРЕНСКОЈ БОГОСЛОВИЈИ: ИНТЕГРАТИВНИ СЕГМЕНТ СРПСКЕ МУЗИЧКЕ ПЕДАГОГИЈЕ[1]

Апстракт: *У раду се ретроспективно разматрају образовни приступи који су доприносили имплементацији нотног певања у наставне процесе Призренске богословије у периоду од оснивања до почетка Другог светског рата. Утемељен на изворној архивској документацији, хронолошким наративима, рад указује на различите концепције наставних курикулума, путем којих је настава нотног певања доприносила формирању музичко-педагошких компетенција будућег српског свештенства. У раду је посебан фокус усмерен ка наставном кадру, чији је персонално-професионални ангажман допринео развоју музичке писмености у ширим оквирима српског музичког школства. Анализом је утврђено да је увођење нотног певања у Призренску богословију било интегрисано са наставом хорског и нотног певања и инструменталне музике у учитељским школама, те да су, на тај начин, просветне власти успостављале концептуализацију знања у конципирању парадигматичног приступа српској музичкој педагогији и музичкој писмености.*

Кључне речи: *Српска православна богословија у Призрену, нотно певање, музичка писменост, теорија музике, музичко образовање свештеника, музичка култура.*

Развој богословске и музичко-педагошке мисли: нотно певање и наставни курикулум

Свест о неопходности образовања домаћег свештенства и монаштва на подручју Рашко-призренске епархије формирала се пред крај XIX века, у време када се ова област ослободила власти грчких епископа фанариота.[2] Ово је био повољан тренутак да се иницирају активности везане за отварање богословије која би „спремала младиће православне вере, а српске народности у Отоманској царевини за народне свештенике и учитеље".[3] Свесни да напредак друштва зависи од образованости његових чланова, те да ће богословија потпомоћи остваривању општих друштвених циљева и јачању српског народа у овим крајевима, великим залагањем призренца Симе Андрејевића Игуманова са

1 Рад је конципиран са циљем да дâ допринос обележавању 150 година од оснивања Призренске богословије (1871–2021).
2 Грујић 1995, 154. О тежини оновремених прилика сведочи податак забележен у Охриду, 1867. године, у коме се истиче: „Када се у цркви почело појати словенски, грађани су јавно у цркви исмевали своје словенско богослужење и тражили да се и даље поје грчки".
3 Костић 1933, 49.

радом је, 1. октобра 1871. године, у Призрену започела богословска школа[4] „за образовање свештеника, али и учитеља за којима је постојала велика потреба у Старој Србији и Македонији"[5]. Школа је првобитно организована као трогодишња, у којој су прва два разреда била гимназијска, а трећи разред богословски, са назнаком да су у школу примани ученици са завршеном основном школом или без завршене основне школе.[6] Од 1890/91. године школа добија шестогодишње уређење и назив Богословско-учитељска школа. Нова организација подразумевала је да су прва три разреда гимназијска, а друга три разреда богословско-учитељска, што сведочи о приоритетима тадашњег друштва и васпитнообразовног система који је био усмерен на образовање *богословског* и *учитељског* кадра,[7] а који је рефлектовао складан однос између ова два позива.[8]

Иницијална васпитнообразовна делатност није поседовала кадровске потенцијале који би омогућили да се започне са системским приступом музичком описмењавању, али је прогресија образовног процеса највидљивија кроз релативно честе измене Наставног плана ревидирањем старих и креирањем нових наставних предмета.[9] У оваквом миљеу било је немогуће конципирати било какав приступ музичком образовању, јер су „музика и музичко описмењавање у Србији, све до половине XIX века, били потпуно запостављени".[10] Наведене тврдње утемељује први настави план трогодишње богословије (из 1871. године) у коме се уочава да су школски курикулум чинили предмети: Наука хришћанска, Српски језик, Општа историја, Рачуница, Географија, Хигијена, Физика и *Црквено певање,* у првом разреду; у другом разреду предмети: Српски и Црквенословенски језик, Општа историја, Историја Срба, Земљопис, Рачуница и *Црквено певање*, а предмети Догматичко богословље, Црквено богословље, Морално богословље, Историја српске цркве, Пастирско богословље, Општа историја, Хигијена, Црквенословенски језик и *Црквено певање* корпус наставног плана трећег разреда. Наставна стратегија била је усмерена на програмску концепцију прва два разреда, као гимназијска, док је у трећем разреду доминирала богословска група предмета.[11] Новим шестогодишњим уређењем, као Богословско-учитељске школе, реформисан је наставни план, те су прва три разреда организована као гимназијска, а остала три као богословско-учитељска.[12]

---

4 У 19. веку на подручју Старе Србије постојао је већи број световних (општинских) српских основних школа. У Призрену су постојале три српске основне школе, приватна мушка (од 1836. године) и приватна женска основна школа (од 1836. године) и прва световна школа (од 1856. године).

5 Новаков 2014, 1.

6 Пузовић 2002, 249.

7 AJ-69-31-54. Нове измене уследиле су 1900/01. године, организацијом школе као четворогодишње, са утврђеним квалификационим стандардом по коме су се у школу примали ученици са завршена четири разреда гимназије.

8 Назив Богословско-учитељска школа и квалификацијски оквири усмерени ка стицању богословских и учитељских компетенција задржани су до 1923/24. године, након чега је Богословија организована као петоразредна установа.

9 Поред кадровских недостатака, у тадашњим школама био је посебно евидентан недостатак уџбеничке и приручне литературе.

10 Каран 2015, 29.

11 Костић, 1933, 4. Суботом су у свим разредима тумачена недељна јеванђеља.

12 Наставним планом првог разреда дефинисано је девет предмета: Наука хришћанска, Српски језик, Географија, Рачуница, Црквенословенски језик, Турски језик, *Црквено певање*, Краснопис и Цртање. У други разред позиционирани су предмети: Наука хришћанска, Српски језик, Географија с космографијом, Рачуница, Физика, Црквенословенски језик, Турски језик, *Црквено певање и правило*, Краснопис, Цртање и Француски језик; у трећи разред предмети: Библијска историја,

Година, која се сматра почетком имплементирања нотног певања у Призренску богословију је школска 1892/93.[13] година, када наставу из овог предмета почиње да реализује Апостол Филиповић (?–1919).[14] Заједно са њим је наставу црквеног певања, у сва четири разреда, по *Осмогласнику* Николе Трифуновића, предавао Тривун Димитријевић (1852–1923).[15] Компарација је значајна, јер се музичка писменост појављује у тренутку када целокупно друштво стреми ка савременим токовима и прихватању европске културе и уметности, што је подразумевало „усвајање линијског система, а не неког другог вида музичког писма".[16] Наставно градиво црквеног певања савладавало се помоћу мнемотехничких средстава, трила (*Осмогласник* Николе Трифуновића), које, крајем 19. века, у Призренској богословији постепено почиње да замењује нотно писмо. Овај педагошки искорак директно је условљен компетенцијама које је наставни кадар стицао у учитељској или музичкој школи, о чему сведоче примери професора којима је у богословији поверавана настава музичких предмета. Еклатантан пример представља управо наставник Апостол Филиповић, родоначелник нотног и хорског певања у Призренској богословији, који је, након завршене троразредне

Српски језик, Општа историја, Географија са космографијом, Рачун с геометријом, Хемија са минеарологијом, Црквенословенски језик, Турски језик, Грчки језик и *Црквено певање са правилом*. У четвртом разреду наставни програм предвиђао је савладавање наставног градива из предмета: Свето писмо, Историја цркве, Српски језик (литерарни облици), Општа историја, Ботаника и зоологија, Руски језик, Грчки језик (нови), Црквенословенски језик, Француски језик, Турски језик и *Црквено певање са правилом*. Пети разред био је предвиђен за предмете: Свето писмо, Догматичко богословље, Морално богословље, Канонско право, Историја цркве, Историја српске књижевности, Психологија са логиком, Хигијена, Општа историја, Пољска економија, Руски језик, Грчки језик (стари), Турски језик и *Црквено певање са правилом*. У шестом разреду савладавани су предмети: Догматичко богословље, Пастирско богословље, Обредословље, Омилитика, Канонско право, Педагогика са методиком и школским радом, Руски језик, Српски језик (писмени састави), Турски језик, Грчки језик (стари) и *Црквено певање са правилом*, које се у свим разредима предавало четири часа недељно.

13 По одобрењу патријарха Прокопија Ивачковића (1808–1881) у Карловачкој богословији се, крајем првог семестра школске 1878/79. године, почела реализовати настава нотног певања. Тада је чиновник Управе српских црквено-народних фондова Александар Деспотовић упутио молбу врховном патрону Карловачке гимназије патријарху Прокопију Ивачковићу да му дозволи „бесплатно обучавати ученике гимназије у ноталном пјенију, а са гимназистима да би могли у томе се вјеџбати и слушаоци богословије" (Извештај 1892: 9). Како се наводи у извештају, патријарх Прокопије дозволио је то „врло радосно, наредивши ректору да иде учитељу ноталног појања у свему на руку и да обучавање у томе предмету надзирава" (Исто).

14 Предметни учитељ Апостол Филиповић рођен је у Гњилану где је завршио основну школу. Троразредну богословију завршио је у Призрену, а Учитељску школу у Београду. За наставника Призренске богословије постављен је 1. септембра 1883. године. Године 1907. премештен је у Нижу трговачку школу. Упокојио се у Призрену 20. априла 1919. године (уп. Новаков 2014: 69).

15 Тривун Димитријевић рођен је 28. јануара 1852. године у Ђаковици. Београдску богословију завршио је 1873. године и исте године, 1. октобра, започиње своју десетогодишњу педагошку делатност као учитељ у Призрену (до 15. фебруара 1883. године). Године 1883. постављен је за наставника Призренске богословије, у којој је службовао све до своје смрти. У Призренској богословији обављао је и дужност ректора, а његова преданост школи била је несебична. Дешавало се да на часовима малакса од слабости и старости, па су га ученици на рукама износили из разреда. Био је узор поштења и родољубља. Указом Његовог Величанства Краља Александра I Карађорђевића, 4. децембра 1922. године, одликован је орденом Светог Саве IV степена. У Призрену је непрекидно службовао скоро педесет година. Упокојио се 24. јула 1923. године у рангу титуларног професора, који му је додељен за четрдесетогодишњи рад (уп. Новаков 2014: 67).

16 Перковић, Мандић 2015, 38.

богословије у Призрену, школовање наставио у београдској учитељској школи. Податак је упечатљив, јер је у то време у овој образовној установи наставу нотног певања реализовао Стеван Шрам,[17] маркантна педагошка личност тог времена. У београдској учитељској школи професор Шрам је руководио хором и оркестром ученика са којима је учествовао на различитим прославама,[18] те се реално претпоставља да је Апостол Филиповић био члан школског хора, а вероватно и школског оркестра. У том периоду, у учитељској школи, дотадашњи предмет *Певање и црквено правило* подељен је на два дела. Први део добио је назив *Певање и црквено правило*, а други део предмета назив *Нотно певање с музиком*.[19] Евидентно је да су музичка знања стечена у београдској учитељској школи формирала упечатљив музичко-педагошки ареал код младог и даровитог Апостола Филиповића. Без обзира на то што је његова примарна музичко-педагошка делатност била усмерена на наставу црквеног певања, она је попримила и шири друштвено-културни ангажман, јер је Апостол Филиповић био оснивач првог хорског богословског ансамбла, а касније и певачке дружине „Цар Урош"[20] при Саборном храму у Призрену.[21]

Напредак богословије био је условљен недовољним бројем наставника и честим променама наставног особља. Измене које су уследиле 1900/01. године (богословија је била организована као четворогодишња школа) односиле су се на квалификацијске стандарде којима је било дефинисано да се у богословију примају ученици са завршена четири разреда гимназије. У том периоду започиње реализација предмета *Нотно певање и музика* у свим разредима, по два часа седмично, која је поверена новоименованом наставнику Ристи Николићу.[22] За разлику од Апостола Филиповића, који се музички едуковао у београдској учитељској школи, Риста Николић је у Београду завршио Музичку школу, те је стечена знања имплементирао кроз директну наставну праксу, по лично креираном наставном програму. Програмски садржаји предмета Нотно певање, у I и II разреду, подразумевали су упознавање ученика са Основама теорије музике и интонирањем лествица до четири предзнака.[23] Значајно је указати на то да је поменути програм корелирао са наставним програмом креираним од стране Стевана Шрама, Јосифа

17 Упор. Ђорђевић 1950, 64-65. Стеван Шрам рођен је 11. јануара 1853. године у Београду. У периоду од 1871. до 1875. године боравио је на Лајпцишком конзерваторијуму. По повратку у Србију, 22. новембра 1875. године, постављен је за учитеља нотног певања у Београдској богословији и I и II нижој гимназији у Београду. Дужност професора музике вршио је у разним београдским школама. Био је хоровођа *Београдског певачког друштава* (од 1879. до 1881. године), *Типографског певачког друштва* и Палилулског певачког друштва „Милошевац". Значајно је истаћи да је први почео компоновати дечје песме за своје ученике у београдској учитељској школи.

18 Упор. Протић 1991, 140.

19 Касније ће, 8. јуна 1885. године, Стеван Шрам, Јосиф Свобода и Тоша Андрејевић конципирати нови наставни програм за предмет Нотно певање и свирање у учитељским школама, чија ће садржина бити подељена на два дела, *Теорију музике* и *Практично певање и свирање* (уп. Протић 1991: 85-91).

20 Уп. Костић 1928, 37; Уп. Мандић 2021, 376-377.

21 Симић 2013, 270. Осим у Призренској богословији, Апостол Филиповић је био наставник и управитељ Грађанске школе у Призрену. Вршио је дужност управитеља свих основних школа и дужност управитеља и наставника Продужне школе, која је трајала две године.

22 Риста Николић рођен је у Ђевђелији. Завршио је четири разреда бивше гимназије у Солуну и Музичку школу у Београду. У Призренској богословији предавао је предмет Музика и нотно певање само једну школску годину, од септембра 1904. године до краја школске 1904/05. године (Извештај 1905: 12).

23 Извештај 1905, 25.

Свободе и Тоше Андрејевића,[24] а чији је циљ био усмерен ка општем музичком образовању и стицању базичних музичко-педагошких компетенција у оквиру којих је полазнике богословије требало оспособити за певање из нотног текста и свирање на виолини. Конципирани програм представљао је пандан наставном програму учитељских школа, без навођења методичких поступака у приступу интонирању из нотног текста. У оквиру опсервиране документације истицано је да реализација поменутих наставних садржаја није у довољној мери ни била могућа, јер школа није поседовала уџбенике потребне за наставу нотног певања, а свирање на виолини се није могло организовати за 32 ученика.[25]

Иновативност и педагошки квалитети наставника Ристе Николића видљиви су кроз приступ обради наставног градива у III и IV разреду. У ова два разреда ученицима је предавао *по нотама дечје песме по програму за основну школу*, сматрајући ово преко потребним, првенствено због чињеница да су ученици, по завршетку богословије, често добијали учитељску службу у основним школама. Осим нотног певања и теорије музике, наставник Николић је предавао хорско певање и свирање у непотпуном школском оркестру, док је настава црквеног певања била поверена Тривуну Димитријевићу.[26] Недостатак уџбеничке литературе стварао је додатне проблеме у педагошком раду оба професора,[27] а започети континуитет у имплементирању музичке писмености прекинуо је почетак Првог светског рата.[28]

Даљи токови развоја музичке писмености: наставни програм Стевана Гушчина (1928)

У јужним српским крајевима и пре Првог светског рата велики број парохија био је без свештеника, али се недостатак посебно осећао након рата, током кога је велики број свештеника страдао од стране Бугара. У настојањима да се ученицима, које је омео почетак Првог светског рата, омогући завршетак школовања, направљен је план скраћеног школовања и организован рад по течајевима,[29] који је и званично одобрен

24 Уп. Протић 1991.

25 Богословија је располагала са неколико виолина, без осталог потребног прибора, а набавка уџбеничке литературе и потребних музичких инструмената је била тешко спроводива, скоро немогућа.

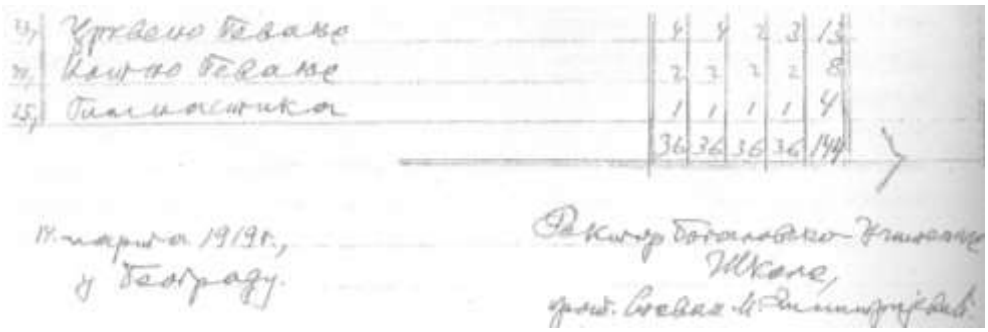
26 Извештај 1905, 24. Када је Тривун Димитријевић, 1904/05. године, поднео извештај ректору Богословије о свом раду за ту школску годину, приказао је програм који је са ученицима реализовао. У првом разреду: одговарање на Светој Литургији, прва четири гласа из *Осмогласника*, Херувику првог гласа и Причастен осмог гласа. У другом разреду: друга четири гласа из *Осмогласника*, цело Васкресно јутрење, празничну Херувику, Причастен шестог гласа и Тршћанско. У трећем разреду: „од почетка *Празнично пјеније*, до стихира за Нову годину", а у четвртом: „од стихира Нове године, па до краја", које је савладавано учењем по слуху.

27 Ученици четвртог разреда Призренске богословије (21 ученик) наизменично су користили само пет књига празничног појања, а исте књиге је користило и 35 ученика трећег разреда богословије.

28 Школа је званично престала са радом 1915. године.

29 AJ-66-1095-1419. Први течај трајао је три месеца, током којих је требало да предратни ученици трећег разреда заврше школовање. Ученици који су пре рата завршили други разред, уписани су у четврти разред и требало је да заврше школовање по скраћеном програму за пет месеци. Предратни ученици првог разреда уписани су у трећи разред (трајао је до половине септембра 1919. године), а четврти разред требало је да заврше до половине јануара 1920. године. Ученици који су 1915/16. године уписали први разред прелазили су у други разред, који је трајао три месеца (до краја јуна 1919. године), да би трећи разред успели да заврше до половине јануара 1920. године, а четврти разред до краја јуна 1920. године.

дописом (бр. 5.377) достављеним од стране министра просвете, 25. марта 1919. године.[30] Из приложеног наставног плана уочава се да су посебно издвојени предмети Црквено и Нотно певање, који су позиционирани у сва четри разреда, са различитим бројем часова, те је музичко-педагошка делатност гравитирала ка овим предметима.



34. Црквено певање	4	4	2	3	13
35. Нотно певање	2	2	2	2	8
45. Гимнастика	1	1	1	1	4
	36	36	36	36	144

Слика 1. Скраћени наставни план Призренске богословије од 14. марта 1919. године (AJ-66-1095-1419)

Без обзира на то што архивски извори не омогућавају увид у начине организовања наставе нотног певања, извесно је да су ученици свих разреда певали у хорском ансамблу, па се претпоставља да је певањем одређеног хорског репертоара и провером базичних знања из теорије музике вршена верификација наставног градива из предмета Нотно певање.

У првим поратним годинама, немогућност да се дуготрајно разреши проблем са наставним кадром имала је директан утицај на квалитет наставног процеса. Богословија није имала ни сталног наставника за предмет Црквено певање,[31] а хонорарно ангажовани професори често су се мењали, па, незадовољни новчаном надокнадом за реализоване часове из Црквеног певања, одлазили су, или су на одређене начине управи богословије постављали своје услове.[32] Проблем са наставом нотног и хорског певања дугорочно је

30 *Исто*. У први разред примани су ученици са завршена три разреда средње школе. Било је планирано да новопримљени ученици први разред заврше за три месеца, други и трећи разред да уче по пет и по месеци, а четврти разред да прате редовно у школској 1920/21. години.

31 AJ-69-22-45. Министарство просвете је одлуком од 26. августа 1919. године, бр. 22.264, предмет Црквено певање у овом заводу сврстало у научни предмет, а не у предмет вештина.

32 AJ-69-23-46. Након смрти Апостола Филиповића (1919), одлуком бр. 12.940, од 17. јуна 1919. године, за хонорарног наставника црквеног и нотног певања постављен је члан Духовног суда Петар Лазић. Како, према одлуци Министарства вера, чланови Духовног суда нису могли бити ангажовани за рад у богословијама, управа богословије се обратила Министарству вера са молбом да „нађе специјализованог наставника за тако важан предмет". Тада је Петру Лазићу одобрено да предаје предмет Црквено певање у првом и другом разреду, а, заједно са њим, црквено певање је хонорарно предавао наставник Бранислав Коруновић. Када је наставник Коруновић 6. маја премештен, његови часови подељени су између Ђорђа Камперелића и Драгутина Миловановића, који је предмет предавао мање од месец дана (до 1. јуна 1920. године). У новој школској години, званичном одлуком Министарства просвете бр. 37.226, од 19. октобра 1920. године, за хонорарне наставнике црквеног певања постављени су протојереј Ђорђе Камперелић (за осам часова седмично) и свештеник Петар Лазић. Ни ова подела часова није дуго трајала, те је градиво предмета Црквено певање интегрисао нови хонорарно ангажован наставник Бранко Поповић, бивши члан Духовног суда (он је предмет предавао два месеца – од 11. маја до 10. јула 1921. године). О комплексности проблематике

разрешен 1921. године доласком Руса, Стевана Гушчина,[33] који је креирао оперативни програм за наставу нотног и хорског певања,[34] на основу кога је могућ увид у програмске садржаје и структуру овог предмета.

Табела 1. Наставни програм предмета Нотно и хорско певање[35]

Наставник: Стеван Гушчин (I–III разред)
Уџбеник: *Основи музичке писмености* Милоја Милојевића I и II део

I разред Теорија музике. О уметности уопште. Врсте уметности. Музичка уметност. О тону. Ритму. Мелодији. Хармонији. Динамици. О ноти. Облик ноте. Имена разних нота. Дужина трајања нота. О паузи. Облик и трајање пауза. О продужавању трајања нота и пауза. О такту. Врсте тактова. Тактирање. Потпун и непотпун такт. Ритмичке вежбе. Мелодика. Линијски систем. Октаве. Скала. Ступањ. Интервал. Тетрахорд. Дур-скала. Мол-скала. Солмизација. О човечјим гласовима. Солфеђо. Темпо. Динамика. О музичком извођењу. Ритмичка и мелодијска вежбања. Практично певање по нотама. Литургија Св. Јована Златоустог по Ст. Ст. Мокрањцу (завршно са Херувиком).

II разред Практично певање по нотним знацима. Солфеђо. Одговорање и пјеснопјеније на Св. Литургији. Темпо. Динамика. О музичком извођењу. Ритмичка и мелодијска вежбања. Херувика првог гласа – Корнелијева. Причастен VII и VIII гласа. Молбанско Господи помилуј. Молитвами Спаси ни. Тон Деспотин. Јелици. Многаја љета. Исполае ти. Прокимени и Свјетилни великих празника. Глас Господењ. Царју небесниј. Велико Свјатиј Боже. Тебе Бога хвалим. Стихира српским светитељима. Придите људије. Акорди.

III разред Практично певање по нотним знацима. Величаније. Ирмос VIII гласа. Причастен VII гласа. Велико Свјати Боже. Воздвиженију Часног Крста. Свјете тихиј. На реках Вавилонских. Благослови душе моја Господа. Господи спаси. Велики прокимен VII гласа. Недеља Св. Отаца. Человјече Божиј. Светилен. Стихире Рождеству Христову. Прокимен велики. Причастен VI, VII, VIII гласа. Недеља Митара и Фарисеја. Великопосни прокимен. Ниње сили. Вечери Твојеја тајнија. Тебе одјејушчагосја. Да молчит. Велики прокимен.

наставног кадра сведочи податак да је од 31. децембра 1920. до 31. августа 1921. године предмет Црквено певање предавао Тривун Димитријевић, који је у том тренутку имао седамдесет година.

33 AJ-69-22-45. Стеван Гушчин (1888–1970) рођен је у Харковској губернији (Ахтирка). Завршио је Кијевски конзерваторијум, Одсек теорије музике и композиције, 1909. године, и Педагошки институт. Као руски емигрант, по доласку у Србију, од 18. септембра 1920. године радио је у Панчевачкој руској школи, у којој је предавао математику и певање. За потребе службе, а на личну жељу, постављен је, 22. септембра 1921. године, за привременог (хонорарног) учитеља нотног и хорског певања у свим разредима призренске богословије. Одлуком бр. 44.289, од 1. августа 1924. године, унапређен је у контрактуалног суплента призренске богословије. Поред извођења редовне наставе, Стеван Гушчин је обављао дужност заводског васпитача и предавао је руски језик. Написао је: *Збирку мелодија и народних песама Јужне Русије* и *Методику школског певања*, 1928. године. Упокојио се у Нишу (уп. Арсењев 2015: 129–174).

34 AJ-69-48-65. У допису достављеном Министарству вера 7/20. јуна 1923. године од стране Светог Синода СПЦ (Син. бр. 1.074) сазнаје се да је у богословији, заједно са ректором, било осам наставника, те да су за реализацију наставних активности, у следећој школској години, била потребна још три наставника за богословску групу предмета.

35 AJ-66-1095-1419. Према архивским изворима наведена је оригинална ортографија. Наставни програм достављен је Министарству просвете крајем школске 1928/29. године.

Васкресеније твоје Христе спасе. Свјетилен. Преславнаја. Приидите људије. Царју небесниј. Многаја љета. Тебе Бога хвалим.[36]

Наставни концепт наставника Гушчина имао је за циљ интегрисање наставе нотног и хорског певања на тај начин да основни појмови из теорије музике представљају помоћ при анализи, разумевању и интонирању нотног текста литургијских, празничних и других песама. Тако се, тумачењем основних теоријских појмова, омогућавало разумевање музичког градива које се савладавало. Стечена педагошка знања на Кијевском педагошком институту омогућила су наставнику Гушчину структурализацију наставног градива и његово уобличавање путем дидактичког начела од лакшег ка тежем.[37] На овај начин, практично вежбање, певање „по нотним знацима", темељено је на интонирању литургијских, празничних и других богослужбених песама. Приступ је омогућавао повезивање наставног градива, а визуелним увидом у нотни текст омогућавала се корелација са градивом теорије музике и нотног певања, које је директну примену требало, са претпоставком да јесте, да оствари интерпретацијом хорског материјала. Тако су ученици били у могућности да „мелодије визуелизују, анализирају и, што је у педагошком смислу у тој фази образовања најважније – дословно понављају".[38]

Приложени програм упућује на закључак да су реализоване наставне активности припремане и темељно координисане од стране наставника Гушчина. Архивски извори указују на то да се приликом савладавања наставног градива служио хармонским инструментом – хармонијумом.[39] Стиче се утисак да је поменути приступ био успешан, јер је, након одржаних годишњих испита,[40] у достављеном извештају Министру вера, универзитетски професор архимандрит Симеон Станковић истакао: „Наставник појања (који је *ex privata* и хоровођа Српског-црквеног певачког друштва) задавао је кандидатима по три питања, и то: из Осмогласника и нотног певања, и по једно из црквеног правила. Изузимајући 4-5 кандидата који су готово без слуха, кандидати су задовољили из црквеног певања и правила. Зачудио сам се да су неколико кандидата показали похвално знање из нотног певања".[41] Насупрот овом, у извештају о успешности са одржаних

36 AJ-66-2718-2335. На крају школске године четворо ученика првог разреда из предмета Нотно певање остварило је одличан успех, шесторо врло добар и деветоро добар. Десет ученика другог разреда имало је одличан успех, врло добар дванаесторо, добар шесторо и један ученик је имао недовољну оцену. Из предмета Нотно певање шест ученика трећег разреда постигло је одличан успех, врло добар шесторо и добар двадесет три ученика.

37 AJ-66-1095-1419. Призренску богословију су, школске 1928/29. године, похађала 154 ученика. У првом разреду било је 19, у другом 29, у трећем 36, четвртом 30 и петом разреду 40 ученика. Стеван Гушчин је у то време предавао црквено певање у првом и другом, а нотно и хорско певање у свим осталим разредима, четири часа седмично. Наставу црквеног певања у трећем, четвртом и петом разреду реализовао је Миливој Милетић.

38 Перковић, Мандић 2015, 41.

39 AJ-69-24-47. Школа није располагала никаквим инструментом „изузимајући један покварени хармонијум". Наставник Гушчин је, одмах по доласку у богословију, иницирао набавку преко потребног клавира. Тада је заступник ректора богословије проследио захтев Министарству вера, 17. фебруара 1922. године, у коме је нагласио: „...успех у раду наставника црквеног и нотног певања без клавира не може бити онакав какав се тражи. ...Богословски хор сваке недеље и празника пева у Саборној цркви у Призрену, а часови хорског и нотног певања протичу са великим потешкоћама". На поднети захтев Министарство вера негативно је одговорило уз образложење „...буџет не располаже са потребном сумом новца за набавку клавира".

40 Испити су одржани 14/27. јуна 1929. године из свих предмета, осим из предмета Гимнастика и Хорско певање.

41 AJ-1095-1419.

годишњих испита ректора богословије архимандрита др Симеона Поповића наведено је следеће: „Испити су почели 16. маја и трајали су осам дана. Ученици су схватили велику важност испита и неуморно су радили. Већ у три сата после пола ноћи били су сви на ногама, често пута морале су се изјутра и лампе палити. И на испитима се видело да су ученици предмете врло добро савладали. Добар успех на испитима има се и протумачити само тако, што се и од стране професора, и од стране ученика дала велика важност испитима. Испитима је у већини случајева присуствовало Његово Преосвештенство Епископ Рашко-призренски господин Серафим".[42]

Да је приступ музичкој едукацији подразумевао целовитост, указују и настојања управе богословије да се код свих кандидата *изврши провера музичких способноси* и да се у школу не примају „болесни, ученици са видљивим телесним недостацима и ученици *без слуха*, јер нису ни за свештенички ни учитељски позив".[43]

Настава нотног певања од 1930. године

У периоду између два светска рата потпуна интеграција наставног програма реализована је на предлог Светог архијерејског синода Српске православне цркве (Син. бр. 2471/зап. 1.031 од 3. септембра 1930. године) и чл. 4, 6. и 10. *Правилника о Српским православним богословијама*. Тада је креиран јединствени Наставни план и програм за српске православне богословије, који је, на предлог министра просвете Божидара Максимовића, усвојен 5. септембра 1930. године. Министарство просвете наложило је да се нови Наставни план и програм у потпуности примени у првом разреду, а да се у другом и трећем разреду примени сходно већ постојећем наставном плану из 1928. године. У четвртом и петом разреду у употреби је био стари наставни план из 1921. године.[44]

НАСТАВНИ ПЛАН
ЗА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ БОГОСЛОВИЈЕ

Бр. ред.	ПРЕДМЕТИ	По разредима						Свега часова недељно
		I	II	III	IV	V	VI	
1	Свето писмо Старог и Новог завета	3	4	3	3	4	5	23
2	Догматика са упоредним богословљем и секташтвом					3	4	7
3	Морални богословље					3	3	6
4	Апологетика					3	3	6
5	Патрологија		2	2				4
6	Историја Хришћанске цркве	2	2	2				6
7	Историја Српске цркве					2	2	4
8	Црквено право са Државним законом					3	3	6
9	Литургика са древним литургијама и обредима				2	2	3	7
10	Пастирско богословље са администрацијом						3	3
11	Омилетика					2	2	4
12	Психологија и логика			3				3
13	Историја филозофије				2	2		4
14	Педагогика					2		2
15	Методика српског језика						2	2
16	Општа историја са нарочитим историјама	4	3	2	2			11
17	Српски језик (граматика и синтаксе)	3	2	2	2			9
18	Српски језик (теорија и историја књижевности)	2	2	3	3			12
19	Руски језик	3	2	2	2			9
20	Француски језик	3	2	2	2			9
21	Грчки језик		3	3	2	2	2	12
22	Латински језик	3	2	2	3			10
23	Закони за грађ. домаћин. заједнице	2	2					4
24	Домаћинство за вероучитељице			2	2	1		5
25	Теорија музике за нижеј. школе и вокалистичке вежбе	2	2	1	1	1	1	8
26	Црквено певање са нотама	2	2	2	2	2	2	12
27	Гимнастика	1	1	1	1	1		5
	Свега часова недељно	32	33	33	33	33	33	197

Слика 2. Јединствени наставни план за српске православне богословије (1930)

42 *Исто*. Кандидати су оцењени: 7 одличних, 15 врло добрих, 13 добрих и два слаба. Ученици су, током школске 1928/29. године, у пратњи васпитача, редовно похађали јутарње и вечерње богослужење у Саборној цркви у Призрену.
43 AJ-66-1095-1419.
44 Уп. Мандић, Перковић 2015.

Тада су, у структури предмета, истакнута *три циља музичке наставе* усмерена на: 1) оспособљавање кандидата у црквеном певању, како би, с успехом при свим богослужењима, могли чинодејствовати; 2) оспособљавање кандидата да са успехом могу предавати црквено певање и 3) оспособљавање даровитијих кандидата да са успехом могу радити на музичком пољу (у народу, музичким друштвима, певачким друштвима и т.д.).[45]

Новим наставним планом и програмом било је регулисано да се из музичке наставе полажу испити као и из главних предмета и да се ученици посебно оцењују из сваког предмета. Тек сада је разграничена настава на предмете: а) нотно певање (*solfegio*) – раније се под овим подразумевало хорско певање и теорија музике; б) црквено певање, в) певање у хору црквених и световних песама, са напоменом да су ученици богословије у склопу овог предмета практично вежбали да диригују хорским ансамблом; г) свирање на виолини (или неком другом гудачком инструменту), клавиру или хармонијуму; свирање у ансамблу и оркестру. Наставним планом је било предвиђено да свирање уче само *посебно* надарени ученици. Настава је била индивидуална, 5-6 ученика на једном часу, а сваки ученик је, бар једанпут недељно, имао самостално час свирања на инструменту. У оквиру конципираних музичких предмета, требало је да ученици додатно добију знања из д) основа музичке теорије са музичким диктатом; ђ) основа науке о хармонији и е) историје музике.

Наставни програм, детаљно и амбициозно конципиран, имао је задатак да ученике по завршетку богословије у потпуности припреми за делатност на различитим музичким пољима. Управо је дефинисањем једног предмета са троструком наставном структуром – *Теорија музике са хорским певањем и инструменталном музиком*, требало обезбедити програмску концепцију која би, на крају квалификацијских стандарда, омогућила формирање стручних компетенција, које би обезбедиле целовито разумевање савладаваног музичког градива и формирале адекватна знања неопходна за схватање музичке уметности. Вишеструко креирани циљеви, и из данашње педагошке визуре, представљали су значајан изазов, имајући првенствено у виду предзнања полазника, обим наставног градива и планирано седмично часовно оптерећење.

Табела 2. Јединствени наставни програм предмета Теорија музике са хорским певањем и инструменталном музиком (1930)[46]

Нотно певање
Наставник: Стеван Гушчин (I–VI разред)
Уџбеник: *Основи музичке писмености* Милоја Милојевића I и II део
I разред (теоријски део)

О музици и тону; ритам, мелодија, хармонија, динамика, боја тона; ноте и одморке (паузе); линијски систем; кључеви (виолински, бас и це); тонски систем; нотни систем; такт, врсте тактова и тактирање; темпо; конструисање дурских лествица; знаци понављања; интервали у дурској лествици; квинтни и квартни круг навише и наниже; трозвуци на I, IV, V ступњу у дурској лествици; о гласу, вокалима, консонантима, предаху (узимању ваздуха); о лепом и правилном тону са чистом интонацијом, у поређењу са ружним тоновима

45 Уп. Наставни план и програм 1930, 1. Пре ступања у богословију кандидати су полагали пријемни испит на коме се проверавао музички слух, осећај за ритам и физичка способност пријављеног кандидата за певање и свирање. Немузикални и неспособни кандидати нису могли бити примљени у богословију.
46 Наведена је оригинална ортографија.

(носним, грленим, зубним итд.); о регистрима; хигијена органа за говор и певање; ритмички и мелодијски музички диктат.

I разред (практични део)

Певање дурских лествица; певање разложених трозвука на I, IV, V ступњу у дурској лествици; певање вежбања у различитим тактовима и ритмовима; певање вежбања за погађање свих интервала у дурској лествици; певање лакших вежбања у два гласа. Оспособљавање ученика за певање са табле (*prima vista*) лакших вежби у дурској лествици. При певању свих вежби „ученици сами одређују такт, тактирањем, а да би се тај практични резултат постигао треба са ученицима отпочети практични део још првог часа. Теоријски део се мора прелазити сасвим поступно, и то увек као објашњење онога, што се у пракси научило и као допуна знања донесена из средње школе".[47] На сваком часу требало је вршити практична вежбања уз додатна теоријска објашњења.

II разред (теоријски део)

Све врсте тактова: дводелни, троделни, прости, сложени, мешовити и неправилни; тачка поред ноте мање вредности; ритмички облици: синкопа, триола, дуола, секстола, групето итд; молска лествица, хармонска и мелодијска, у односу према дурској; конструисање молских лествица; интервали у молској лествици; обртаји интервала; квинтни и квартни круг навише и наниже; трозвуци на I, IV, V ступњу у молској лествици; мелодијски и ритмички диктат; проширивање знања о нијансирању, темпу, лепоти тона, лепом певању, врстама и обиму људских гласова итд.

II разред (практични део)

Певање молских лествица; певање разложених трозвука на I, IV, V ступњу у молској лествици; певање вежбања за погађање свих интервала у молској лествици; певање вежбања у два гласа. На крају школске године певање са табле (*прима виста*) вежбе у дурској и молској лествици без компликованих ритмова и непевачки (инструментално) пореданих интервала.

III разред (теоријски део)

Паралелне лествице; енхармонске лествице; хроматске лествице; старе грчке црквене лествице; интервали; хармоније-трозвуци у дурској и молској лествици и њихови обртаји, доминантни септакорд и његови обртаји; општа историја музике; музички диктат.

III разред (практични део)

Певање једногласних примера из солфеђа; певање два и више гласова с листа (*прима виста*); певање црквених и световних песама у хору. Теоријску наставу одвајати од практичне. На једном часу предавати чисто теоријски, а на другом држати практичну наставу.

IV разред (теоријски део)

На једном часу извођена је теоријска, а на другом практична настава. Теоријски део: упознавање са основним појмовима хармоније четворозвуци на свим ступњевима лествице; петозвуци; задржице, пролазни тонови; модулације уопште и главне карактеристике дијатонских, хроматских и енхармонских модулација. Историја словенске, нарочито југословенске музике и историја православне: грчке, српске, руске, бугарске и румунске цркве, као и главни период развоја римокатоличке и протестантске црквене музике. Музички диктат: ритмички, мелодијски и хармонски.

47 Наставни програм 1930, 3.

IV разред (практични део)

Певање с листа (*прима виста*) појединачно и у хору. Вежбање у читању партитура и дириговању хором.

V-VI разред (теоријски и практични део)

Из теоријског и практичног дела градива вршена су понављања из ранијих година.

Хорско певање

I-VI разред

Наставним програмом дефинисано је да сви разреди, као јединствени хорски ансамбл, припремају репертоар базиран на хорским песмама православне црквене музике и световним песмама југословенских аутора.[48]

Подела наставних садржаја на два дела – теоријски и практични[49] омогућавала је, да се, тумачењем основних музичких појмова, разуме музичко градиво и нотни материјал који се савладавао. Насупрот наставном концепту Стевана Гушчина, усмереном ка интеграцији са наставом црквеног певања, нови наставни програм базиран је на интегрисању предмета Солфеђо/Нотно певање, Теорија музике и делова наставног градива предмета Хармонија, Историја музике, Дириговање и Свирање хорских партитура. Овакав начин прожимања предмета требало је да допринесе реализацији музичко-образовних и функционално-практичних циљева. Упориште наставног програма био је уџбеник др Милоја Милојевића *Основи музичке писмености I и II део*, који је, осим у богословским, био уџбеничка литература и у учитељским школама. Управо су књиге Милоја Милојевића биле „пример у коликој мери је половином 20. века било потребно извршити системску трансформацију и класификацију образовно-васпитних и функционално-сазнајних циљева наставе нотног певања".[50] Преобликовање наставне грађе и усмеравање ка новим

48 Извештај 1931, 24; 1937, 18. У Призренској богословији је у оквиру ђачког удружења „Растко", деловао дружински оркестар над којим је надзор вршила управа богословије (сваке године обезбеђивани су нови инструменти). Од инструмената, оркестар ђачког удружења „Растко" 1937. године је поседовао: тамбурашки бас, А-бас прим, бас прим, три брача, две бугарије и три приме.

49 За реализацију наставе инструменталне музике/свирање дефинисан је следећи програм: I разред – *Виолина*, уџбеници Отакара Шевчика оп. 6 св. I и II или Школа од Мазаса или Владимира Р. Ђорђевића. *Клавир* (хармонијум) уџбеници: *Школа за клавир*: Ф. Бајер или Ч. Мајер или Л. Кохлер или Даница Крстић (издање Геце Кона). II разред – *Виолина*. Уџбеници Отакара Шевчика оп. 6 св. III и IV или Школа од Мазаса оп. 38. или Владимира Ђорђевића, Ханс Сита оп. 32, св. 1, Плејела оп. 8. *Клавир* (хармонијум) продужетак започете школе Ј. Б. Диверноа оп. 176; Х. Лемоана оп. 37 или К. Лешхорна оп. 186 и оп. 192. Свирање дурских лествица. III разред – *Виолина.* О. Шевчик оп. 6, св. 5, 6 и 7; Х. Е. Кајзер оп. 20, св. 1 и Р. Хофман оп. 126. *Клавир* (хармонијум): К. Черни: Припремне техничке вежбе за виртуозно свирање или Х. Бертини оп. 100 или К. Лешхорн оп. 190, св. 1 и 2; М. Клементи оп. 36 или Х. Реинолд оп. 58. Дурске и молске лествице са акордима. IV разред – *Виолина*. Х. Е. Кајзер оп. 20, св. 2; Ј. Ф. Мазас оп. 36, св.1; Донт оп. 38; Дуети: Ј. Ф. Мазас, Л. Јанса, Ђ. Б. Виоти. Клавир. К. Черни оп. 299, св. 1; Х. Бертини оп. 29; Х. Беренс оп. 61; М. Клементи оп. 36; Х. Реинолд оп. 39. Вежбање свирања хорских партитура. V разред – *Виолина*. Ј. Ф. Мазас оп. 36; Ј. Донт оп. 38; Скале и акорди. *Клавир*. К. Черни оп. 299; Х. Беренс оп. 61; Ј. С. Бах: Мали прелудијуми; М. Клементи: Сонатине и Ф. Кулау; Х. Сит оп. 69. Свирање хорских партитура. VI разред (1 час недељно) – обнављање градива из претходних разреда. Конципирани програм за Српске православне богословије је, уз незнатна одступања, идентичан са Наставним програмом за учитељске школе (уп. Наставни програм за учитељске школе, 1931).

50 Каран 2015, 103.

циљевима и задацима, кроз вишеструко прожимање предмета, доприносило је стицању практичних знања. Предвиђена конкретизација наставног градива требала је да омогући адаптацију према различитим педагошким ситуацијама, па је тако и певање „са листа", односно способност тачног интонирања непознатог нотног текста, представљала „врх у пирамиди постављених циљева наставе нотног певања, а уједно и најмериторнији елемент успешности наставе".[51] Поменутом циљу тежило се на свим образовним нивоима, основношколском, гимназијском, средњошколском, а заједнички извештај наставника Стевана Гушчина и Миливоја Милетића, након одржаних годишњих испита (завршени су 29. маја 1931. године), то и потврђује: „Проценат слабих је био приличан, нарочито из црквеног појања и српског језика, а то се објашњава тим, што ученици из прва два разреда имају да савладају много градива из црквеног појања, а слух им није често ни довољно развијен, а долазе и неспремни на тај предмет, јер се у *гимназији на музичком образовању* још не ради потпуно систематски. На пријемном испиту срећу се ученици који не знају ни државну химну отпевати, а за црквене песме уопште нису ни чули".[52] Закључак о неприпремљености ученика и „несистематској" настави музике додатно потврђује тежњу просветних власти ка конципирању блока музичких предмета којима би се остварила чврста спрега у креирању концептуалних оквира српског (општег) музичког образовања. Иако је питање значаја општег „музикалног васпитања" др Милоје Милојевић актуелизовао још 1920. године, указујући на неопходност већег повезивања стручних музичких и осталих школа речима: „Да би наше друштво добило у ширим слојевима својим културне чланове, потребна је рационална и методска настава музике у основним и средњим школама"[53], један вид концептуализације постигнут је десет година касније креирањем идентичног наставног програма за богословске и учитељске школе. Други вид интеграције постигнут је креирањем, 1933. године, јединственог наставног програма за народне/основне школе, са посебним акцентом на оспособљавању основношколске деце за певање из нотног текста,[54] као вида антиципације за каснију структурализацију знања по спирално-узлазном моделу. Свакако да је изложени концепт представљао начин да се иницира приступачност музичке едукације ширим слојевима грађанства, али је био и елемент који ће у наредном периоду допринети прогресији стручних, односно основних музичких школа.

Закључак

Предмет Нотно певање евидентиран је у наставним плановима и програмима призренске и других српских православних богословија крајем XIX века. У периоду између два светска рата два пута је, у циљу осавремењавања, мењао структуру и програмске садржаје. Доношењем јединственог Правилника о Српским православним богословијама постигнута је програмска корелација на нивоу педагошких норматива са учитељским школама у делу усмереном на опште музичко школство. Из понуђене концепције уочава се да су богословске школе биле места где су се стицала музичка знања

51 Исто.

52 AJ-66-1096-1419. У првом разреду богословије, на крају школске 1930/31. године, из предмета Нотно певање четири ученика постигла су одличан, врло добар девет, добар једанаест и један ученик је имао довољан успех. Пет ученика другог разреда разред је завршило са одличним успехом, по девет са врло добрим и добрим и два ученика су имала негативну оцену. На крају школске 1939/40. постигнути су запажени резултате из Теорије музике – средња оцена износила је 3.62 у другом, 3.86 у трећем, 3.78 у четвртом и 4.00 у петом разреду.

53 Милојевић 1920, 22.

54 Уп. Мандић, 2019.

еквивалентна, у сегменту опште музичке едукације, са учитељским школама. Програмска концепција корелирала је са наставом солфеђа и теорије музике у данашњим школама за основно музичко образовање и, делом, са наставним градивом данашњих средњих музичких школа, потврђујући да су богословске школе и у сегменту музичке едукације биле усмерене ка савременим образовним тенденцијама – ка свету и култури. Ово је представљало мисијски аспект њихове васпитнообразовне делатности и будућег богословско-педагошког рада кандидата, али и богословља као струке, у чијој је суштини значајан сегмент имала, поред црквеног, настава нотног певања, са лепезом пратећих предмета путем којих су се будући свештеници укључивали у богословску и музичко-педагошку стручност.

Градиво нотног певања и његова веза са црквеним садржајем била је таква и толика да се јасно уочавало да, и поред значајног броја часова поверених музичкој настави, богословија ипак није била, нити је могла бити музичка школа. У контексту дуализма световних предмета, као гимназијских и учитељских, нотно певање и предмети који су гравитирали ка њему чинили су проширени ареал који није био сам себи циљ, него средство које је доприносило да се у пуној функцији, путем музичке писмености, износе доживљаји, осећаји и осећања. Богословски подмладак се оспособљавао да са успехом интонира записани нотни текст као једину мериторну потврду крајњег исхода учења, чија је тежња била да буде индукован у савремену прогресију опште музичке едукације и музичке писмености у периоду до Другог светског рата.

Литература

Арсењев, Алексеј (2016): „Руска емиграција и црквено појање у Србији: 1920–1970. године”, *Зборник Матице српске за сценску уметност и музику*, 55/2016, Нови Сад: Матица српска, 129–174.

Архив Југославије (АЈ), Министарство просвете (66), фасцикле 1095/1419, 1096/1419, 2718/2335.

Архив Југославије (АЈ), Министарство вера (69), фасцикле 22/45, 23/46, 24/47, 31/54, 48/65.

Грујић, Радослав (1995): *Православна српска црква*, Београд: Евро.

Ђорђевић, Р. Владимир (1950): *Прилози биографском речнику српских музичара*, Београд: Српска академија наука и Музиколошки институт.

Извештај о раду Српске православне богословије у Призрену за школску 1904/05. годину (1905), Ниш: Штампарија „Св. Цар Константин”.

Извештај о раду Српске православне богословије у Призрену за школску 1930/31. годину (1931): Ниш: Штампарија „Св. Цар Константин”.

Извештај о раду Српске православне богословије у Призрену за школску 1934/35. годину (1935), Пећ: Штампарија „Дукађин”.

Извештај о раду Српске православне богословије у Призрену за школску 1935/36. годину (1936), Земун: Штампарија Миленка Л. Пешића.

Извештај о раду Српске православне богословије у Призрену за школску 1936/37. годину (1937), Косовска Митровица: Штампарија „Нови свет”.

Извештај о Православном српском богословском училишту у Сремским Карловцима за школску 1891/92. годину (1892), Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Каран, Гордана (2015): *Милоје Милојевић у свету музичке педагогије*, Београд: Факултет музичке уметности.

Костић, Петар (1924): *Споменица о 50-годишњици Призренске богословско-учитељске школе: 1871-1921*, Београд: Модерна штампарија В. Ненадића.

Костић, Петар (1928): *Црквени живот православних Срба у Призрену и његовој околини у XIX веку*, Београд: Графички институт – Народна мисао.

Костић, Петар (1933): *Просветно-културни живот православних Срба у Призрену и његовој околини у XIX и почетком XX века*, Скопље: Графичко-индустријско предузеће Крајничанац А.Д.

Мандић, Биљана (2019): *Differentia specifica предмета Музичка култура у основним школама Краљевине Југославије*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.

Мандић, Биљана (2021): „О хорском певању у Призренској богословији између два светска рата: допринос развоју опште музичке културе", у: *Призренска богословија живот, мисија допринос 150 година од оснивања (1871–12021) и 10 година од обнове рада у Призрену (2011–2021),* (ур. др Александра Новаков, др Валентина Питулић, др Дејан Ристић), Призрен: Епархија рашко-призренска, Српска православна богословија „Св. Кирила и Методија", Нови Сад: Матица српска, 375–390.

Мандић Биљана, Перковић Ивана (2015): „Наставници музике у српским богословским школама између два светска рата", у: *Зборник Матице српске за друштвене науке*, Нови Сад: Матица српска, LXVI, 2/151, 249–275.

Милојевић, Милоје (1920): „О музикалном васпитању", *Просветни гласник,* 1/2, 3/4, Београд: Државна штампарија, 19−27, 150–156.

Наставни план и програм за Српске православне богословије (1930). Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Новаков, Александра (2014): *Средње српске школе у Османском царству (1878 – 1912)*, докторска дисертација, Нови Сад: Филозофски факултет,

https://www.cris.uns.ac.rs/DownloadFileServlet/Disertacija141933383574835.pdf?controlNumber=(BISIS)92622&fileName=141933383574835.pdf&id=3142&licenseAccepted=true.

Перковић Ивана, Мандић Биљана (2015): „Парадигма усмено/писано и педагогија црквеног појања у српским богословским школама", *Зборник Матице српске за сценску уметност и музику*, 2/53, Нови Сад: Матица српска, 33–49.

Правилник о Српским православним богословијама у Краљвини СХС (1922): IV, 39, Београд: Службене новине.

Привремени наставни план и програм за учитељске школе (1931), Београд: Министарство просвете Краљевине Југославије.

Протић, Вишња (1991): *Музичко образовање у учитељским школама Србије од 1870. до 1914. године као један од чинилаца у развоју српске музичке културе*, Сарајево: Музичка академија.

Пузовић, Предраг (2002): „Богословије", у: *Енциклопедија православља*, Београд: Савремена администрација.

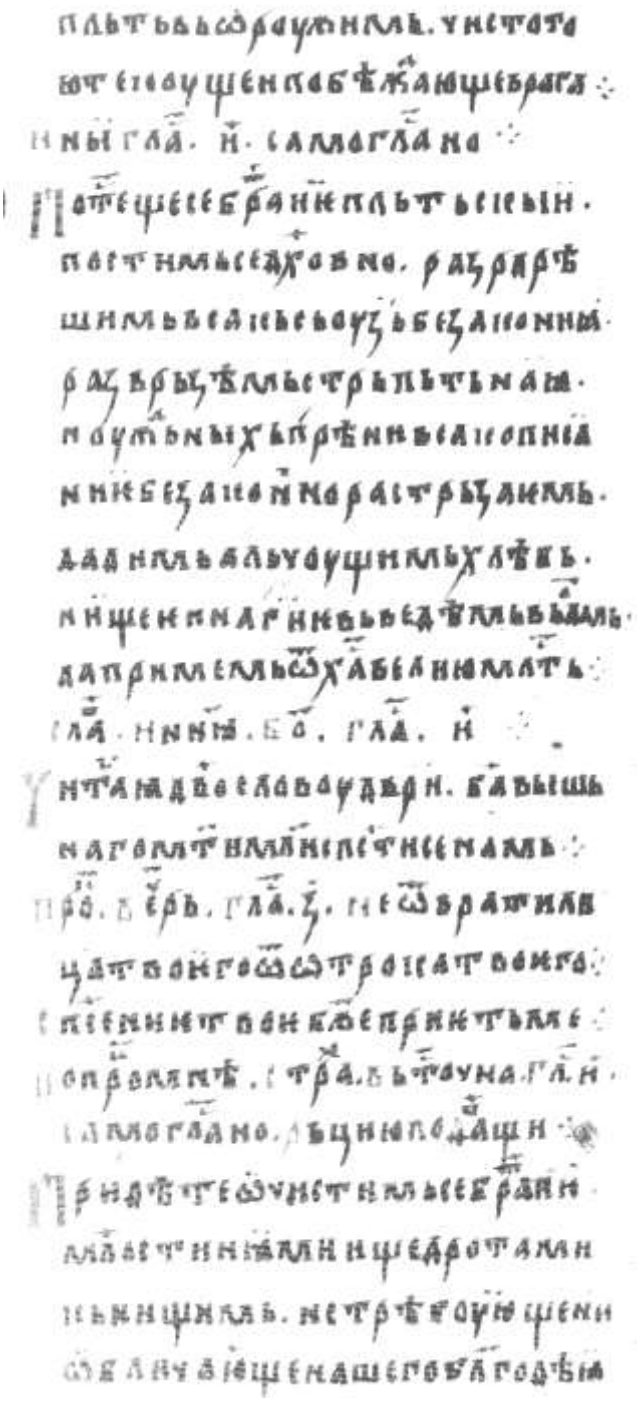
Симић, Мирјана (2013): „Школство у Призрену у периоду од 1906. до 1909. г.", *Баштина*, 35/2013, Приштина-Лепосавић: Институт за српску културу, 269–278.

Biljana Lj. Mandić

TEACHING SHEET SINGING IN THE PRIZREN SEMINARY: INTEGRATIVE SEGMENT OF SERBIAN MUSIC PEDAGOGY

The paper diachronically discusses the educational approaches that contributed to the integration of sheet singing into the teaching processes in the Prizren Theological Seminary over the period from its founding to the beginning of the Second World War. Based on the original archival documentation, chronological narratives, the paper points to different conceptions of teaching curricula, through which the teaching of sheet singing contributed to the formation of musical and pedagogical competencies of the future clergy. The paper focuses on the teaching staff whose personal and professional engagement has contributed to the development of musical literacy in the broader framework of Serbian music education. The analysis established that the introduction of sheet singing in the Prizren Seminary was integrated with the teaching of choir and sheet singing and instrumental music in teacher training schools, and that in that way the enlightened authorities established the conceptualization of knowledge in conceiving a paradigmatic approach to Serbian musical pedagogy.

.



IV

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023,735-744*
УДК 271.222(497.11):316.774
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.48

Предраг Јеленковић
Факултет за културу и медије, Београд
e-mail: jelenko224@yahoo.com
Ивица Лазовић
Правни факултет за привреду и правосуђе, Нови Сад
e-mail: ivica_lazovic@yahoo.com

МЕДИЈИ И ЦРКВА. ПОЈЕДИНИ АСПЕКТИ И ИСКУСТВА У ПРАКСИ

Апстракт: *У раду се указује на однос између медија и цркве, као и неминовност утицаја медија према религији, а посебно аспект утицаја различитих медија у данашње време модерних технологија и мултидисциплинарности медијског садржаја, на свест грађана а пре свега младих људи. Могуће интеракције медија и религије сагледане су на конкретним примерима сопственог истраживања аутора овог рада, доводећиих у везу са истраживањима других аутора, а посебно са теоретичарима међузависности: медија, образовања, комуникације и религије, и њихову анализу о утицају на јавно мњење.*

Кључне речи: *медији, црква, истраживање, комуникација, млади*

Уводна разматрања

Медији данас представљају саставни део декора општег друштвеног окружења и незаобилазни део свакодневице појединца, од рођења па до старости. Медији утичу од понашања целих заједница, доводе до промене културних образаца и поимања морала, обичаја, или религијских образаца заједнице. О празничним обичајима више се не добијају информације од старијих чланова заједнице, већ преко медијских садржаја који, занемарујући регионалне специфичности, униформно мобилишу заједницу одашиљући садржаје у етар који су прилагођени широком кругу прималаца.

Медији су умногоме променили понашање и деце и родитеља у односу на претходне генерације. Другим речима, пре него што крену у школу, деца усамљена између четири зида обраћају се радио и ТВ пријемнику за помоћ (јер су им родитељи на послу). Они на том неисписаном листу папира, на тој *mabula rasa* много пре учитеља исписују сазнања, вредности, норме и културне обрасце. Њихови први учитељи нису људи за катедрама, него (у оптимистичкој верзији) јунаци цртаних филмова на телевизијским екранима, и/или (у песимистичкој верзији) терминатори и киборзи на компјутерским мониторима. Они су данас први водичи, односно едукатори најмлађих генерација за свет одраслих, нови педагози који су из првобитне улоге робова, снагом електронских мас-медија, мутирали у господаре социјализације, ма шта то значило данас. „Млади су стога и најпријемчивија публика масовних медија – веома сензитивна, подложна и понекад само друштвено заштићена. Но никакве мере опреза више их не могу одвојити од тековина цивилизације и утолико је важније да буду што оспособљенији да јој некритички не подлегну. До поласка на факултет, тинејџер је укупно више времена провео уз масовне медије него у школи. Да ли ту чињеницу узимамо у обзир када

просуђујемо о таквом појединцу као одраслом?“[1]

Утицај и улога медија у друштву

О улози медија сведочи и избор занимања, што је једна од најважнијих одлука у животу сваког појединца. Испуњен живот, између осталог, подразумева задовољство послом којим се бавиш и успех у њему. За постизање таквог циља неопходна је добра информисаност о изабраној професији. Анализа[2] показује да матуранти у Нишу, у сврху информисања о избору будуће професије, користе савремене технологије, али и да комуникација са родитељима и вршњацима има велики утицај. У укупном узорку анкетираних матураната, путем којих се они најчешће информишу о питањима која их интересују, као систем са највећим бројем пута рангиран на првом месту је сајт са 89,12%, на другом месту су пријатељи-другови са 80,70%, док су родитељи на трећем месту са 74,86%. Друштвене мреже су рангиране на четвртом месту (61,62%), док штампани медији и радио-тв заузимају пето, односно, шесто место са међусобном разликом од само 0,09% (58,02% и 57,93%). Лични контакт (42,59%), рангиран је тек на седмом месту, затим следи презентација на осмом (35,87%), блог на деветом са 34,43%, тренутна школа (32,16%) је десета, па је на 11. месту телефон са 23,61% и смс на 12. месту са 13,77%.[3]

„После рада и сна, човек највише времена (око 60%) проводи у примању порука, које бројним каналима информационих токова буквално бомбардују његова чула. Сваког минута у свету се појављује нови сајт, сваког дана напише се шест до седам хиљада научних текстова, годишње изда и дистрибуира 13 милијарди каталога, док читајући само један примерак од око 11.000 дневних новина добијамо више информација него што је наш предак пре неколико векова примао током читавог живота. Уместо мишића, све се више тражи мозак, уместо сирове снаге – интелектуални капитал“.[4]

Живимо у медијски засићеном окружењу и стално смо изложени медијским утицајима, који обликују наше знање, ставове, емоције и понашање. Изазивају чак и физиолошке реакције, попут убрзаног рада срца, повишеног крвног притиска и промена других телесних функција. Не морамо чак ни да осетимо промене да бисмо уочили утицај медија на нас, јер се он углавном огледа у јачању, односно учвршћивању наших постојећих уверења и начина понашања. Неће контаминација живота престати само онда када престану да раде прљаве фабрике, већ и када у нашој глави престану да се фабрикују идеје и емоције.[5]

Сви имамо навике у коришћењу медија које нашу пажњу усмеравају на одређене медије и одређене врсте порука које ти медији преносе. У нашем свакодневном животу непосредни и дугорочни утицаји одвијају се заједно. У процесу непосредног утицаја добијамо неки нов податак, који увећава или потврђује наше знање. У процесу дугорочног утицаја, у оквиру добијених података трагамо за обрасцима и доносимо закључке како свет функционише. Потом, тако генерализовани закључци постају део нашег знања. Ако

---

1 Радојковић 1993, 30.

2 Полазећи од претпоставке велике важности избора професије истраживање на матурантима о избору будућег занимања, спроведено је у првом полугодишту школске 2012/13. године на узорку од 1416 или 46,40% матураната нишких средњих школа, узимајући у обзир сва подручја рада. Циљ истраживања је био да прикаже на који се начин комуникација користи за информисање о тако важним животним одлукама Извор: П.Јеленковић, Љ.Јеленковић, *Комуникација и избор професије*, МРЦ Ниш, 2016.

3 Jelenković 2013, 667-681.

4 Јевтовић 2008, 110.

5 Деспотовић 2012, 9.

нисмо свесни таквих својих уопштавања, не можемо имати контролу над тим процесом и обезбедити да она буду разложна и тачна. То значи да ће у наше знање ући погрешна начела и наводити нас на стварање непотпуних закључака, као што ће и у погрешном правцу усмеравати наше трагање за подацима. Медијска писменост захтева од нас да схватимо пун обим медијског утицаја.[6]

Однос медија масовног комуницирања и институционализованог образовања (школе), једна је од оних актуелних тема, оних отворених питања, којима се с правом придаје стратешки развојни значај на почетку нове епохе. Нимало случајно, јер већ негде од половине XX века, електронски медији масовног комуницирања загосподарили су нашим слободним временом и почели озбиљно да угрожавају време рада и време сна.[7]

„Савремени медији, телевизија, филм и посебно интернет, утичу и мењају све аспекте глобалног, али и личног живота. Познато је да савремени планетарни систем и консталација света никада не би могла да буде оваква каква јесте, укључена у процесе глобализације, без утицаја медија. То, наравно, не значи да узроци глобализације не леже на некој другој страни, пре свега у природи капитализма и његовог услова, али ни производа, у перманентном развоју технологије. Сигурно је да би она тешко била оно што јесте и да би уопште могла да оправда свој назив да није ослоњена на медије комуникације“.[8] Организациона култура нових медија, због своје масовности и интерактивности, уједињује људе у свим њиховим разликама и нуди правила и принципе које могу осигурати хармоничне међуљудске односе, спајајући глобално становништво у компактну социјалну заједницу.[9]

Џејмс Потер (James Potter), наглашава да, особе које воде активан живот и остварују интеракцију с мноштвом људи и институција обично су мање под утицајем медија, али код особа с мањим искуством стварног живота услед недостатка новца, образовања и животне снаге већа је вероватноћа да ће бити под знатно већим утицајем медија за који неће постојати противтежа осталих искустава. То је разлог што су „сиромашни, особе ниског друштвено-економског положаја, етничке мањине и старије особе веома подложни утицају медија, нарочито телевизије, јер њихова социолошка и психолошка изолација чини да телевизија постане њихов прозор у свет и основни извор информисања“.[10]

Истраживање Фондације Кајзер о тзв. генерацији М2, тј. о томе како медији утичу на животе оних од осам до 18 година, показује да „за последњих пет година, млади су време које проводе с медијима повећали за сат и 17 минута, одн. од 6:21 на 7:38 сати – што је време које већина старијих проведе на послу свеки дан, само што млади употребљавају медије седам дана у недељи, а запослени раде пет“ (Kaiser, 2010). Такође, истраживање је показало да „седам од десет (71%) младих од осам до 18 држи телефон у спаваћој соби...Млади са ТВ-ом у спаваћој соби повећали су везаност за гледање телевизије за читав сат, а ту су и екрани мобилних телефона.[11]

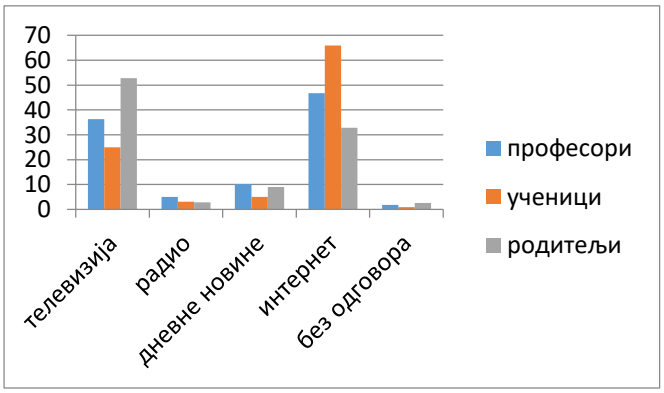
Како описује Мари Вин (Marie Winn), последице су видљиве, телевизија је растурила породицу. Из једне идиличне слике како „телевизија окупља породицу у једну собу“, показало се да се иза те идиличности крије „двосмисленост“ која ће разорити посебности по којима се „једна породица разликовала од друге“. Нестали су „наши“

6 Потер 2011, 136−160.
7 Милетић 2005, 42.
8 Ђорђевић 2008, 14.
9 Љајић, Дојчиновић 2021, 493.
10 Потер 2011, 135.
11 Рељић 2018, 229-230.

ритуали, игре, забаве, смисао за хумор, заједнички ручак, одлазак у кревет, празнична осећања, једноставно изгубила се међусобна комуникација.

Циљ једног од истраживања, које је урађено у периоду од фебруара до јуна 2016. године, био је утврдити ставове матураната, родитеља и професора о медијима, њиховом значају и улози, о креирању садашњих и будућих односа у српском друштву у циљу конструисања могућег модела образовања којим би степен медијске писмености целокупне популације био подигнут на виши ниво.[12]

На питање „Које медије најчешће користите да бисте се информисали“? (Слика 1) било је и за очекивати овакав одговор, али је и изненађујуће да је код родитеља одговор *телевизија* већи од укупног броја осталих понуђених одговора. Професори благу предност дају дневним новинама, али су доста иза родитеља у одговорима за телевизију, што с друге стране указује да за своју свакодневну информисаност, више користе интернет. За многе је и изненађујући број, ¼ анкетираних ученика се изјаснила за телевизију, иако се савремени мобилни телефони не испуштају из њихових руку (не одвајају од њих ни кад спавају).



Слика 1

Може се закључити да пријем информација све чешће иде кроз електронске технологије, па се због тога *медијска компетенција* не може посматрати одвојено од електроснке компетенције. Основни циљ рада на медијској педагогији заправо је стварање и развој комуникацијске и медијске компетенције код људи. Та врста компетенције треба да оспособи кориснике медија да суверено, самостално, користе нове могућности пријема и прераде информација које добијају. Дитер Баке (Dieter Baacke) је, у својој Медијској педагогији (Medienpädagogik) посебно нагласио да се она, за разлику од Медијске економије, Медијске политике или Социологије медија, које се баве свеобухватним системским проблемима, мора пре свега бавити питањима која се тичу

12 Истраживање је спровео истраживачки тим Департмана за комуникологију и новинарство Филозофског факултета у Нишу, на челу са проф.др Зораном Арацким и Медија Реформ Центра из Ниша, и обухватило је 18 нишких средњих школа (у Нишу, ученици се школују у 19 државних средњих школа, од којих једна има одељења и ван седишта - Економска школа, и Школи за основно и средње образовање ученика са посебним потребама, која није обухваћена истраживањем). По врсти, од 19 државних средњих школа, четири су гиманзије, две уметничке, а осталих 13 су средње стручне школе различитих подручја. Укупан број испитаних је 3688, од чега 1687 ученика завршних разреда, 1206 родитеља и 795 професора.

односа појединца или група према медијима. Она обухвата "социо-педагошка, социо-политичка и социо-културна разматрања и поступке, као и садржаје усмерене према деци, младима и одраслима који се тичу њихових культурних интереса и могућности за напредак, њихових личних шанси за раст и развитак, као и њихове могућности друштвеног и политичког изражавања и учешћа, било као појединаца, као група или као организација и установа".[13]

Положај и улога медија у цркви

Положај Цркве у медијским системима појединих држава зависи од односа Цркве и власти, то јест од положаја Цркве у политичком систему датог друштва. Као готово опште правило може се запазити да је штампа верских организација развијеније[14] и распрострањеније средство од радија и телевизије, чему свакако доприноси и то што су два потоња медија знатно чешће него први, под директном или индиректном државном контролом. Варијетети односа цркава и држава испољавају се и као варијетети развијености и распрострањености верске штампе и електронских медија.[15] Истраживања црквене штампе методом анализе садржаја средином осамдесетих година прошлог века су указала на њен велики потенцијал, али који је остао слабо искоришћен у пракси.[16]

Цркве и верске заједнице у Србији и Црној Гори претежно издају часописе и новине.[17] „Пласирање православних верских садржаја у зависности од врсте програма условљава њихову различитост и различите медијске жанрове у којима се верски темати обрађују. Рецепт за креирање емисије верског темата није у копирању неких других емисија уз просту промену садржаја, већ је потребно наћи аутентичан израз.“[18] Под верским програмом подразумевамо све емитоване садржаје које на директан или индиректан начин конотирају теме везане за активности цркве и религијске теме уопште. Садржаји овог профила своје место налазе у бројним сегментима програмских продукција, пре свега у информативном, образовном и културно-уметничком програму.[19] Специфичност садржаја који се преноси подразумева подробно познавање

13 Bake 2013, 11-12.

14 Развој верске штампе може се ипак везати за период између половине шесдесетих и половине седамдесетих година прошлог века. Извор: Lj.Baćević, *Verska štampa*, Institut društvenih nauka, Beograd 1985.

15 Опширније о развијености медија верских организација видети у: UNESCO 1975, Radojković, 1982 i Baćević, 1985.

16 Лазовић, Јеленковић 2020, 433.

17 1974.године у Србији је донет веома ригидан Закон о верским заједницама са чланом који је говорио да верске заједнице могу да издају своја гласила и да та гласила могу бити дистрибуирана искључиво у верским објектима, и такође да верске заједнице не могу имати електронске медије. Крајем осамдесетих тај Закон је укинут са образложењем да су верници грађани, и да сви верски закони важе и за весрке заједнице, односно за припаднике верских заједница као грађане друштва. Закон о радиодифузији донет је 18.јула 2002. године, у коме стоји да верске заједнице могу да имају односно емитију своје програме и да им се при томе не наплаћује емитовање., до окончања поступка повраћаја имовине црквама и верским заједницама. Новина је то да у Савету Агенције за радиодифузију, основана овим Законом, има девет чланова, од којих је један од њих представник верске заједнице, који репрезентује све традиционалне Цркве и верске заједнице делујући на територији Србије. Извор: Д.Валић-Недељковић *Распрострањеност верских медија,* Зборник текстова, Новосадска новинарска школа, Нови Сад 2004, стр.33.

18 Васиљевић 2004, 103.

19 Без обзира на то која редакција медијске куће формално „покрива“ догађај – ту су обухваћене

његове природе, форме, могућих варијетета, динамизма итд. „Верска тематика може бити пласирана кроз драмски, музички и документарни програм, али и програм намењен деци и неретко своје место налази у захтевним програмским формама на високом нивоу уметничког и естетског израза“.[20]

Верских садржаја је било на југословенским радио станицама још од двадесетих година прошлог века, у програмима првих радио станица на Балкану: Радио Љубљане, Радио Загреба и Радио Београда.[21] Већ после Другог светског рата ситуација се драстично мења, из идеолошких разлога верски садржаји се укидају на радијским програмима, а до обнове оваквих садржаја долази деведестих година,[22] што отвара низ питања њиховог квантитета и квалитета. Верски садржаји у том периоду су углавном везани за реваншистички и националистички дискурс државне политике. Уместо да пажња буде посвећена верским садржајима и усмерана њеним позитивним значењима, приказују се програми који су истовремено и својеврсна афирмација и девалвација, како вере тако и медијске презентације верских садржаја.[23]

„Однос медија са Црквама и верским заједницама у последњих неколико деценија карактеришу две фазе. Прва се одликовала затвореношћу медија за Цркве и верске заједнице и трајала је приближно пет деценија, а друга се фаза, сасвим обрнуто, описује као затвореност Цркава и верских заједница за медије. За затвореност у првој фази разлоге налазимо у идеолошкој ограничености тадашњег режима и у идеолошки прописаном атеизму. Разлози затворености у другој фази, сасвим су друге природе: први „подразлог“ је смештен у искуства из претходног периода; други подразлог је непознавање грађанског друштва односно неразумевање чињенице да су грађанска друштва у Европи настала и да почивају на хришћанском стубу, те да је и перспектива грађанских друштава управо на грађанским принципима. На овај начин, кроз то незнање и кроз такву једну наопаку промоцију грађанског друштва, на мала врата се опет уводи нека идеологија „грађанизма“, за коју смо у тренутку помислили да је нестала“.[24] „Начин на који медији извештавају о припадницима појединих конфесија, не може а да не утиче на ставове припадника других религијских заједница о тој вери па је стога и значајније коректно извештавање о религијским мањинама, које, поред фактографије подразумева и контекст. Такође је битно да религијске заједнице које нису у већини, буду примерено заступљене у простору јавне комуникације.“[25]

У данашње време, постоје милиони страница на интернету у којима се могу пронаћи информације о свим моментима човечанства, о наукама и религијама, култури, економији, индустрији и забави. Поруке послате од стране верника и њихових заједница, често се употребе у погрешне сврхе манипулације грађанима. Цркве се ипак ослањају на

најмање две димензије медијског деловања: прва *може* бити превасходно информативна, јер пренос јесте информативни догађај, али пренос је уједно са аспекта медијског деловања и *уметнички* догађај. Извор: Б.Бута *Директни преноси весрких догађаја,* Зборник текстова, Новосадска новинарска школа, Нови Сад 2004, стр.109.

20 Васиљевић, 2004, 110.

21 Радио Загреб почео са радом 1926., Радио Љубљана почела 1928., а Радио Београд основан 1929. године.

22 Почетком 1991.године, почела је са радом прва званична верска емисија на програму Радио Нови Сад под насловом *Сословије*, а серија *Буквар православља* емитована између 1991. до 1998. године на ТВ Нови Сад Извор: *Црква, верске заједнице, медији и демократија*, Новосадска новинарска школа, Нови Сад 2004.

23 Николић 2004, 95.

24 Војислав Миловановић, министар вера у Влади Републике Србије, новембар 2003.године

25 Радовић, Дојчиновић, Љајић 2020, 449.

искуства везана за одређене медије, медије са добром и лошом традицијом и ту постоји добар однос на релацији религија – медији. „Верске заједнице као традиционалне, врло конзервативне и често затворене и повучене у себе, предодређене су да осуде технолошке напретке и разноразне иновације“.[26]

„Религија онлајн нуди информације о религији и то у вези са: доктрином, уређењем, организацијом, веровањем, службом и могућностима за вршење службе, верским књигама и чланцима, као и другим параферналијама које припадају тој религијској традицији. С друге стране, онлајн (online) религија позива посетиоце да, преко мреже (web), учествују у религијској димензији живота. Литургија, молитва, ритуал, медитација и хомилетика се спајају у електронском простору (e-space) који функционише као црква, храм, синагога или џамија.“[27] Дигитални медији доприносе у великој мери повезивању различитих култура и религија, па самим тим и укидају велике културолошке разлике на свим нивоима.

Са друге стране у окриљу Цркве постоји више ставова око продукције верских садржаја, који се могу класификовати у неколико група:[28]

- *Прва* – став који заговара такозвана умерена струја која, избегавајући крајности изолационизма, сматра да су и преноси богослужења и осталих верских догађаја добродошли, али им се мора приступати селективно, нпр. у поводу великих празника, и морају бити реализовани на начин о којем ће касније бити више речи, увек напомињући да се овде ради само о ЗВУКУ богослужења, а не и о самом богослужењу.

- *Друга* – радикалнији став који *а приори* одбија могућност реализације преноса богослужења или било каквих верских догађаја.

- *Трећа* – либерални став, који заступају како кругови црквених достојника, тако и самих верника, који сваки излазак из Цркве и њених активности у медије доживљавају као преко потребан и неопходан, не стављајући при томе под лупу сумње нити квалитет продукције нити валидност слушаочеве медијске и религијске културе неопходне за перцепцију оваквих садржаја.

Као део стратегије (један од главних циљева) у односима с јавношћу, веома важну улогу у јавном мњењу има и убеђивање. Убеђивање представља активност која постоји од зачетка историје људског друштва. Као појам су га пре више од 2000 година формализовали Грци, који су реторику, вештину ефектног и убеђивачког коришћења језика, учинили делом свог образовног система.[29]

Неки емпиријски показатељи релације Црква - медији

Предмет једног новијег истраживања[30] био је степен препознатљивости Цркве и верских заједница међу студентима, пре свега њихове организације, комуникације и отворености кроз присуство у медијима. Истраживањем је, између осталог, испитивано како се млади људи (студенти) информишу о фунционисању Цркве и верских заједница. Све је израженије мишљење, како у научној, квалификованој, али и лаичкој јавности, о

26 Смиљанић 2015, 149.
27 Младеновић. Ђурић-Миловановић 2013, 150.
28 Бута 2004, 107.
29 Јеленковић 2012, 45.
30 Истраживање је спроведено у 2019. и 2021. години, у коме је анкетирано 300 студената и то са: Правног факултета у Нишу, Факултета за културу и медије у Београду, Факултета за правне и пословне студије „Др Лазар Вркатић“ у Новом Саду и Учитељског факултета у Призрену са привременим седиштем у Лепосавићу.

великој моћи и улози медија у опредељењу и активизму младих људи на свим пољима, од политике до екологије или религије. Резултати овог истраживања су се једним сегментом односиле на тему овог рада и предлог новог односа на релацији медији-верске заједнице.

На питања која су била полузатвореног типа о томе како се студенти информишу о раду, односно присутности Цркве и верских заједница у медијима, уз рангирање по приоритетима, преовладавали су електронски медији (ТВ и Радио), па је онда значајно место заузимао Интернет, затим информисање у црквеним објектима, следе затим штампани медији и на крају лични контакт (породица, пријатељи и др.):

1. Електронски медији (ТВ и Радио) 32,9% (98)
2. Интернет 30,6% (92)
3. У црквеним објектима 17,3% (52)
4. Штампани медији 10,6% (32)
5. Лични контакт 8,6% (26)

Такође, истраживање је показало да преовладава став студената (преко 90%) да би Црква требало да буде више присутна у медијима, а око 70% испитаника је било става да је потребно побољшати комуникацију са јавношћу и унапредити организацију у погледу веће доступности за јавност.

Закључна разматрања

Свеприсутни утицај медија је од великог значаја за формирање ставова о свету око нас, па тако и о Цркви. Да ли ће неко отићи на празник или уопште посетити Цркву, да ли ће изабрати као позив да буде свештеник, на све наведено могу пресудно утицати медији и ставови који се из медијских садржаја формирају. Утицај на ставове представља основни део свакодневнице. У многим ситуацијама заинтересовани смо да утичемо на нечији став у истој мери у којој смо заинтересовани да нас неко разуме шта говоримо. Процес промене и преформулисања ставова, или утицај на ставове, дешава се током читавог живота. „Када се примени на контексте јавне и масовне комуникације, процес утицања на ставове често се назива убеђивање. Истраживања масовне комуникације нарочито се баве убеђивачким утицајем који порука има на различите предводнике мишљења у оквиру веће масовне публике“.[31]

Чињеница је да су људи сами произвођачи своје стварности, па према томе и креирају стварност. Зато је веома битно континуирано едуковање за рад у медијима, а посебно за праћење религијских садржаја, како би на тај начин одговорност и објективност за креирање религијских садржаја било у надлежности не само медија него и оних на које се ти садржаји односе. Дакле, неопходна је координација Цркве са различитим каналима за медијско извештавање, а посебно сарадња да верске заједнице буду отвореније за едуковање представника медија који су најчешће лаици у погледу црквених доктрина.

31 Табс 2013, 63.

Литература

Bake,Diter (2013): *Medijska pedagogija,* Beograd: Centar za medije i komunikacije Fakultet za medije i komunikacije, str: 11-12.

Валић-Недељковић, Дубравка,Бута (2004): *Директни преноси верских догађаја*, Зборник текстова, Новосадска новинарска школа, Нови Сад, стр.109.

Baćević, Ljiljana (1985): *Verska štampa*, Institut društvenih nauka, Beograd

Валић-Недељковић, Дубравка (2004): *Распрострањеност верских медија*, Зборник текстова, Новосадска новинарска школа, Нови Сад, стр.33.

Валић-Недељковић, Дубравка Т. Васиљевић (2004): *Суштина емитовања православних садржаја у електронским медијима*, Зборник текстова Црква, верске заједнице, медији и демократија, Новосадска новинарска школа, Нови Сад, стр.103

Деспотовић, Љубиша (2012): *Обнова еколошке духовности*, Фондација В.Р.Лабат, Нови Сад, стр.9.

Ђорђевић, Јован (2008): *Књига за медије − медији за књигу*, приредила Д. Вуксановић, Клио, Београд, стр. 14.

Јевтовић, Зоран (2008): *Књига за медије − медији за књигу*, приредила Д. Вуксановић, Клио, Београд, стр. 110

Jelenković, Predrag, Jelenković, Ljiljana (2013): *Sistemi komunikacije u funkciji izbora profesije – studija slučaja Niš*, Teme, Niš 37 (2): 667-681.

Јеленковић, Предраг, Јеленковић, Љиљана (2012): *Односи с јавношћу у области заштите животне средине*, Чигоја, Београд, стр. 45.

Јеленковић, Предраг, Јеленковић, Љиљана (2016): *Комуникација и избор професије*, МРЦ Ниш.

Лазовић, Ивица, Јеленковић, Предраг (2020): *Неке импликације за примену методе анализе саджаја у истраживању комуникације у Српској православној цркви*, Црквене студије 17, Ниш, стр.433.

Љајић, Самир, Дојчиновић, Милан (2021): *Организациона култура нових медија у функцији јачања међурелигијског дијалога*, Црквене студије 18, Ниш, стр.493.

Милетић, Мирко (2005): *Основе комуникологије*, Универзитет у Крагујевцу, стр. 42.

Младеновић, Александар, Ђурић-Миловановић, Александра (2013): *Медији, религија, насиље*, Центар за истраживање религије, политике и друштва, Нови Сад – Београд, стр.150.

Николић, Мирослав (2004): *Верски садржаји на радију: Историјат и отворена питања*, Зборник текстова, Новосадска новинарска школа, Нови Сад, стр.95.

Потер, Џејмс (2011): *Медијска писменост*, Клио, Београд, стр. 136−160.

Радовић, Владета, Дојчиновић, Милан, Љајић, Самир (2020): *Медијска деноминација конфесионалне заступљености мањина – намера, немар или предрасуде*, Црквене студије, 17, Ниш, стр.449.

Радојковић, Мирољуб (1993): *Образовање за масовне комуникације*, Министарство просвете РС, Београд, стр. 30.

Рељић, Слободан (2018): *Буквар медијске писмености*, Академска књига, Нови Сад и Учитељски факултет, универзитет у Београду, стр.229-230.

Смиљанић, Соња (2015): *Слика религије у очима српских медија*, Религија и Толеранција бр.23, ЦЕИР Филозофски факултет Нови Сад, стр. 149.

Табс, Стјуарт (2013): *Комуникација, принципи и контексти*, Клио, Београд, стр. 63.

UNESCO 1975, Radojković, Miroljub, (1982) Baćević, Ljiljana (1985).

Predrag Jelenković
Ivica Lazović

MEDIA AND THE CHURCH, CERTAIN ASPECTS AND EXPERIENCES IN PRACTICE

The paper points out the relationship between the media and the church, as well as the inevitability of the influence of the media on religion, and especially the aspect of the influence of various media in modern times and multidisciplinarity of media content on the consciousness of citizens and young people. Possible interactions between media and religion are considered on concrete examples of the author's own research, linking it with research by other authors, especially with theorists of interdependence: media, education, communication and religion, and their analysis of the impact on public opinion.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 745-758*
УДК 007.5:304
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.49

Samir Ljajić
Универзитет у Нишу, докторанд Филозофског факултета
e-mail: ljajics@gmail.com
Nikola Dojčinović
Универзитет у Нишу, докторанд Филозофског факултета
e-mail: dojchinovic.nikola@gmail.com

KRIZA VERSKOG IDENTITETA KAO POSLEDICA INFORMATIČKE CIVILIZACIJE I POTROŠAČKE KULTURE

Apstrakt: *Razvoj novih civilizacija uticao je na transformaciju društvenih identiteta, a neretko i verskog. Sa pojavom informatičke civilizacije menjaju se prioriteti, način življenja i dolazi do prožimanja i oblikovanja kulturnih obeležja različitih naroda. Usled tehnoloških mogućnosti premrežavanja ljudi na planetarnom nivou, identiteti različitih društava postaju vidljivi i otvoreni. Time je stvorena mogućnost formiranja ili oblikovanja identiteta u korelaciji sa pripadnicima različitih religija, kultura, tradicija, stavova, iskustava. U savremenom globalizovanom svetu, afirmacija i identifikovanje ličnosti se odvija između nacionalnog i globalnog. U nacionalnim okvirima, čoveku pripadaju specifična obeležja koja utiču na izgradnju identiteta. Međutim, zapadne sile proizvode globalne univerzalne ekonomske i kulturne obrasce koji su prošireni i utemeljeni u svetu. Potrošačka kultura je postala globalno univerzalno obeležje svih društava u okviru koje često dominira potrošački identitet nad verskim. U informatičkoj civilizaciji, virtuelna stvarnost sve više predstavlja alternativu realnosti. Na to ukazuje i pojava sajber religije u okviru koje je verski identitet značajno oslabljen. Ekranizacija sveta, okruženost digitalnim efektima i sprovođenje religijskih običaja u virtuelnom prostoru predstavlja važan faktor uticaja na verski identitet. Osnovni cilj u ovom radu je razmotriti specifičnosti savremene informatičke civilizacije i procese izgradnje potrošačkog, poslušničkog mentaliteta koji su, potpomognuti virtuelnom animacijom stvarnosti, doveli do krize verskog identiteta i društava današnjice.*

Ključne reči: *Verski identitet, Informatička civilizacija, Globalizacija, Virtuelna stvarnost, Digitalna tehnologija*

Uvod

Društvenim razvojem omogućena je spoznaja socijalne potrebe ljudi za interakcijom i udruživanjem članova zajednice. „Od slikanja na zidovima pećina do pričanja priča na seoskim skverovima do interakcije na internetu, ljudi pokušavaju da pronađu način da se razumeju i razmene mišljenja da bi uspešnije savladali svakodnevne životne potrebe, zadatke i stremljenja.“[1] Čovek je radoznalo biće koje teži da razume svet, pojave i dešavanja u njemu što je preduslov sopstvene orijentacije i usmerenja. Na putu spoznaje, razumevanja sveta i sticanja željene orijentacije čovek nije usamljena jedinka. Okretanje Bogu i veri da će sila Božija pomoći u usmeravanju ka željenom pravcu, jedan je od ključnih motivacionih procesa koji vode do uzdizanja ličnosti. Preduslov svake

1 Cvetanović 2018, 153.

individue za sticanje čvrste i dugotrajne verske motivacije je izgradnja verskog identiteta. Međutim, civilizacijskim razvojem čovekova sloboda izbora i mogućnost individualnog građenja vrednosne orijentacije bivaju sve više ograničeni. U savremenoj informatičkoj civilizaciji stvoreni su uslovi za umrežavanje društava na planetarnom nivou, te je moguće govoriti o globalnom društvu. Interakcija društava različitih nacija, rasa, kultura, religija, životnih stavova i opredeljenja doprinosi da se društvene pojedinosti i specifičnosti kombinuju čime se proizvode globalna univerzalna obeležja i identiteti. Mitrović ističe da informatičku civilizaciju karakteriše umreženo[2] i fluidno društvo u kojoj su znanje, informacija i mreže odlučujući faktori razvoja. Identiteti postaju otvoreni, pluralni, transnacionalni, transkulturni, globalni.[3] Tehnološki razvoj internet platformi poput društvenih mreža i raznih onlajn (engl. online) alata, prouzrokovali su transformaciju procesa građenja identiteta, kao i oblikovanje izgrađenih identiteta. Internet predstavlja virtuelni svet na koji se deca još odmalena navikavaju. Sa druge strane, digitalnim imigrantima, pod kojim se podrazumevaju starije generacije rođene pre digitalne ere, sistemski je i globalno nametnuta upotreba digitalnih tehnologija. To se može posmatrati kroz primer pandemije Covid-19, usled koje je rad institucija neophodnih za funkcionisanje društvenog sistema prebačen iz *offline* u *online* sferu. U uslovima krize, korišćenje digitalnih platformi je značajno u porastu na globalnom nivou. Svakodnevna upotreba digitalnih tehnologija podrazumeva drugačiju organizaciju i način života. Iz toga proizilazi moć virtuelnih platformi koja se ogleda u činjenici da one modeluju uslove i načine kontaktiranja ljudi koji se suštinski razlikuju od interakcije u realnom svetu. Virtuelni svet predstavlja globalno mesto u kome se društva umrežavaju bez vremensko-prostornih ograničenja, što omogućuje kontakte pripadnika različitih kontitenata, kultura, religija i vrednosnih orijentacija. Tako različiti identiteti postaju planetarno vidljivi na mreži i u kontaktu su sa ostalima što dovodi do globalne asimilacije identiteta i stvaranja sve veće istovetnosti u svetu. U uslovima globalnog premrežavanja i nastanka globalnih identiteta, otežano je moguće održati i verski identitet izgrađen u okviru konkretnih i jedinstvenih obeležja određene religije. Prema tome, važnu ulogu u procesu afirmacije ličnosti i izgradnje ideniteta imaju internet alati informatičke civilizacije, u okviru kojih se prožimaju različiti kulturni obrasci i načini ponašanja. Sa jedne strane, proces građenja identiteta se temelji na nacionalnim vrednostima i specifičnim karakteristikama kulture, religije i tradicije određenog društva, i sa druge, na univerzalnim vrednostima i trendovima koji se ostvaruju u svetskoj internet zajednici. Tako dvojak i širok proces kreiranja identiteta može dovesti do nemogućnosti formiranja identiteta kod mlađih generacija, odnosno do destabilizacije ili krize već oformljenih identiteta. U uslovima dominacije globalnih trendova rasprostranjenih na društvenim mrežama i njihovih stalnih smenjivanja, pred društvima je izazov da održe različitosti i stabilnost identiteta.

Posledica krize verskog identiteta u savremenom dobu je i razvoj neoliberalnog kapitalizma koji je umnogome potpomognut tehnološkim razvojem u informatičkoj civilizaciji. Osnovni produkt neoliberalnog kapitalizma je potrošačko društvo. Potrošačka kultura je postala univerzalno i globalno obeležje gotovo svih društava. Zapadne države posredstvom internet alata utiču na izgradnju potrošačkog, poslušničkog mentaliteta. U težnji globalnog društva za dostizanjem materijalnog bogatstva, duhovna dimenzija čoveka značajno slabi. U tom smislu vera u Boga, kao osnovni pokretač plemenitih ljudskih radnji, potisnuta je težnjama za dostizanjem profita. Želja za ostvarivanjem velikog prihoda sistemski je i globalno nametnuta u okviru potrošačkog društva čija je odlika i neracionalna potrošnja. U tom smislu jača potrošački identitet nad verskim, a ishod je duhovno osiromašenje zarad materijalnog bogatstva.

---

2 Prema Kastelsu umreženo društvo predstavlja novu društvenu strukturu informacijskog doba koja je sastavljena od mreža proizvodnje, moći i iskustva što konstruiraju kulturu virtualnosti u globalnim tokovima koji nadilaze vreme i prostor (Castells, 2003).

3 Mitrović 2011, 182, 183.

Promocija potrošačke kulture vrši se najvećim delom posredstvom reklama. Reklamno-propagandna delatnost se u savremenom dobu velikim delom odvija u onlajn sferi – i to, sa jedne strane, kao vid profesionalnog marketinga u okviru kojeg se kreiraju reklame za internet platforme i masovno reprodukuju, i sa druge, kao vid neformalnog marketinga, pod kojim se može svrstati, na primer, deljenje fotografija ili drugih sadržaja poznatih ličnosti na internet platformama (tzv. lideri mišljenja) čime se mogu popularizovati određeni brendovi proizvoda. Internet predstavlja pogodno sredstvo za reklamu zapadnih proizvoda, usluga i propagiranje načina ponašanja. Onlajn marketing ne „prodaje" isključivo proizvode potrošačkom društvu, već načine i stilove življenja konzumacijom odabranih proizvoda koji su globalno poželjni. Marketinška industrija je ključna za kreiranje potrošačkog mentaliteta, a masovnom upotrebom odabranih proizvoda se utiče i na stvaranje svetskih trendova čija je moć u oblikovanju i usmeravanju načina života i potrošnje. Time se kristališe i poslušnički mentalitet globalnog društva koji uzrokuje krizu identiteta.

Pojmovno određenje

Identitet

Pojam identitet potiče od latinske reči *identitas* što znači istovetnost. Kalanj navodi da se pojmom identiteta izriče osnovni ljudski smisao i da on predstavlja realno postojeći sklop ekonomskih, političkih, socijalnih i kulturnih dimenzija koje su u funkciji njegove opstojnosti i dokazivanja. Pojedincima osigurava spoznajni i delatni okvir za afirmaciju individualnosti, a kolektivitetima mobilizacijsku osnovu za unutarsistemsko ili antisistemsko delovanje usmereno na oblikovanje vlastitog kolektivnog subjektiviteta i sticanje njemu pripadajućih prava. Identitet je uvek ono što *ja* ili *mi* mislimo o sebi ili o drugima i što drugi misle o nama.[4]

Identitet je dinamična kategorija što ukazuje na to da je promenljiva. On se gradi, oblikuje i menja u zavisnosti od društvene okoline i pravca njegovog razvoja.

„Identitet, kao psihološki konstrukt, oponira navedenim rečničkim definicijama ovog termina u još jednom važnom aspektu – promenljivosti. Naime, kada u psihologiji govorimo o identitetu, svakako pod njime ne podrazumevamo nešto statično, nepromenljivo. Naprotiv, identitet bilo koje vrste se, pre svega, razvija i gradi, i u tom smislu on je podložan promenama u vremenu, ali i u prostoru, s obzirom da okruženja različite vrste zahtevaju različite načine samo-predstavljanja i samo-opažanja."[5]

Identitet može predstavljati specifične karakteristike ličnosti na kojima je izgrađen. Na osnovu identiteta pojedinci predstavljaju sebe i grade sliku na osnovu koje zauzimaju položaj u društvu. Posredstvom identiteta ljudi kreiraju i sliku o sebi samo-opažanjem i razvijanjem svesti o tome kako sebe predstavljaju drugima. On je važan faktor afirmirmacije ličnosti.

Međutim, kako je formiranje i očuvanje identiteta složan proces, u periodima kada se dešavaju promene na individualnom ili društvenom nivou, može doći do krize identiteta. Erikson ističe da kriza identeita podrazumeva specifično psihičko stanje u jednom pokretnom periodu (npr: pubertet, venčanje, penzionisanje i sl.) u kojem usled narušavanja osećanja kontinuiteta i istovetnosti *ja* nastaju teškoće u osećanju identiteta.[6]

Stjuart Hol (Stuart Hall) ističe da identiteti nisu nikada jedinstveni, oni su sve više fragmentarni i razlomljeni. Identiteti se neprekidno nalaze u procesu promene i transformacije. Autor navodi i da bi rasprave oko identiteta trebalo smestiti unutar razvoja i praksi koji su

4 Kalanj, 2010.
5 Golčevski 2004, 2.
6 Erikson 2008, 10.

specifični i koji su uznemirili relativno „ustaljen“ karakter mnogih naroda i kultura, pre svega u odnosu prema procesu globalizacije i procesima prisilne i „slobodne“ migracije koje su postale globalni fenomen takozvanog „postkolonijalnog sveta.[7]

Verski identitet

Postoji mnogo identiteta koje čovek formira ili želi da formira još od najranijeg uzrasta do kasnih godina života. Međutim, nisu svi identiteti podjednako značajni za ljudski razvoj i dobrobit. Veoma značajna kategorija identiteta je verski identitet. Sticanjem verskog identiteta, čovek kreira plemenitu zajednicu u kojoj su mir, istina, dobro, čast i duhovnost vrednosti koje daju pravi smisao zajednici i ljudskom postojanju. Iz tog razloga je važno da svaki pojedinac kreira verski identitet još pri malom uzrastu, kako bi svaka zajednica imala vrednosti koje podstiču na napredak. Na veliki značaj verskog identiteta ukazuje autor Šijaković: „Verski identitet je snažniji od svih drugih identiteta jer je vezan za Božiju “pravdu” i milost. Bog je neka vrsta poslednjeg (konačnog) utočišta čovekovog, “azil” posle iskušenja i neuspeha. Pojedinac sve radi u ime Boga i po “naređenju” Boga.“[8] Ipak, verski identitet nema podjednaku snagu kod svih ljudi, što zavisi od okolnosti i uslova pod kojima se formira, odnosno stepena vere. Vasić navodi da neki pojedinci svoj verski ispoljavaju kroz vezanost za konkretnu veru i aktuelnu ličnu religioznost. Drugi su tradicionalno povezani sa određenom verom, poistovećujući religijsku i nacionalnu pripadnost. Autor navodi da oni nemaju razvijenu ličnu religioznost, ali poseduju svest o religioznoj pozadini. Treća grupa, prema Vasiću, svoj verski identitet formira preko religije svojih očeva, priznajući veroispovedno poreklo, iako lična religioznost nije razvijena, dok četvrta grupa ljudi, ukoliko mogu ući u ovu klasifikaciju, odbija identiikaciju sa određenom verskom zajednicom ili ne želi formulisati svoja ubeđenja.[9] Iz prethodno navedenog jasno je da postoji razlika u snazi verskog identiteta, a najveći stepen vere se ostvaruje kod prve grupe ljudi, odnosno kod onih koji imaju aktuelnu ličnu religioznost. Vera koja dolazi iz individue može se označiti i kao najdelotvornija po pitanju plemenitog učinka za sebe i druge i podrazumeva izvornu snagu verskog identiteta. Povezanost sa verom na osnovu tradicije ili nasledstva označava niži stepen vere koja je nastala iz poštovanja prema precima ili određenoj naciji. Prema tome, verski identitet izgrađen na osnovu nasledstva, može se odrediti kao površni iz razloga što ne dolazi iz unutrašnjeg ubeđenja.

Potrošačka kultura

Potrošačka kultura je postala zajedničko obeležje gotovo svih društava u kapitalističkom dobu. Shodno tome, potrošačka kultura je i deo nove, globalne kulture koju je osnažio tehnološki razvoj. Moć potrošačke kulture je u nametanju materijalnih vrednosti i potrošačkog, poslušničkog mentaliteta, posredstvom marketinške industrije i proizvodnih snaga.

Peračković ističe kako je zanimljivo da neki od najtiražnijih i svetski poznatih savremenih rečnika sociologije nemaju posebno prikazan pojam potrošnja, već ga spominju, bez posebne definicije, najčešće u okviru pojmova *potrošačko društvo* ili *potrošačka kultura*. „Stoga držimo interesantnim prikazati jednu stariju definiciju potrošnje, iz 1982., prema tadašnjem domaćem sociološkom leksikonu: „Potrošnja je društveni proces u kome se vrši trošenje materijalnih dobara i usluga s ciljem zadovoljavanja ljudskih potreba.“[10]

---

7 Hall 2001.
8 Šijaković 2002, 248.
9 Vasić 2013, 117, 118.
10 Lukić i Pečuljić prema Peračković 2013, 11, 12.

Međutim, potrošnja u savremenom dobu prevazilazi zadovoljenje potreba i egzistencijalnu svrhu upotrebe proizvoda. Potrošnja danas podrazumeva društvenu opsesiju koja primorava njegove članove na masovnu kupovinu proizvoda. Snaga potrošačke kulture je u kreiranju društvenih odnosa u kojima slabi duhovna dimenzija i korelacija članova na racionalnoj i humanoj osnovi. Moć potrošačke kulture je u oblikovanju karakteristika ličnosti koja vodi do društvene dehumanizacije. Ona udaljava društvo od plemenitih vrednosti kreirajući poslušnički mentalitet bezgranične potrošnje. Autor navodi da izraz potrošačka kultura znači da je svet robe presudan za razumevanje savremenog društva, a njen uticaj na društvo i pojedinca se temelji na pretpostavci da sve značajniju potrošnju prati i opšta reorganizacija simboličke produkcije, svakodnevnog iskustva i prakse. Prema tome, takva ponuda simboličkih roba i sve veća važnost kulture potrošnje ključni su faktor koji rekonceptualizira dotadašnji odnos između kulture, ekonomije i politike. Time je potrošnja kao pimarno ekonomska kategorija dobila novu društvenu funkciju, postajući jedan od najvažnijih elemenata kulture u društvima savremenog, globalnog kapitalizma.[11]

Industrijska revolucija je, prema Peračkoviću, istodobno bila i potrošačka revolucija, jer je veća količina ponude omogućila i veću potražnju zbog nižih cena, dok je prodor potrošačkog društva na globalnom nivou omogućio tehnološki razvoj u drugoj polovini XX veka.

Nastanak potrošačkog društva kao posledica razvoja tehnologije

Tehnolološki razvoj u svetu doneo je revolucionarne promene u svim segmentima ljudskog delanja. Informatičkom civilizacijom započeta je nova era u kojoj je čovekov um transformisan pod snažnim uticajem tehnologija. Posebno važan period za čovečanstvo i buduće generacije je druga polovina XX veka kada je došlo do otkrića personalnih računara i interneta. Džon Peri Barlou (John Perry Barlow) tvrdi da tehnološko otkriće interneta predstavlja najveći događaj još od otkrića vatre.[12] Otkrićem interneta je stvoren paralelni virtuelni svet koji snažno utiče na oblikovanje principa čovekovog življenja u realnom svetu. Kastels tvrdi da je sama stvarnost (tj. ljudski materijalna ili simbolička egzistetncija) potpuno ukorenjena u okvir virtualne slike, u tabožnji svet u kojem simboli nisu samo metafore već uključuju stvarno iskustvo.[13] Virtuelna internet zajednica je premrežila različita društva i uticala na sve veću međuzavisnost sveta. Principi življenja i sistem vrednosti postaju sve više univerzalni na globalnom nivou. Snaga globalizacije je u usmeravanju čovečanstva ka istovetnim životnim pogledima, ciljevima i stremljenjima. Prodor tehnologija je omogućio punu snagu globalizacije i uticao na oblikovanje životnih procesa u svim segmentima.

Razvoj tehnologije je eksplozivno uticao na procese rekonstrukcije kapitalizma koji su doprineli širenju potrošačkog mentaliteta i u niže razvijenim zemljama. Kastels (Castells) navodi da je revolucija informaciono komunikacionih tehnologija nakon 1980-ih bila *ključna* za temeljnu rekonstrukciju kapitalizma.[14] Nakon 1980-ih godina otvorene su tehnološke mogućnosti za globlani marketing proizvoda sa zapada, a globalni konglomerati su plasirajući svoje proizvode osvajali deo po deo tržišta, i najzad ukorenili kolektivno društveno uverenje o značaju potrošnje. Tržišna snabdevenost i marketinško oblikovanje svesti ka osećaju kupovnog zadovoljstva uticali su na stvaranje nove društvene strukture. „Novo društvo nastaje kada se i ako se može primetiti da je došlo do strukturalne transformacije u odnosima proizvodnje, u odnosima vlasti i u odnosima iskustva. Te transformacije vode do jednako važne promene

11 Peračković 2013.
12 Barlow prema Wellman 2004, 124.
13 Castells, 2003.
14 Castells prema Petrović 2007, 171.

društvenih oblika prostora i vremena te pojave nove kulture."[15]

Potrošački mentalitet novog društva je izgrađen pod uticajem novog kapitalizma koji Kastels označava „informacijskim kapitalizmom". U uslovima razvoja tehnologije, proizvodne snage su unapređene pojavom efikasne robotizovane radne snage, čija je osnovna svrha masovna proizvodnja i potrošnja. „Odnosi proizvodnje su se izmenili i u društvenom i u tehničkom pogledu. Svakako, oni jesu kapitalistički, ali u povesnom smislu to je drukčiji tip kapitalizma koji nazivam informacijskim kapitalizmom."[16] U informacijskom kapitalizmu, tvrdi Kastels, produktivnost i konkurentnost su vodeći procesi informacijske ili globalne ekonomije. Informacijska tehnologija i sposobnost da se ona koristi su najvažniji uslovi za funkcionisanje nove proizvodnje, dok se od radnika očekuje da budu sposobni za umrežavanje i fleskibilno radno vreme.[17]

Nova kultura je produkt globalizacije i na njenim principima su utemeljeni životni obrasci planetarnog društva. Ona nastaje procesima kulturne konvergencije i kulturne hibridizacije. Ricer smatra da je kulturna konvergencija odraz globalizacije koja vodi do sve veće identičnosti u svetu. Pod kulturnom konvergencijom se podrazumeva da se kulture menjaju, ponekad i drastično pod uticajem globalizacije, i tako kulture iz različitih delova sveta počinju sve više da liče jedna na drugu. Tako dolazimo do globalne asimilacije koja se odvija prema uputstvima dominantnih društava i grupa u svetu. Autori kulturne konvergencije, prema Riceru, usresređuju se na procese kao što su kulturni imperijalizam, globalni kapitalizam, vesternizacija, amerikanizacija i mekdonalizacija. Pod kulturnom hibridizacijom, autor podrazumeva mešanje kultura koje je takođe posledica globalizacije, kao i stvaranje novih, jedinstvenih hibridnih kultura koje se ne mogu svesti niti na lokalnu, niti na globalnu kulturu. U tim uslovima nastaje pojam „glokalizacija" koji prema Riceru podrazumeva uzajamno prožimanje globalnog i lokalnog koje rezultira jedinstvenim ishodima u različitim geografskim oblastima.[18]

Kriza verskog identiteta u uslovima sajber religije

Napredak digitalne tehnologije omogućio je pojavu sajber prostora koji predstavlja sve više alternativu realnom prostoru. Pod uticajem sajber prostora, došlo je do transformacije načina rada u gotovo svim oblastima. Naročito važni internet alati za proces navedene transformacije su društvene mreže koje su postale svakodnevni alati upotrebe velikog dela ljudi na globalnom nivou. Međutim, čini se da su kreatori onlajn sfere i sajber prostora otišli predaleko ponudivši sajber alternativni prostor za sprovođenje određenih aktivnosti koje se ne mogu valjano realizovati izvan realnog prostora. Novonastali pojam „sajber religija" se odnosi na sprovođenje religijskih obreda unutar virtualne sfere. Ipak, potrebno je ukazati da na taj način može doći do krize već oformljenih verskih identiteta ili do formiranja površnih verskih identiteta.

Grujić navodi kako polazeći od uloge koju Internet ima u oblikovanju renesanse verbalne kulture i sa saznanjem da religiozni sajbersvemir, kao i stvarni, ima tendeciju konstatnog rasta i širenja, autori N. Knežević i T. Radić naročito istražuju društvene mreže, sa naglaskom na teo-blogovanje: „Na taj način nastaje jedna vrsta virtuelne zajednice – *cyber koinonia*-e, necenzurisanog i otvorenog dijaloga čiji se odnosi iz virtuelnog sveta prenose u svakodnevnicu i na taj način afirmišu religioznu svest i verski identitet učesnika."[19] Međutim, autor Grujić opravdano postavlja i sledeća pitanja: „Da li je moguće aktivno participirati u nekom religijskom obredu putem interneta? Može li se na taj način govoriti o određenoj vrsti sajber

15 Castells 2003, 364.
16 Castells 2003, 365.
17 Castells 2003.
18 Ricer 2009, 415, 416.
19 Grujić 2010, 33.

religije[20] (eng. cyber religion)“? Brasher, navedeno prema Grujiću, pravi razliku između religije na internetu i religije unutar interneta. Prva kategorija podrazumeva pružanje informacija o religiji - u to spadaju informacije o postulatima vere, hijerarhiji, organizaciji i religiozna literatura. Druga kategorija podrazumeva participaciju u religioznim obredima unutar virtuelnog sveta, to jest, čitav spektar liturgijskih i obrednih radnji.[21] Navedena prva kategorija (pružanje informacija o religiji) se može odrediti kao pozitivna karakteristika interneta u svrhu dobijanja novih znanja i širenja svesti o religiji. Međutim, druga kategorija (participacija u religioznim obredima unutar virtuelnog sveta) može direktno dovesti do krize verskih identiteta, i to iz više razloga: prvo, određeni religijski obredi se sprovode u bogomoljama, npr. kod hrišćana, u Crkvi. Zatim, bez obzira na versku pripadnost, religijski obredi se sprovode u određenim okolnostima usled kojih se ljudi obraćaju Bogu direktno, ne posredstvom tehnologije. Takođe, sprovođenje religijskih obreda zahteva fizičko prisustvo u realnom vremenu i prostoru, u kome vernici nastoje da osete svoje telo i duh, u težnji duhovnog uzdizanja. Komunikacija sa Bogom mora biti direktna, a ne posredovana kompjuterizovanom tehnologijom. Najzad, virtuelna komunikacija sa Bogom, u okviru pomenute sajber religije, nema smisla i izvorne religijske vrednosti, već podrazumeva udaljavanje od Boga i istinske vere, što može dovesti do krize verskog identieta. Vera podrazumeva apstraktan pojam i sprovođenje religijskih obreda, proisteklih iz vere u Boga, ne mogu se realizovati posredstvom tehnologije.

Kriza identiteta u uslovima kulturne konvergencije i hibridizacije

Razvoj digitalnih platformi u XXI veku omogućio je premrežavanje ljudskih kontakata na globalnom nivou. Društvene mreže su posebno značajne digitalne platforme posredstvom kojih ljudi prezentuju stavove, opredeljenja, kretanja i uopšte način života. One sve više postaju i javni kanal za prenošenje privatnog života i porodičnog domskog okruženja. Prema činjenici da društvene mreže koristi milijarde ljudi u svetu, moguće je zaključiti da one predstavljaju važan faktor globalne društvene asimilacije i ujedinjenja. Kombinacijom upotrebe društvenih mreža (Facebook, Instagram, Twitter...) milijarde ljudi širom sveta je izloženo raznim kulturnim obrascima - stilovima oblačenja, muzičkim pravcima, načinima potrošnje, religijskim običajima... Ipak, posebno su važni dominantni kulturni obrasci nove globalne kulture pod čijom snagom različita kulturna obeležja blede. Njihova dominacija se ogleda u usmeravanju kolektivne društvene svesti ka univerzalnim vrednostima koje se globalno propagiraju posredstvom virtualnih mreža.

„Tokom cele istorije ljudi su proizvodili određenu kulturu u istom prostoru i vremenu, u uslovima koje su određivali proizvodni odnosi, moć i iskustvo. Unosili su promene, borili se međusobno da bi nametnuli društvu svoje vrednosti i ciljeve. Dakle, prostorno i vremensko određenje bili su od presudne važnosti za svaku kulturu i za različit razvoj kultura. Prema informacijskom modelu, nova se kultura pojavila tako što je istisnula mesto i ukinula vreme prostorom tokova i bezvremenim vremenom: *kulturom stvarne virtualnosti*.“[22]

Istorijski sagledano, ljudi su pre pojave *virtualnosti* identitete gradili na osnovu karakteristika koje su bile prisutne u realnom vremenu i prostoru. Mitrović navodi da je u poljoprivrednoj civilizaciji dominirao organski identitet gde je čovek sebe definisao u znaku ideologije krvi i tla, religije, predaka i tradicije. U industrijskoj civilizaciji nastaje moderno

20 „Pojam sajber-religije neki definišu kao prisustvo religioznih institucija i organizacija kao i njihovih aktivnosti u polu – imaginarnom prostoru (Brasher, 2001:29) ili kao one religiozne subjekte koji postoje isključivo u virtuelnom svetu“ (Brasher prema Grujić, 2010: 244).
21 Brasher prema Grujić 2010, 244.
22 Castells 2003, 373.

društvo kada je u proizvodnji identiteta dominirao uticaj nacionalnog i građanskog elementa.[23] Iako se izgradnja identiteta u prethodnim civilizacijama odvijala u primitivnim okolnostima, identiteti su bili stabilniji, što proističe iz činjenice da su kriterijumi određenja ličnosti bili uži jer je uglavnom svako društvo imalo jasno definisane kriterijume i vrednosti na kojima se gradi identitet. Društvena različitost je bila očigledna i upravo je ona činila svako društvo jedinstvenim i vrednim. Jasno definisani kriterijumi određenja ličnosti u okviru jedne kulture su uticali i na stvaranje stabilnih identiteta. Današnje mlađe generacije, odnosno pripadnici umreženog društva su pred izazovom da između stvarnog i virtualnog sveta spoznaju kriterijume i karakteristike na kojima bi trebalo izgraditi identitet.

S obzirom na to da su društva u ranijim civilizacijama bila povezana prostorno – u znaku ideologije krvi i tla, dominirala je kolektivistička, neizdiferencirana svest. Pripadnici određenih društava su gradili identitete na vrednostima koje su bile prostorno i tradicionalno utemeljene, što je doprinosilo društvenoj koheziji, istovetnim životnim pogledima i jačanju kolektivističke svesti. Moderno doba karakteriše individualizam u okviru kojeg se pojedinci oslobađaju kolektivne svesti. Dirkem razlikuje mehaničku solidarnost, koja je bila karakteristična za društva prethodnih civilizacija, i organsku solidarnost koja se odnosi na savremeno društvo. Škorić i sar. navode da su moderna i složena društva, prema Dirkemu, ta koja su "organska", u kojima je podela rada promenila uslove društvene kohezije i dovela do diferencijacije, specijalizacije i refleksivnog mišljenja. Sa naglaskom na podelu rada, Dirkem je prepoznao probleme koje sa sobom donosi tranzicija od društva mehaničke ka društvu organske solidarnosti. Govorio je o otuđenju jer se pojedinci osećaju povezanim jedino sa monotonijom rasporeda koji diktiraju mašine industrijskog doba, kao i o frustracijama izazvanim materijalnom oskudicom i sl.[24] Dakle, pojava industrijalizacije, što je predstavljalo i osnov za nastanak potrošačkog doba i društva, ukida međuljudsku povezanost na racionalnoj i plemenitoj osnovi, a time i povezanost sa Bogom. Frustracije izazvane materijalnom oskudicom i isključiva povezanost pojedinaca sa monotonijom rasporeda koji diktiraju mašine industrijskog doba, kako Dirkem navodi, označava društveno stanje u kome dominira ljudska nesvest – neblagostanje. U novim uslovima, uspeh se meri količinom materijalnih dobara umesto učinkom dobrih dela, a doba u kome se često pošten i častan čovek naziva naivnim ukazuje na to da je u njemu došlo do poremećaja u sistemu vrednosti.

Upravo je industrijalizacija bila jedna od ključnih procesa tranzicije – od tradicionalizma ka modernizmu. Pavlović navodi da su teoretičari modernizacije, još od Marksa, tvrdili da ekonomski razvitak donosi kulturne promene. „Tačnije, ekonomski razvoj je povezan s pomakom od apsolutnih normi i vrednosti prema racionalnosti, toleranciji, poverenju i participaciji, pa tranzicija od tradicionalizma ka modernizmu ima, prema teoriji, posledice na vrednosne obrasce. Važne i distinktivne karakteristike ove transformacije često se ocrtavaju preko čitavog spektra subprocesa kao što su industrijalizacija, urbanizacija, demokratizacija, sekularizacija i profesionalizacija.[25] Inglehart takođe ističe važnost industrijalizacije i tržišta u procesu transformacije – od tradicionalizma do modernizma. „U „najtvrđoj" verziji teorije modernizma ključni faktor u kauzalnom modelu jeste proces industrijalizacije – preraspodela radne snage, pojava i širenje nacionalnih i internacionalnih tržišta, sve manji broj ljudi koji radi u poljoprivredi i sl. Pored toga, industrijalizacija dovodi do društvenih i kulturnih promena, od porasta obrazovnog nivoa do izmene polnih uloga.[26]

23 Mitrović 2011.
24 Škorić i sar. 2015.
25 Arts i Halman prema Pavlović 2004.
26 Inglehart prema Pavlović 2004, 248.

Definisanje ličnosti u savremenom dobu predstavlja veoma kompleksan proces. Generacije rođene u informatičkoj civilizaciji su raslojene između nacionalnih vrednosti koje spoznaju odrastajući u određenom prostornom okruženju, i globalnih koje se propagiraju u virtualnom svetu. Kultura virtualnosti je načinila prostorno vremenski disbalns i otežala proces formiranja ličnosti. Međutim, mnogi pripadnici mlađih generacija rođeni u digitalnom okruženju, usled navedenih činjenica, nisu u mogućnosti da uopšte izgrade identitet. Nemogućnost formiranja identiteta se odražava na životno (ne)raspoloženje, profesionalnu usmerenost koju je u tim uslovima otežano moguće odrediti, kao i na ključne aspekte individualnog napretka. U informatičkoj civilizaciji se dešava i produženje procesa formiranja identiteta što je blaža negativna posledica nove virtualne kulture u odnosu na nemogućnost formiranja. Međutim, produžetak procesa definisanja ličnosti utiče i na pomeranje perioda sazrevanja i ispunjavanja uslova za životno osamostaljenje. Mladi su izloženi obilju informacija, propagiranih vrednosti i mogućnosti razvijanja ličnosti. Upravo zbog toga su savremeni identiteti dinamični, pluralni, transkulturni odnosno podložni promenama što direktno utiče na (ne)stabilnost identiteta.

Uzrok krize identiteta je težnja ka dostizanju velikog broja vrednosti i ciljeva, čineći čoveka raslojenim između nacionalnog i globalnog, što ga naposletku ostavlja izgubljenim. Digitalne platforme su omogućile otvorenost identiteta i vidljivost različitih kulturnih obrazaca što omogućava i razvijanje identiteta u mnogo smerova. Sloboda izbora, koja je često i prividna, utiče na to da čovek savremenog doba gradi identitet na vrednostima različitih kultura, čime se stvaraju i hibridni identiteti. Njih možemo odrediti kao površne identitete jer nisu utemeljeni čvrsto ni na jednoj kulturi. „Modernu kulturu, između ostalog, određivao je pojam stabilnog identiteta (određenog pripadnošću obitelji, klasi, naciji itd.), a kulturu globalizacije određuju postmoderni identiteti – promenljivi, transnacionalni, hibridni oblici individualizacije životnih stilova. (…) Kultura u doba globalizacije menja značenje pojma identiteta kao trajnog, stabilnog i nepromenljivog sredstva društvene integracije.“[27] Identitet u savremenom globalizovanom dobu postaje promeniljiva kategorija a time i nestabilna.

Potrošačka kultura, koja je postala globalno obeležje svih društava, snažno utiče na oblikovanje i usmeravanje procesa građenja identiteta. Doba neoliberalnog kapitalizma podrazumeva smenu vrednosti - dominaciju materijalnih na osnovu kojih se pojedinac vrednuje, dok se humanistička uloga i duhovna sfera u društvu zanemaruje. Paić ističe da u savremenom dobu dolazi do upitnosti identiteta i nastajanja hibridnih identiteta koji odgovaraju potrošačkoj kulturi različitih životnih stilova. Autor zatim upozorava da je oproštaj od identiteta naznačen u dekonstrukciji postmodernog subjekta koji nema čvrstog utemeljenja, kao i to da rastvaranje koncepcija prostora i vremena ostavlja hibridni, transnacionalni kulturni identitet bez uporišta. Paić navodi i da se globalizacija u opštem smislu označava kao neoliberalna distopija planetarnog doba. Distopijske karakteristike globalizacije ogledaju se u opštem imperativu uvećanja kapitala i profita kao nužnosti akumulacije ekonomske, političke i kulturne moći. Globalni kapitalizam se označava kao autopoetični proces bez subjekta, koji pokazuje kako mu je strano *sve ljudsko*.[28] Dakle, postkapitalistički sistem u globalizacijskim uslovima isključuje sve humane ljudske vrednosti poput istine, dobra i časti, na kojima se gradi verski identitet. Međutim, zabrinjava činjenica da je ovaj sistem i globalno dominantan, tako da je legitimno postaviti pitanje - ima li uopšte osnove za izgranju verskog identiteta pod trenutnim okolnostima?

Potrošački mentalitet, nametnut od strane zapadnih sila i globalnih korporacija, transformisao je ljudske vrednosti, prioritete i težnje. Potrošnja bez granica je osnovno obeležje nove globalne kulture čiji je osnovni cilj ekonomski prosperitet. U skladu sa tim se koriste strategije za ostvarivanje ciljeva i interesa malog broja ljudi koji kontrolišu mase i veliki kapital.

27 Paić 2005, 357, 359.
28 Paić 2005.

„Promene u odnosima proizvodnje, moći i iskustva teže prema *transformaciji materijalne osnove društvenog života, prostora i vremena*. Prostor tokova informacijskog doba vlada nad prostorom koji je određen mestom gde se nalazi kultura nekog naroda. Bezvremeno vreme kao društvena težnja za ukidanjem vremena pomoću tehnologije istiskuje logiku sata industrijskog doba. Kapital cirkulira, moć vlada a elektronička se komunikacija odvija između odabranih, udaljenih lokacija dok fragmentarno iskustvo ostaje vezano uz mesta.“[29]

Uticaj potrošačke kulture na krizu verskog identiteta

U uslovima potrošačke kulture, izražena je nesklad između stvarnih potreba i potrošnje. Mentalitet savremenog društva je oblikovan globalnim strategijama, koje se sprovode u cilju neograničene potrošnje. Tržišna planetarna orijentisanost je prouzrokovala masovnu proizvodnju proizvoda različitih brendova, koji su predstavljeni kao poželjni za konzumaciju u svrhu sticanja visokog statusa. Na taj način, globalno društvo je usmereno na pronalazak načina za posedovanje materijalnih dobara i često se ne razmišlja o validnosti korišćenih sredstava za dostizanje nametnutih ciljeva. U toj težnji, dolazi do transformacije vere. Umesto vere u Boga iz koje proizilazi vera u stabilnost, mir i duhovno blagostanje, veliča se vera u sposobnost da se mogu steći materijalna sredstva za kupovinu svetski poznatih brendova. Ishod je jačanje potrošačkog identiteta koji postaje dominantan nad verskim. Savremeno potrošačko društvo je time dezorijentisano i izloženo neskladima u ličnosti koji su sve brojniji. U skladu sa tim, izdvojićemo zapažanje autora Gluhovića, koji piše o nastanku kognitivne disonance[30] usled potrošačke kulture. „Kognitivna disonanca je uglavnom psihološki koncept, ali ima veliki uticaj na planiranje i realizaciju budućih kupovina. U uslovima savremenog poslovanja i marketinga, koje karakteriše izrazita probirljivost potrošača usled velike ponude proizvoda i/ili usluga, teško je izbeći situacije konfuznosti koje dovode do nastanka kognitivne disonance kod potrošača.“[31] Konfuzija podrazumeva nelagodno stanje koje utiče na stvaranje neuravnoteženosti i nestabilnosti ličnosti koje stvaraju kognitivnu disonancu. Pod kognitivnom disonancom se podrazumeva napetost i nesigurnost što može ishodovati krizom identiteta. „Kognitivna disonanca javlja se u mnogim područjima života, no posebno je vidljiva u situacijama u kojima je ponašanje potrošača u konfliktu sa uverenjima koja su sastavni deo njihovog identiteta.“[32]

Obimna ponuda može podstaći stanje potrošača u kom će preispitivati ispravnost odluke i nakon izvršene kupovine. U tom slučaju može biti povećana disonanca, što bi već moglo navesti potrošača na razmišljanje o budućoj kupovini. Osnovna svrha potrošačke kulture je navesti globalno društvo na kupovinu, iznova i iznova. „*Globalno doba* u kome živimo je doba hipertehnološke razvijenosti proizvodnih snaga i globalizacije sveta, ali i socijalnog subrazvoja i neoliberalne hegemonije (M. Kastels), gde raskorak između ovih sfera utiče na socijaldarvinizaciju društvenih odnosa i deficit solidarnosti među ljudima. Sve to skupa ostavlja čoveka usamljenim, ljudski osiromašenim i beznačajnim potrošačkim bićem, malim kiklopčićem i ljudićem ispred ogromnog supermarketa, tog simbola potrošačkog društva, odnosno „društva spektakla.“[33] Može se zapaziti da autor Mitrović opravdano piše o deficitu

29 Castells 2003, 373.

30 „Kognitivna disonanca je pojam koji je 1957. objavio Leon Festinger u svojoj knjizi „Teorija kognitivne disonance (A Theory of Cognitive Disonance) (…) Kognitivna disonanca označava mentalno stanje u kojem osoba istovremeno doživljava više iskustava koja se ne podudaraju, na primer, kada osoba tvrdi jedno, a čini suprotno. Ljudi prilikom stanja kognitivne disonance osjećaju psihičku neapetost koja traje sve dok osoba ne reši nesporazum“ (Gluhović, 2019: 39).

31 Gluhović 2019, 38.

32 Gluhović 2019, 42.

33 Mitrović 2011, 186.

solidarnosti i ljudskom osiromašenju usled hipertehnološke razvijenosti proizvodnih snaga, iz razloga što potrošačka kultura navodi na kreiranje svesti o neophodnosti materijalnih sredstava za kupovinu raznih proizvoda kako bi se dostigla sreća. Međutim, reč je o kratkotrajnoj sreći jer se u okviru potrošačkog društva planira kupovina za kupovinom, odnosno radi se o konstantnoj potrazi sa srećom. Takvim načinom života se čovek udaljava od prijatelja, porodice, ali i svog dostojanstva i identiteta. U skladu sa tim, Šnaper ističe da je osećaj dostojanstva poslednje što ostaje čoveku razmrvljene sadašnjosti, a upravo se taj osećaj dostojanstva ostvaruje u pripadnosti nekoj etničkoj, verskoj, ili sportskoj grupi (emotivnoj grupi).[34]

Dominacija potrošačke kulture rezultirala je velikim globalnim disproporcijama prema kojima jaz između bogatih i siromašnih nije bio nikada veći. Tome su doprinele transnacionalne korporacije šriom sveta, od kojih vlasnici (manjina) stvaraju veliki kapital posredstvom jeftine i eksploatisane radne snage. Takav društveni disblanas, prouzrokovan strategijama postkapitalizma, navodi savremenu društvenu strukturu na razmišljanje o stvorenim novim vrednostima i njihovom dostizanju, udaljavajući društvo od osećanja pripadnosti – *porodične, društvene, tradicionalne, kulturne, religijske*… Težnja ka novim vrednostima, zasnovane na materijalnoj osnovi, čini oslabljenim verski identitet posredstovm kojeg se društvo razvija u smeru umnog, duhovnog i intelektualnog, proizvodeći jedino - potrošačke identitete. Autor Biti navodi da iz Baumanovih ospervacija o globalizaciji, identitetu i zajednici (Globalization, Identity, Community) proizilazi da se trauma može dovesti u vezu sa potrošačkim identitetom na pojedinačnoj i kolektivnoj osnovi, dok su te dve povezane. Bauman insistira na tome da je individualna potrošnja vođena stanjem društva potrošača. Reč je o društvu koje svoje pripadnike priziva prvenstveno, ako ne isključivo, kao potrošače i koje počiva na rastrošnosti i preobilju.[35]

Potrošačke identitete možemo odrediti veštačkim, kao što virtuelna stvarnost predstavlja veštačku stvarnost. Oni ne podrazumevaju izvrone vrednosti na kojima su društva prvobitno bila izgrađena. Razvoj potrošačkog društva ne znači plemeniti razvoj čovečanstva, već stvaranje veštačke, kič kulture potpomognute tehnološkim razvojem. Potrošački identiteti su osnažili pod uticajem virtuelne stvarnosti - onlajn trgovina (e-trgovina) nije bila nikada rasprostranjenija u svetu. Pored toga što je posredstvom interneta omogućena kupovina proizvoda sa drugih kontinenata, putem njenih platformi je i popularizovana ova vrsta kupovine. U savremenom svetu e-marketnig predstavlja zasebnu industriju na čijoj osnovi se temelji sadašnje i buduće konzumerističko doba. Grubor i Jakša navode da se internet marketing pojavio kao novo područje teorije marketinga i prakse, i neprestano se poboljšava. Sa druge strane, navode autori, snaga i atraktivnost internet okruženja su transformisali način ponašanja potrošača, stvarajući nove obrasce i načine života.[36] Dakle, u virtuelnom internet okruženju možemo govoriti i o postpotrošačkom društvu sačinjenom od postpotrošačkih identiteta. Reč je o transnacionalnim i globalnim identitetima koji se udaljavaju od jedinstvenih vrednosti prostorno određenih i utemeljenih za pojedina društva. Oni su izgrađeni van realnog prostora, u konfuznoj virtuelnosti što ishoduje krizom ili stvaranjem nestabilnih verskih identiteta. Petrović ističe da je uobičajena teza da odlazeći u sajberspejs[37] ljudi za sobom ostavljaju svoja tela (Rheingold 1993; Džouns 2001; Turkle 1995; Clayton 1997), ali zato oni u koferu nose svoje glasove, slike i video zapise koje međusobno razmenjuju. Takođe, uvrežena je pretpostavka da, ako je prostor neki drugi a ne realan, to neminovno znači da su i ljudi tamo, neki drugi ljudi,

34 Šnaper 1996. prema Šnaper 2009, 216.
35 Bauman prema Biti 2012.
36 Grubor, Jakša 2018.
37 Prema autorima Dodge i Kitchin, „cyberspace“ označava virtuelni prostor stvoren globalnim računarskim mrežama za povezivanje ljudi, računara i dokumenata u čitavom svetu, prostor u koji se možemo „useliti“ (Dodge, Kitchin, 2003).

bazirani ne na realnom već virtuelnom identitetu. Autor dalje navodi da je problem u tome što se prenebregava činjenica da čvrsto integrisane zajednice kao i stabilni i društveni identiteti sve više ostaju nostalgična uspomena iz prošlosti, dok su njihove savremene manifestacije daleko raznovrsnije i dinamičnije, usklađujući se sa dinamičnom društvenom okolinom koja čini okvir njihovog ispoljavanja.[38] Problem je i u tome što se briše jasna granica između realnog i virtuelnog, ne primećujući činjenicu da virtuelnost postaje dominantna praksa komunikacije i odnosa. S obzirom na to da je virtuelna stvarnost određena kao veštačka ili nestvarna, dominacijom kontakata u njoj se proizvode virtuelni identiteti, koji su jednako veštački i koji upućuju na nestvarne pojedince u globalizovanom svetu.

Zaključak

Dominacija potrošačke kulture i virtuelnosti predstavljaju važan faktor uticaja na krizu identiteta, naročito verskog, u informatičkoj civilizaciji. Potrošačka kultura navodi globalno društvo na otuđenje od izvornih ljudskih i ispravnih vrednosti – baziranih na veri, ljubavi, miru, spokoju i stabilnosti. Ljudska otuđenost oličena je i u svetu virutuelnosti, sajberspejsu, koji predstavlja nerealan prostor u okviru kojeg su „nerealni ljudi". U okviru sajber religije verski identiteti su u značajnoj meri oslabljeni, što proizilazi iz činjenice da religijski obredi ne mogu biti sprovedeni posredstvom kompjuterizovane tehnologije.

Tehnološki razvoj u drugoj polovini XX veka uticao je na rekonstrukciju kapitalizma čime je osnažilo doba potrošačkog konzumerizma. Jačanje potrošačkog, polsušničkog mentaliteta, kreiranog na globalnom nivou, uticalo je na depersonalizaciju pojedinaca - pripadnika različitih društava, a time i na destabilizaciju verskih identiteta. Prodor tehnologija omogućio je punu snagu globalizacije i pojavu nove društvene strukture i kulture. Nova kultura podrazumeva globalnu kulturu koja se kristališe kulturnim konvergencijama i hibridizacijama. Njihovi procesi vode do sve veće identičnosti u svetu, prožimanjem različitih kultura, i ishodovanjem jedinstvene hibridne kulture koju nije moguće svesti ni na lokalnu, niti na globalnu kulturu. Na taj način društva ostaju raslojena između nacionalnog i globalnog, ograničena jasno definisanih kulturnih, tradicionalnih i religijskih kriterijuma za izgradnju identiteta.

Informatička civilizacija je oblikovala način proizvodnje kulture zamenom realnog prostora i vremena virtuelnim, stvaranjem *kulture stvarne virtualnosti*. Kulturom virtualnosti načinjen je prostorno vremenski disbalans usled čega je otežan proces formiranja identiteta. Savremeni identiteti su dinamični, otvoreni, pluralni, transnacionalni, transkulturni, globalni, i utoliko su podložni promenama što utiče na nestabilnost identiteta. Kulturu globalizacije određuju postmoderni identiteti koji menjaju značenje pojma identiteta kao trajnog, stabilnog i nepromenljivog sredstva društvene integracije.

Distopijske karakteristike globalizacije se ogledaju u opštem imperativu uvećanja kapitala i profita. Potrošački mentalitet novog društva je izgrađen pod uticajem novog kapitalizma - informacijski kapitalizam - u kome su produktivnost i konkurentnost vodeći procesi informacijske ili globalne ekonomije, a njegov osnovni cilj - bezgranična potrošnja. Potrošačko društvo je izloženo raznim konfliktima koji vode do kognitivne disonance i nestabilnosti identiteta. Smena društvenih vrednosti podrazumeva dominaciju materijalnih, dok težnja ka njihovom dostizanju udaljava društvo od osećanja porodične, društvene, religijske i tradicionalne pripadnosti. U uslovima nadmoći potrošačkog mentaliteta nad racionalnim, pod uticajem sila konglomerata i virtuelnih tehnologija, duhovna i plemenita dimenzija čovečanstva slabi. Time se društvo udaljava od izvornih i jedinstvenih vrednosti na kojima su građeni stabilni verski identiteti, krećući se ka transformisanim vrednostima u informatičkoj civilizaciji koje

38 Petrović 2009.

ishoduju fluidnim i nestabilnim identitetima.

S obzirom na to da su kultura virtualnosti i potrošački mentalitet globalno rasprostranjeni, problemi krize verskog identiteta u njihovim uslovima se reflektuju na planetarnom nivou, bez obzira na pripadnost veri. Shodno tome, trebalo bi razmatrati i o rešenjima na globalnom nivou. Međutim, od presudne je važnosti individualna svest pojedinca o negativnim posledicama virutelnosti i bezgranične potrošnje. Suzbijanje predstavljenog globalnog problema je dug proces i mora biti započet strategijama otpora.

Literatura

Biti, O. (2012). Potraga za odgovorom na nedefinirano pitanje: Zygmunt Bauman i sociologija protočne potrošnje. *Filozofska istraživanja*, *32*(01/125), 109-119.

Castells, M. (2003). *Kraj tisućljeća*. Zagreb: Tiskara Znanje

Cvetanović, I. (2018). *Uticaj masovnih medija na stil javnog govora*. Niš: Talija

Dodge, M., Kitchin, R. (2003). *Mapping cyberspace*. Routledge.

Gluhović, N. (2019). Uticaj kognitivne disonance na ponašanje potrošača. *Journal of Faculty of Economics Brcko*, *13*(1), 37-43.

Golčevski, N. (2004). *Identitet.* Beograd: časopis e-volucija: CEPIT.

Grubor, A., Jakša, O. (2018). Internet marketing as a business necessity. *Interdisciplinary Description of Complex Systems: INDECS*, *16*(2), 265-274.

Grujić, D. (2010) Verska tolerancija i mediji. *I SAVREMENI MEDIJI*, 171.

Hall, S. (2001). Kome treba „identitet "?. *Reč*, (64.10), 215-233.

Kalanj, R. (2010). Identitet i politika identiteta (politički identitet). *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, Pravni fakultet*, 117-133.

Mitrović, Lj. (2011). *Geokultura razvoja balkana i savremena sociologija*. Novi Sad: Prometej

Mitrović, V. (2009). Dominik Šnaper: Zajednica građana-o modernoj ideji nacije, Sremski Karlovci i Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1996. *Sociologija*, *51*(2), 213-218.

Paić, Ž. (2005). *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*. Antibarbarus.

Pavlović, Z. (2006). Vrednosti u Srbiji u drugom dobu modernizma. *Sociološki pregled*, *40*(2), 247-262.

Peračković, K. (2013). Osnovni pojmovi u sociologiji potrošnje. *U: Čolić, S.(ur.)(2013) Potrošačka kultura i konzumerizam (str. 25-46). Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar*.

Petrović, D. (2007). „Od društvenih mreža do umreženog društva: jedan osvrt na makro mrežni pristup u sociologiji". *Sociologija, 49(2)*, str: 161-182.

Petrović, D. (2009). Internet u funkciji personalnog umrežavanja. *Sociologija*, *51*(1), 23-44.

Šijaković, I. (2002). Terorizam i problem identiteta. *Sociologija*, *44*(3), 241-254.

Škorić, M., Kišjuhas, A., Kojić, M. (2015). Sociologija zajednica: klasični teorijski i istraživački koreni. *Region i regionalizacija 4, komparativna analiza*.

Vasić, J. (2013) Verski i nacionalni identitet mladih intelektualaca u Srbiji. *DISPUT*, 117.

Wellman, B. (2004). The three ages of internet studies: ten, five and zero years ago. *New media & society*, *6*(1), 123-129.

Samir Ljajić
Nikola Dojčinović

CRISIS OF RELIGIOUS IDENTITY AS A CONSEQUENCE OF IT CIVILIZATIONS AND CONSUMER CULTURES

The development of new civilizations influenced the transformation of social identities, and often religious ones as well. With the emergence of information civilization, priorities and ways of living change, and the cultural features of different peoples are permeated and shaped. Due to the technological possibilities of networking people on a planetary level, the identities of different societies become visible and open. This created the possibility of forming or shaping an identity in correlation with members of different religions, cultures, traditions, attitudes, and experiences. In the modern globalized world, the affirmation and identification of personality takes place between the national and the global. Within the national framework, a person has specific characteristics that influence the construction of identity. However, Western powers produce global universal economic and cultural patterns that are extended and grounded in the world. Consumer culture has become a global universal feature of all societies in which consumer identity often dominates over religious identity. In the information civilization, virtual reality increasingly represents an alternative to reality. This is also indicated by the emergence of cyber religion, within which religious identity is significantly weakened. Screening of the world, surrounded by digital effects and implementation of religious customs in virtual space is an important factor influencing religious identity. The main goal of this work is to consider the specifics of modern information civilization and the processes of building a consumerist, obedient mentality that, supported by the virtual animation of reality, have led to the crisis of religious identity and societies today.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 759-772*

УДК 316.74:2(497.11)
316.644-053.6:2(497.11)
https://doi.org/10.18485/ccs_cs.2023.20.20.50

Андријана Максимовић
Државни универзитет у Новом Пазару
e-mail: amaksimovic@np.ac.rs
Анида Врцић Амар
Државни универзитет у Новом Пазару
e-mail: anvrcic@np.ac.rs

ОДНОС ЗАХВАЛНОСТИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ КОД ИСПИТАНИКА РАЗЛИЧИТЕ ЖИВОТНЕ ДОБИ

Апстракт: *Већина нас верује да су млади склони позитивној конотацији животног окружења кроз позитивну интерпретацију животних догађаја, оптимистичну антиципацију будућности, и тежњу да доживе угоду. Са годинама се повећава опрезност, флексибилност, те склоност да будемо захвалнији према животним околностима. Такође, са годинама се повећава и вероватноћа позитивнијег става према религиозности. Циљ истраживања је испитати да ли постоје статистички значајне разлике у изражавању димензије захвалности у односу на генерацију којој припадају, као и у односу на религиозност млађих и старијих испитаника. Додатно смо желели истражити да ли религиозност и захвалност корелирају са неком од социодемографских варијабли.*

У истраживању је учествовало 100 испитаника, подељених у две групе. Прву групу чинило је 50 испитаника старосне доби од 18 до 24 године, просечне старости 21 годину (M=21,4;), а другу групу испитаника чинило је 50 испитаника старосне доби од 60 до 70 година просечне старости 65 година (M= 64,82). Од инструмената, аутори су у истраживању користили Упитник о социодемографским варијаблама и Упитник захвалности. Резултати показују да се млади и стари разликују у степену израженості захвалности (m= -9.195; n<0,01; АСм=17,28; АСс=31,58) старији испитаници су захвалнији од млађих испитаника, те да су религиозни испитаници захвалнији од нерелигиозних испитаника (m= 2.137; n<0,01).

Кључне речи: *захвалност, религиозност, млади, стари, упитник захвалности*

Теоријски оквир

Науке које се баве човеком, његовим бићем, понашањем и интеракцијским односима неизоставно истражују индикаторе који побољшавају квалитет живота. Квалитет живота се огледа у оптималном функционисању спрам различитих димензија кроз које човек делује и умногоме зависи од телесног здравља[1] Међутим, како здравље не укључује само изостатанак болести већ и благостање и оптимално функционисање менталног здравља, онда не чуди што психологија, социологија, антропологија, теологија и друге научне дисциплине све више у своја истраживања укључују варијабле као што су

1 Bize, Johnson, Plotnikoff 2007

религиозност и захвалност. Намеће се питање релације ова два конструкта у смислу њихове повезаности која подупире и одржава ментално здравље, те ћемо овим радом и проверити да ли су ова два конструкта повезана као и какве релације граде са неким значајним социодемографским карактеристикама.

Захвалност

Изворно латинско значење речи захвалност упућује на великодушност, на истинску људску испуњеност као последицу давања и примања. Сама позивитна конотација захвалности позната је још од давнина јер, у свим религијама се овај појам помиње као основ добре вере и усмерености на свевишњег и свемогућег Бога. Захвалност коју осећамо према свему што имамо и што нам је дато један је од круцијалних услова за доброг верника. Захвалност представља есенцијалну компоненту на којој почивају људски односи.[2] Емпиријски је тешко дефинисати захвалност. Према ауторима (Strom&Strom, 1987[3]) захвалност се сврстава у емоцију, категорисану као позитивно интерперсонално осећање које је повезано са дивљењем, поштовањем, поверењем и награђивањем. У Давицовој (Davitz, 1969) студији[4] која се бавила структуром емоција, захвалност спада међу 50 емоција које помажу емоционалном мишљењу. Према МекКулоук и ауторима[5] добре ствари у животу за које требамо бити захвални дешавају се свакодневно, а наш задатак је да их памтимо, дамо им вежност, јер тиме преузимамо емоционалну контролу над својим животом. Једна од компоненти захвалности која се подразумева јесте усмереност ка другим људима и позитивна стремљења према другима. Управо ова компонента има најјачи утицај на развој позитивних емоција и дугорочни ефект захвалности за добробит појединца.

Према Davitzu захвалан одговор према животним догађајима може бити адаптивна психолошка стратегија и важан процес јер људи позитивно тумаче свакодневна искуства. Способност да приметимо, ценимо и уживамо усваком аспекту живота утврђено је као кључна детерминанта благостања.[6] На људима је да се определе да ли ће своју психичку енергију улагати у личну шему и свој селф концепт. Фридман наводи да можемо бити захвални за: људе, ситуације и околности у животу; за оно што смо примили, искусили и научили; за спиритуалне изворе; за изобиље; за оно што дајемо и опраштамо; за своје унутрашње квалитете; за будућа позитивна искуства и за просперитет.[7]

Показивање захвалности нас подсећа на то да нам је потребна помоћ. Многи људи немају осећај да дугују нешто другима. Ово је нарочито изражено у индивидуалитичким (западним) друштвима нпр. Америци, где је концепт ослањања на сопствене снаге део културе.[8]

Захвалност се може дефинисати и као особина и као стање. Особе које поседују високо изражену особину захвалности можда неће увек доживљавати емоцију захвалности, али ће чешће као одговор на бенефит изражавати захвалност, него неку другу емоцију.[9] То значи да су ове особе предиспониране да доживљавају осећања захвалности. Осећање захвалности се појављује када неко уочи да се догађа нешто добро

2 Krause 2009
3 Storm & Storm 1987, 805 – 816.
4 Davitz 1969.
5 McCullough & Kimeldorf & Cohen 2008, 281-284.
6 Bryant 1989 ,773 – 797; Janoff-Bulman & Berger 2000, 29 – 44.
7 Friedman 1989, наведено према: Toussaint, & Friedman 2009, 635-654.
8 Chang 2019,
9 Watkins, Woodward, Stone & Kolts 2003, 431–452.

и када препозна да је неко други заслужан за добробит.[10] Захвалност се може осетити према људима, природи, Богу, судбини, срећи, натприродним силама, итд.

Петерсон и Селигман о захвалности говоре као о снази која доводи до повећаног личног благостања, као и благостања у односима, што утиче на друштво у целости.[11] Психолози већ дуже времена сматрају да позивитвне емоције као што су забава и срећа промовишу психолошко благостање. Оно што разликује захвалност од других позитивних емоција јесте то што се захвалност јавља чак и онда када може бити "скупа" тј. онда када премаши наше материјалне, социјалне и друге могућности. Истраживачи Бартлет и ДеСтено показују да су испитаници који су учестовали у експерименту захвалности волонтерски (као доборвољну услугу свом истраживачу) провели више времена него што је било потребно у односу на испитанике који су показали весело емотивно стање.[12]

Религиозност

У литератури се може наићи на велики број дефиниција религиозности. Религиозност се дефинише као "социјално-психолошко стање које је својствено верујућем човеку и можемо рећи да има три аспекта: сазнајни, афективни и акциони[13],али и као "оријентација која се темељи на ставовима когнитивне природе, ставовима емоционалне природе и осећањима као што су зависност, беспомоћност, дивљење према натприродном бићу, динамичке ставове о потреби обављања верских обреда, ставове према институцијама одређене конфесије и извесне моралне ставове"[14]. Религиозност је унутрашња, приватна и емоционална.

Врло често се у литератури наглашава разлика између субјективне и објективне религиозности. Субјективна религиозност је унутрашњи, лични доживљај светог. Религиозност одређена као субјективно стање свести даје смисао одређеним животним потребама и садржајима и у мањој или већој мери, утиче на начин размишљања, осећања, а тиме и на свакодневни живот. Објективна религиозност је спољашња димензија личне религиозности која се испољава кроз разне ритуалне радње, као што су молитва, пост, верски празници итд.[15] У Олпортовом концепту религиозности наилазимо на разликовање интризичке и екстринзичке религиозности. Код интризичке религиозности главни мотив је унутар саме религиозности и овде је религиозност интериоризована, а остале потребе су супсидијарног карактера. Екстринзичка религиозност је заснована на мотивима прихватања од стране социјалне групе и у функцији је остваривања неких других потреба. Тачније, „интринзичка религиозност је она која се живи, а екстринзичка она која се користи"[16]. Бројна истраживања указују на то да је интринзична религиозност повезана са алтруистичким особинама личности, вредностима, емпатијом, док је екстринзична религиозност више окренута егоизму, који своје извориште има у тенденцији социјално пожељног понашања.

10 Watkins, Scheer, Ovnicek & Kolts 2006, 217–241.
11 Seligman 2008
12 Bartlett & De Steno 2006, 319-325.
13 Đorđević 2009.
14 Пантић 1988.
15 Марјановић 2016.
16 Allport 1950.

Захвалност и религозност

Концепт захвалности је дубоко укорењен у религијама, кроз њихово учење и праксу. Тако је у хришћанству, захвалност одувек била главна врлина и и као таква, може се наћи и у Старом и у Новом завету. Прави се разлика између природне и духовне захвалности. Природна захвалност јесте захвалност према Богу за све добробити које особа ужива, а духовна захвалност се темељи на спознаји Божије доброте независно од добробити. Духовна захвалност је, заправо, емотивна повезаност са Божанским.[17]

У исламу, захвалност се исказује као највиши ступањ одговора на све благодети присутне у животу верника. Посебно је важно да током изражавања захвалности, било за материјално, било за духовно благостање, буде присутна свесност о томе да ништа од тога није морало бити, чиме се она увећава. [18]

Захвалност се често тумачи као израз духовне зрелости. То упућује на став да су религиозни људи веома захвални. Овај став је поткрепљен бројним истраживањима која говоре о томе да су религиозне особе захвалније у односу на оне који нису религиозни.[19] Такође, у прилог овом ставу је и теоријска претпоставка да особе које су захвалне Богу могу бити више мотивисане да ту захвалност изразе помажући другима.[20] Полак и Меколк (2006) су дошли до закључка да они који имају високо изражену особину захвалности посвећују време тражењу смисла и подржавању људи који су део њихових живота, пре него да теже богатству и поседовању, што упућује на јаку везу захвалности и религиозности и духовности.[21]

Методологија

Овим истраживањем желимо проверити у каквим релацијама су религиозност и захвалност, као и да ли постоје повезаности и са значајним социодемографским карактеристикама као што су пол, узраст, брачно стање и паритет.

Испитаници

У истраживању је учествовало 100 испитаника, бројчано хомогених по полу и старости, а хетерогених по брачном статусу и броју деце са подручија Новог Пазара и Краљева. Испитаници су подељени у две категорије: млађи (18-24 година) и старији (60-70 година). У следећим табелама дат је приказ социодемографских карактеристика узорка.

17 Emmons 2007.
18 Ali, Bhatti 2020, 1740-1753.
19 Emmons 2007; Ellison & Fan 2008, 247–271.
20 Krause 2015, 192–204.
21 Polak & McCullough 2006, 343-360.

Табела 1. *Социодемографска структура узорка*

Карактеристика		%	Карактеристика		%
Пол	мушки	50,0	**Број деце**	Без деце	44,0
	женски	50,0		једно дете	15,0
Узраст	Млађи (18-24)	50,0		двоје, троје или више деце	41,0
	Старији (60-70)	50,0			
Брачно стање	неожењен/ неудата	43,0	**Да ли сте верник?**	ДА	81,0
	ожењен/ удата	41,0			
	разведен/а	4,0			
	удовац/ удовица	12,0		НЕ	19,0

У табели 2. дат је приказ основних дескриптивних података за варијаблу старост.

Табела 2. *Основни дескриптивни подаци за старосне категорије узорка*

Узраст	**N**	**Аритметичка средина**	**Медијана**	**Стандардна девијација**	**Мин.**	**Макс.**
Млађи (18-24)	50	21,4	22,0	21,970	18	70
Старији (60-70)	50	64,82	64,0			
Укупно	100	43,11	42,0			

Инструменти

У истраживању су коришћени Упитник о социодемографским обележјима и Упитник захвалности. Упитник о социодемографским обележјима конструисан је за

потребе овог истраживања и садржао је питања везана за пол, старост, брачни статус, паритет и процену религиозности испитаника кроз поларизацију одговора на питање: *Да ли сте верник* (практикујете верске обреде, верујете у Бога и одређење свете књиге) или *Нисте верник*.

Упитник (Gratitude Questionnarie-a) аутора McCullough, Emmons, и Tsang,[22] (2002) доступан на сајту Центра за Позитивну психологију, састоји се од шест ајтема који се процењују на седмостепеној скали ликертовог типа. Садржај тврдњи означава процене искуства и израза захвалности, уважавања у свакодневном животу, као и осећања која се тичу примања захвалности од стране других. Ајтеми 3 и 6 се обрнуто скорују, при чему је максималан број бодова 42. Укупан резултат се добија сабирањем процена за сваку тврдњу, при чему, виши скор на упитнику упућује на виши степен захвалности код испитаника.

Резултати

У циљу испитивања разлика у степену изражености захвалности у односу на социодемографске варијабле (пол, старост, брачно стање, паритет, материјално стање и религиозност), користили смо се дескриптивном статистиком.

Табела 3. *Т-тест разлика аритметичких средина два независна узорка*

Варијабла	Група	n	АС	СД	Разлика АС	t-вредност	P
Пол	Мушки	50	23.70	10.974	-1.460	-.688	.493
	Женски	50	25.16	10.233			
Старост	18-24	50	17.28	9.583	-14.300	-9.159	.000
	60-70	50	31.58	5.481			
Религиозност	Да	81	25.51	10.262	5.664	2.137	.035
	Не	19	19.84	10.971			

Т-вредност од -0,688 и п-вредност од 0,493 (p>0,05) показују да разлика средњих вредности од -1,460 између мушкараца и жена није статистички значајна. Добијене су статистички значајне разлике средњих вредности између млађих и старијих испитаника (p=. 000; p< 0,05) и статистички значајне разлике између религиозних и нерелигиозних испитаника (p= .035; p<0,05).

У табели 4. дат је приказ анализе варијансе за категорије брачно стање и паритет у односу на израженост димензије захвалности.

22 https://ppc.sas.upenn.edu/resources/questionnaires-researchers/gratitude-questionnaire

Табела 4. Резултати анализе варијансе између брачног стања и броја деце у односу на израженост димензије захвалности

Варијабла	Вредности	N	АС	СД	F-вредност	p-вредност (F)	разлике АС		p-вредност
Брачно стање	Неожењен/неудата	43	17.19	9.600	17.989	.000	1. и 2.	-12.277	.000
	Ожењен/удата	41	29.46	8.100			1. и 3.	-13.064	.130
	Разведен/а	4	30.25	6.850			1. и 4.	-14.064	.000
	Удовац/удовица	12	31.25	6.468			2. и 3.	-.787	1.000
							2. и 4.	-1.787	.968
							3. и 4.	-1.000	1.000
Број деце	Без деце	44	17.0	9.748	35.692	.000	0. и 1.	-9.067	.016
	1. једно дете	15	26.07	9.917			0. и 2.	-14.805	.000
	2. двоје, троје и више деце	41	31.80	4.802			1. и 2.	-5.738	.134

Вредност вероватноће Ф-статистика код обе варијабле ($p<0,001$), указује нам да се узорци не понашају као да потичу из исте популације, односно да постоји значајна разлика аритметичких средина барем између две од четири, односно два од три узорка. Резултати Левеновог теста код обе промењиве не потврђује претпоставку хомогености варијанси у четири, односно три узорка ($p=0,026$ и $p=0,000$; односно $p<0,05$), па су тумачени резултати *Tamhan T2 post-hoc* теста који не претпоставља једнаке варијансе. Разлика у изражености димензије захвалности постоји између неудатих/неожењених и удатих/ожењених испитаника, као и између неудатих/неожењених и удоваца/удовица. Захвалност се разликује код испитаника који немају и оних који имају децу.

Дискусија

Циљ овог истраживања прожима се кроз питање: *Да ли постоје значајне разлике у нивоу захвалности код испитаника који себе доживљавају као религиозне у односу на испитанике који себе не доживљавају као религиозне*. Додатно је нашу радозналост подстакло истраживање социодемографских карактеристика које могу моделирати овај однос.

Резултати нашег истраживања показују да нема статистички значајне полне разлике у степену изражености димензије захвалности. И налази претходних истраживања, у којима се мушкарци и жене углавном не разликују у захвалности и субјективној добробити или је та разлика мала, указују на исто. Жене су у просеку подједнако задовољне као и мушкарци, али су истовремено и више депресивне и доживљавају више неугодних емоција.[23] Међутим, како жене све емоције доживљавају и изражавају интензивније и чешће, онда је то случај и са позитивним, а не само негативним емоцијама.

23 Nolen-Hoeksema & Rusting 1999, 330-350.

Због тога се у просеку не налазе разлике у захвалности и субјективној добробити између мушкараца и жена. Одсуство значајних разлика међу половима у погледу изражености захвалности се може објаснити кроз разумевње очекиваног емоционалног реаговања у различитим ситуацијама које су примарно везане за културу у којој је рађено истраживање. Резултати неких истраживања која су се подобније бавила концептом захвалности повезују различито разумевање захвалности спрам Истока и Запада, односно различито се посматра у односу на индивидулаистичка и колективистичка друштва. У колективистичким друштвима, какво је добрим делом и наше друштво, захвалност се подразумева у смислу дељења и заједничког поседовања. Други истраживачи, пак, налазе потенцијалне разлике у захвалности спрам пола. На пример, у истраживању Рудита[24](2019), показало се да жене исказују много већу захвалност за контролу, управљање и доступност временом током свакодневних обавеза него мушкарци. Кашден и сарадници[25](2009), такође, проналазе да су жене захвалније од мушкараца, али да се та разлика мења када се мушкарцима предоче бенефити захвалности или се кроз интеревенцију прикажу.

Сматрали смо важним проверу релација коју доб може имати са захвалношћу. Резултати добијени т-тестом показују значајне разлике аритметичких средина између старосних категорија у степену израженості захвалности. Потенцијално можемо размишљати и о променама које се дешавају на искуственом нивоу. Наиме, могуће је да старији имају више разлога због којих би требало да осећају захвалност. У сагледавању узорака и последица одређених догађаја, њиховог судбинског или самоконтролирајућег следа, могуће да су увидели како је утрошено време кроз искуство родитељства, изградње брачне заједнице, друштвене или професионалне улоге којој су тежили правилно утрошено време, те су захвлани на благодатима и резултатима које су после уложених напора добили. Истраживања показују да задовољство животом и осећај захвалности не опада са старењем, него чак и расте.[26]

Старији су задовољнији, захвалнији и мање анксиозни, а имају и бољу равнотежу позитивних и негативних расположења. Задржавање подједнаког задовољства животом у старијој доби можда је повезано са адаптацијом на постојеће околности. С друге стране, у старијој доби опадају приходи, а све мањи број људи има брачног партнера, те можемо претпоставити да они који старају са својим партнером и у брачној заједници могуће осећају и већу благодат и захвалност. Старији су задовољнији и захвалнији од млађих, сумирајући дотадашња искуства и садашњи живот, али су мање задовољни будућношћу.[27] Иако се животни век продужио, ипак је смрт извеснија што смо старији, а доминанатна емоција која окружује смрт као неминовност је најчешће страх. Могуће је и да су старији захвалнији и срећнији јер су научили како то да постигну - бирањем циљева који су им примеренији и у којима уживају.[28] Има мишљења да позитивна веза старости и религиозности, старости и захвалности, постоји услед чињенице да природно старији људи постају религиознији зато што се у каснијим годинама приближавају коначној стварности и постављају себи кључна егзистенцијална питања која се тичу живота и смрти.[29]

Циљ овог истраживања био је и испитати природу односа и релација за варијабле религиозност и захвалност. Примереним статистичким методама утврдили смо да постоји статистички значајна разлика између религиозних и нерелигиозних

24 Rydh 2019
25 Kashdan,., Mishra, Breen & Froh 2009, 691-730.
26 Tsang, Schulwitz & Carlisle, 2011, 1-3.
27 Mroczek & Kolarz 1998, 1333-1349; Penezić 2006, 643-669.
28 Sheldon & Kasser 2001, 30-50.
29 Stark & Bainbridge 1987.

испитаника у степену изражености захвалности. Религије као што су јудаизам, хришћанство и ислам нуде објашњење због чега је захвалност толико позитиван квалитет људи који даје значај и сврху личном животу и животу заједнице.[30] Унутар верске праксе лежи имплицитна и експлицитна свесност о томе шта једна особа дугује Богу, односно о томе да осећа слободно дат милостив и привржен однос који Бог пружа људској врсти. У истраживањима захвалности утврђено је да је овај конструкт у вези са религиозношћу и духовношћу[31], односно да људи који се изјашњавају као религиозни, редовно одлазе на религијске обреде, моле се и читају религијске текстове, показују већу склоност да буду захвални. Захвални људи, такође, више верују у повезаност свега што је живо и у своју одговорност поводом тога. Мање су им важне материјалне ствари, показују више емпатије, мање су склони депресији, усамљености, зависти и неуротицизму.

Потврђене су значајне разлике у степену изражености захвалности између испитаника различитог брачног статуса и испитаника који имају и оних који немају децу. Статистички значајне разлике постоје између особа које нису и особа које јесу у браку, односно између особа које нису у браку и удоваца. Не постоје статистички значајне ралике у степену изражености захвалности између испитаника који имају једно дете и оних који имају двоје и више деце. Ове разлике се констатују међу испитаницима који немају деце и оних који имају. Неке[32] студије сугеришу како је родитељство јасно описује процес настајања и трајања захвалности кроз узајамну везу давања и примања између деце и родитеља чиме се захвалност у суштини настаје и расте. Резултати студија показују, да је могуће да ће родитељи који имају израженију захвалност или негују захвалност у свакодневном функционисању, потицати захвалност код своје деце, те ће се у складу са постигнутим резултатима и сами осећати боље.[33]

Људи у браку су захвалнији и срећнији од оних који никада нису били у браку. Међутим, особе које нису никада биле у браку срећније су и захвалније од оних које су пре биле у браку (нпр. разведени и удовци).[34] Брак може помоћи у испуњавању основних и универзалних људских потреба, омогућава близак однос са партнером, емоционалну подршку, лакше суочавање са проблемима итд. Живот у браку је, такође, у складу са очекивањима средине. Када је у некој средини већина људи у браку, неожењене/неудате особе одступају од очекиване друштвене улоге. С друге стране, данас је све више особа које су разведене или остају неожењене/неудате, па став друштва према таквом начину живота постаје мање негативан. Постојање разлика у захвалности између неожењених/неудатих и удоваца може се објаснити тиме што су удовци/удовице претпели већу бол губитком супружника, док брачни статус неожењених, односно неудатих особа може бити ствар њиховог личног избора.

Како се већина испитаника у овом истраживању изјашњава као верник можемо претпоставити да је у религиозним породицама боља породична атмосфера [35], као и да је окупљеност чланова породице чешћа и интезивнија у религиозним породицама, што може симболизовати породичну снагу.

Религиозност значајно корелира са варијаблама као што су квалитет живота у породици и са пријатељима што се објашњава осећајем сигурности и прихваћености, као и захвалности на таквом давању.

---

30 Wilson 2005.
31 Rijavec, Miljković & Brdar 2008.
32 Hoy 2011
33 Rothenberg, Hussong, Egerton , Halberstadt , Coffman, Mokrova, Costanzo, 2017
34 Mastekaasa 1994, 183–205.
35 Dušanić 2005; Milosavljević 2005.

Закључак

Приказано истраживање имало је за циљ да повеже два значајна интердисциплинарна концепта какви су религиозност и захвалност. У литератури не срећемо тако често истраживања која су се бавила јаснијим испитивањем односа и релација ова два концепта. Будући да оба концепта захтевају прецизно испитивање, те да су прилично сложени у свом диспозиционалном одређењу, користили смо се адекватним мерним исктрументом за процену захвалности. Како се религија разуме као слободно бирајућа активност којом чинимо наш живот поптпунијим, испитаници су сами одлучивали о ставу који заузимају бирајући да ли су религиозни или не.

Испитујући разлике у степену изражености димензије захвалности у односу на пол нису добијене значајне разлике, мушкарци и жене у нашем узорку су подједанко захвални. Надаље, брачно стање и број деце су променљиве које значајно разликују испитанике по степену изражености захвалности. Добијене су разлике међу особама које нису и особама које јесу у браку, као и међу особама које нису у браку и удовцима. Можемо претпоставити да брачна заједница, делује протективно на појединца и осмишљава се однос појединца кроз брачну заједницу. Религијски брак се у хришћанству разуме као *света тајна кроз коју Дух Свети сједињује у једно биће хришћане и хришћанке који пред свештеником непоколебљиво изјаве да ће се цео свој живот узајамно волети и једно другом бити верни, и који примају благослов за рађање и васпитање деце.* У исламском тумачењу Курана наилазимо на третирање брака као природног стања. Из тога проистиче да и останак изван брачног односа био неприродан за човека, тј. да нежењен/неудата верник/ верница „не резонује у складу са Божијом вољом“[36] Брак је у јеврејском обичајном систему имао обележје *свете обавезе*.[37]

Статистички значајне разлике постоје између испитаника који немају и испитаника који имају децу, али не постоје разлике међу испитаницима који имају једно, двоје, троје или више деце. Чини се да овај налаз приближно илуструје смисленост живљења, где појединци себе могу сматрати награђеним због могућности да се остваре као родитељи, те да су доласком сваког новог члана породице само захвалнији у тој улози.

Циљ нашег истраживања ишао је у смеру разумевања односа два концепта, религиозности и захвалности. Добијене су статистички значајне разлике у захвалности међу религиозним и нерелигиозним испитаницима. Религиознији испитаници су и захвалнији, али релацију можемо посматрати и из супротног правца. Наиме, верујемо да религиозни испитаници кроз свакодневне молитве, проучавање Светих књига, упућивањем и разговором са свешетним лицима потичу и негују постојећу захвалност. Сваки верски обред укључује захвалу према Богу у божијем давању, те верујемо да управо тако имплицитно и градимо или ојачавамо захвалност, што прави разлику у односу на нерелигиозне испитанике.

Ограничења ове студије се односе на занемаривање аспекта религиозности кроз димензије есктеризичне и интризичне религиозности, односно кроз тумачење религиозности кроз један функционални приступ. Сматрамо да би новија истраживања требала укључити детаљније приказе модела религиозности и њихову везу са захвалношћу.

36 Пишев 2010, 49-79.
37 Радовановић, 30-45.

Литература

Ali, S.A., Ahmed, M., Bhatti, O.K. et al (2020) : Gratitude and Its Conceptualization: An Islamic Perspective. *J Relig Health* 59, 1740–1753. https://doi.org/10.1007/s10943-019-00850-6

Allport , G. W (1950) : *The individual and his religion*. New York: Macmillan.

Bartlett, M.Y., De Steno, D (2006) : Gratitude and prosocial behavior: Helping when it costs you. *Psychological Science*, 17, 319-325.

Bize, R., Johnson, J. A., Plotnikoff, R.C (2007) : Physical activity level and health-related quality of life in the general adult population: a systematic review, *Prev. Med*., 45 (6) pp. 401-415.

Bryant, F. B (1989): A four-factor model of perceived control: Avoiding, coping, obtaining, and savoring. *Journal of Personality*, 57, 773 – 797.

Watkins, Ph. C., Woodward, K., Stone, T., & Kolts, R (2003): Gratitude and happiness: Development of a measure of gratitude, and relationships with subjective well-being. Social Behavior and Personality, 31, 431–452.

Watkins, Ph. C., Scheer, J., Ovnicek, M., & Kolts, R (2006): The debt of gratitude: Dissociating gratitude from indebtedness. Cognition and Emotion, 20, 217–241.

Wilson, E. O (2005): Kin selection as the key to altruism: its rise and fall. Social Research.

Davitz, J. R (1969): *The language of emotion*. New York: Academic Press.

Dušanić, S (2005): *Religiozna orijentacija i naučena bespomoćnost adolescenata*, Magistarski rad. Banjaluka: Odsjek za psihologiju Filozofskog fakulteta u Banjaluci.

Đorđević, D (2009): Religiousness of Serbs at the beginning of the 21st century: What is about?, u : D. Gavrilović, *Revitalization of religion theoretical and comparativ approaches*, YSSS Anual-year XVI, Niš.

Emmons, R.A. McCullough, M. E (2004): The psychology of gratitude. New York: Oxford University Press, dostupno na: http:// books.google.rs/books

Emmons, R. A (2007): Thanks! How the New Science of Gratitude Can Make You Happier. Boston, MA: Houghton-Mifflin.

Janoff-Bulman, R., Berger, A. R (2000): The other side of trauma:Towards a psychology of appreciation. In J. H. Harvey & E. D. Miller (Eds.): *Loss and trauma: General and close relationship perspectives* (pp. 29 – 44).

Kashdan, T. B., Mishra, A., Breen, W. E., & Froh, J. J (2009): Gender differences in gratitude: Examining appraisals, narratives, the willingness to express emotions, and changes in psychological needs. *Journal of Personality*, 77(3), 691-730.

Krause N (2009): Religious Involvement, Gratitude, and Change in Depressive Symptoms Over Time. *Psychol Relig*. 1;19(3):155-172. doi: 10.1080/10508610902880204. PMID: 20333271; PMCID: PMC2843928.

Krause, N. & Hayward, R.D (2015): Humility, compassion, and gratitude to God: Assessing the relationships among key religious virtues. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7, 3, 192–204.

Марјановић, М (2016): *Социологија*, Нови Сад, Школска књига.

Mastekaasa, A (1994): Marital status, distress, and well-being: An internationalcomparison. *Journal of Comparative Family Studies*, 25, 183–205.

McCullough, M. E., Emmons, R. A., & Tsang, J. A (2002): The grateful disposition: A conceptual and empirical topography. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 112–127. doi:10.1037/0022-3514.82.1.112.

McCullough, M. E., Kimeldorf, M. B., & Cohen, A. D (2008): An adaptation for altruism? The social causes, social effects, and social evolution of gratitude. *Current Directions in Psychological Science*, 17, 281-284.

Milosavljević, B (2005): *Socijalna psihologija ljudskih grupa* (Socijalna psihologija II). Banja Luka: Filozofski fakultet.

Mroczek, D. K. i Kolarz, C. M (1998): The Effect of Age on Positive and Negative Affect: A Developmental Percpective on Happiness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(5), 1333-1349.

Nolen-Hoeksema, S., Rusting, C.L (1999): Gender differences in well-being. In: Daniel Kahneman, Edward Diener, Norbert Schwarz, *Well-being: Foundations of Hedonic psychology*, 330-350.

Пантић, Д (1988): *Класична и световна религиозност*, Београд: Центар за политиколошка и јавномњењска истраживања.

Penezić, Z (2006): Zadovoljstvo životom u adolescentnoj i odrasloj dobi. *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, 15(4-5), 643-669.

Peterson, C., & Seligman, M. E. P (2004): *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford, England: Oxford University Press. doi:10.5860/choice.42-0624

Piccinelli M., Wilkinson, G (2000): Gender differences in depression. *British journal of psychiatry*,177, p. 486-492.

Пишев М (2010): Културни модел исламског брака. *Антропологија* 10, св. 1(2010), 49-79.

Polak, E. L., & McCullough, M. E (2006): Is gratitude an alternative to materialism? *Journal of Happiness Studies*, 7(3), 343-360.

Радовановић, В: *Мушкарац и жена-јудаизам и брак*. https://www.jevrejska digitalnabiblioteka.rs/bitstream/id/4158/RadovanovicMuskaracIZenaJudaizamOCR.pdf (приступљено 30.07.2022.)

Rijavec, M., Miljković, D., & Brdar, I (2008): *Pozitivna psihologija: znanstveno istraživanje ljudskih snaga i sreće*. Zagreb: IEP-D2.

Rothenberg W.A, Hussong A.M, Langley H.A, Egerton G.A, Halberstadt A.G, Coffman J.L, Mokrova I, Costanzo P.R (2017) : *Grateful parents raising grateful children: Niche selection and the socialization of child gratitude.* Appl Dev Sci. 2017;21(2):106-120. doi: 10.1080/10888691.2016.1175945. Epub 2016 May 24. PMID: 28943753; PMCID: PMC5608270.

Rydh, M (2019) : Gender differences in Gratitude Among University Students in Sweden. *Master thesis*. Sweden: Linnaaaeus University.

Seligman, M (2008): *Naučena bespomoćnost*. Beograd : Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Sheldon, K. M., Kasser, T (2001.): Goals, congruence, and positive well-being: New empirical validation for humanistic ideas. *Journal of Humanistic Psychology*, 41, 30-50.

Stark, R., Bainbridge, W.S (1987): *A Theeory of Religion*, New York, Peter Lang Publishing.

Storm, C., Storm, T (1987): A taxonomic study of the vocabulary of emotions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 805 – 816.

Toussaint, L., & Friedman, P (2009): Forgiveness, gratitude, and well-being: The mediating role of affect and beliefs. *Journal of Happiness Studies*, 10, 635-654. doi:10.1007/s10902008-9111-8.

Hoy, Brenna D (2011): Links between Parents' and Children's Levels of Gratitude, Life Satisfaction, and Hope. *Graduate Theses and Dissertations*. https://scholarcommons.usf.edu/etd/3157

Chang, Y.P (2019): Cultural variation in gratitude demonstrations and perceptions between the United States and Taiwan. Doctoral thesis. University of North Carolina, available at chang_unc_0153D_18278.

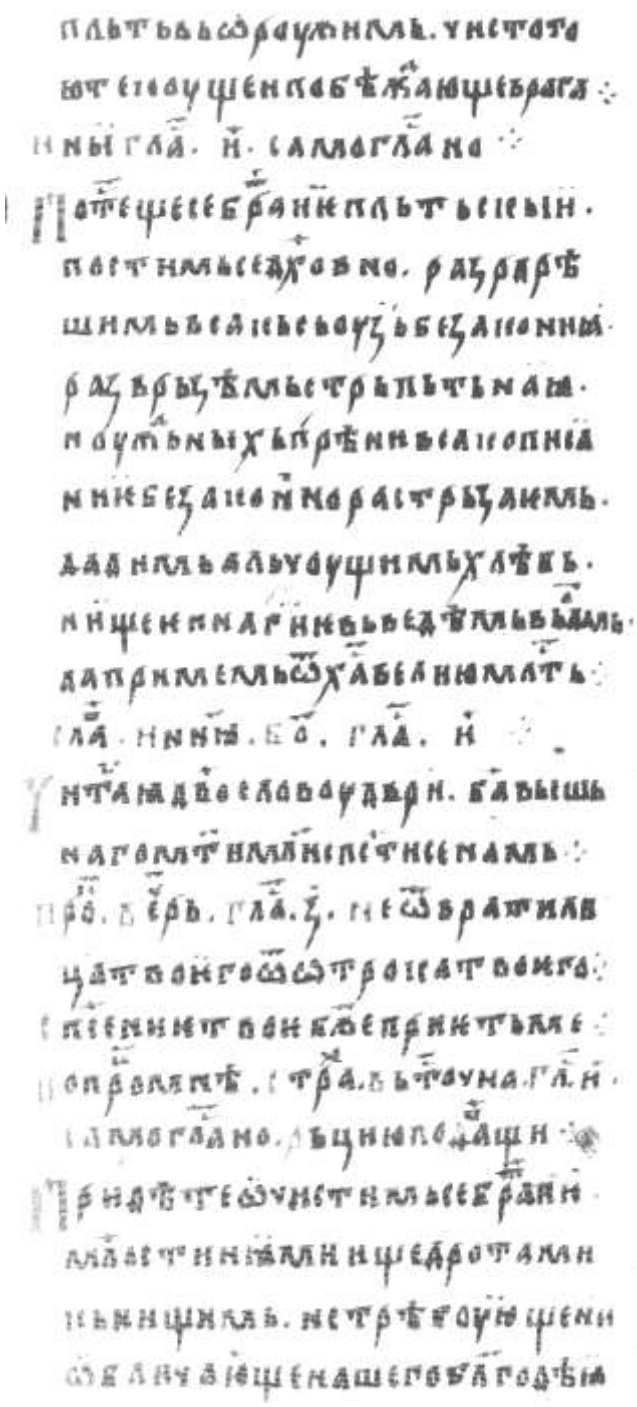
Интернет извори

https://ppc.sas.upenn.edu/resources/questionnaires-researchers/gratitude-questionnaire

Andrijana Maksimović
Anida Vrcić Amar

THE RELATIONSHIP BETWEEN GRATITUDE AND RELIGIOSITY IN RESPONDENTS OF DIFFERENT AGES

Most of us believe that young people tend to have a positive connotation of the living environment through a positive interpretation of life events, an optimistic anticipation of the future, and a desire to experience pleasure. With age, caution, flexibility, and the tendency to be more grateful for life circumstances increase. Also, the probability of a more positive attitude towards religiosity increases with age. The aim of the research is to examine whether there are statistically significant differences in the expression of the dimension of gratitude in relation to the generation to which they belong, as well as in relation to the religiosity of younger and older respondents. The study involved 100 respondents, divided into two groups. The first group consisted of 50 respondents aged 18 to 24 years, average age 21 years (M = 21.4;), and the second group of respondents consisted of 50 respondents aged 60 to 70 years with an average age of 65 years (M = 64 , 82). Of the instruments, the authors used the Sociodemographic Variables Questionnaire and the Gratitude Questionnaire in the research. The results show that young and old differ in the degree of expression of gratitude ($t = -9.195$; $p < 0.01$; ASm = 17.28; ASs = 31.58) older respondents are more grateful than younger respondents, and that religious respondents are more grateful from non-religious respondents ($t = 2,137$; $p < 0.01$).



V

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 775-777*

УДК 271.222(497.11)-428"11/12"
348:271.22(497.11)"11/12"

Јелена М. Стошић
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, Департман за србистику
Центар за црквене студије, Одељење за светосавске студије
e-mail: jelena.stosic@filfak.ni.ac.rs

ПРЕВОД САРАЈЕВСКОГ ПРЕПИСА *ЗАКОНОПРАВИЛА* СВЕТОГ САВЕ

(*Законоправило Светог Саве: Превод Сарајевског преписа*. Добрунска Ријека: Издавачка кућа Митрополије дабро-босанске „Дабар", 2019. – 420 + XXV стр.)

Године 2019, с благословом митрополита дабро-босанског господина Хризостома, издат је превод Сарајевског преписа *Законоправила* Светог Саве. Превод овог значајног правног споменика припремили су братство манастира Добрунска Ријека, проф. др Станка Стјепановић и др Слободан Продић, под редактуром акад. Бранислава Летића и проф. др Зорице Никитовић. Повод за објављивање била су два јубилеја – 800 година Српске православне цркве и 800 година Дабарске епархије.

Књига има укупно 445 страна, од којих је 415 страна посвећено преводу *Законоправила* на савремени српски језик. Уз превод се налазе и два пратећа текста – *Предговор*, који је припремило братство манастира Добрунска Ријека, и *Уз превод*

Законоправила Светог Саве, који су припремили акад. Бранко Летић и проф. др Зорица Никитовић.

У *Предговору* (V–X) сазнајемо податке о значају и месту *Законоправила* Светог Саве као црквеног и грађанског законика у Српској цркви и немањићкој држави, његовом настанку и садржају. Реч је о најзначајнијем правном кодексу, који у себи обједињује црквене и световне законе. Значај *Законоправила* Светог Саве огледа се и у томе што су њиме уређене Српска црква и српска држава, а такође су своје државно устројство на темељима овог законика изградиле и Бугарска и Руска црква, са чиме нас упознају аутори *Предговора*. Можда највише о његовом значају говори чињеница да је до данас сачуван велики број преписа *Законоправила* из различитих периода средњег века, што само указује на чињеницу да је он био у живој употреби у Српској цркви и српском народу: „*Законоправило Светог Саве* је свевремени путоводитељ српском народу на његовом путу спасења" (VII).

У овом делу књиге сазнајемо и податке о препису који је овом приликом преведен. Реч је о Сарајевском препису, који се чува у Сарајеву у музеју Старе цркве Светих архангела Михаила и Гаврила, под бројем 222. Рукопису недостају два листа, а садржи укупно 370 листова. Иако се не зна поуздано време настанка Сарајевског преписа, аутори предговора дају преглед досадашњих покушаја датирања овог преписа, који је највероватније настао у последњој трећини XIII, а најкасније у првој трећини XIV века.

Трећи део *Предговора* посвећен је начелима којима су се преводиоци руководили при превођењу Сарајевског преписа *Законоправила*, коме је претходило фототипско издање (2013). Сазнајемо да је реч о првом комплетном преводу овог законика, за који је послужио Сарајевски препис, док су два листа која му недостају преведена са фототипског издања Иловичког преписа, који је најстарији сачуван препис. Преводиоци су се држали следећих начела: разумљивости превода, верности српскословенском извору и настојања да се избегавају туђице, у оној мери у којој је то било могуће остварити. Дају се још неке напомене везане за преводилачке поступке којима су решавани проблеми на које су преводиоци наилазили у току рада на превођењу. Оно што је најважније поменути јесте то да превод, како се истиче на крају *Предговора*, „представља плод заједничког рада сарадника из поља богословља, филологије, права" (X), што је, сигурни смо, допринело исправном тумачењу и преводу *Законоправила*.

У другом уводном тексту *Уз превод Законоправила Светог Саве* (XI–XIV) такође се указује на значај превода ове књиге. Истиче се да је основни предуслов превођења био да у њему учествују они који се најбоље разумеју у тематику дела, поред језичких стручњака, чије је познавање српске редакције старословенског језика, уз познаваоце богословске тематике, био главни предуслов да се заврши превод најобимније сачуване књиге у српској рукописној заоставштини. Аутори указују на богатство српскословенског језика, који је, према њиховим речима, у време Светога Саве био формиран језички систем јер је њиме могла да се искаже богата тематика из различитих области, како црквених, тако и световних. Аутори указују на развијену терминологију словенског порекла, при чему истичу да је савремени српски вокабулар био оскуднији у односу на српскословенски језик, а то се нарочито види на основу употребе туђица за појмове који су некада именовани словенским терминима и изразима. Указује се на садржај *Законоправила*, при чему је посебно важна констатација да ова књига не представља само законски акт већ има и књижевну вредност, јер је: „кроз различите књижевне жанрове усмјерена на упознавање основа хришћанског живота и вишевјековно канонско устројство правовјерне Цркве" (XI). Даље, објашњава се који је био циљ превода – „пренос културолошко-амбијенталног колорита" (XIII). Указује се на разлике између српскословенског језика и савременог српског језика на пољу полисемије, с обзиром на

то да су неке речи у старом језику имале вишеслојну семантичку структуру, коју савремени еквиваленти не покривају или потиру неке од семантичких компоненти важних за разумевање контекста. На тај начин аутори указују на културолошке разлике и разлике у поимању света средњовековних Срба и савременог човека.

Након два уводна текста следи превод *Законоправила*. Текст превода организован је у два ступца, чиме се подражава текст оригинала. Превод садржи 64 поглавља, која су издвојена посебним орнаментима и означена редним бројевима. Називи поглавља су црвене боје, као и поједини иницијали, што такође подражава оригинални текст Сарајевског преписа *Законоправила*. У оквиру превода нису даване никакве напомене, што је добар поступак јер не ремети интегрални текст, већ су одређене напомене, које су у интегралном тексту обележене бројкама у експоненту, дате након превода.

Фототипско издање неког споменика веома је важно за истраживаче, али је намењено уском кругу познавалаца старог језика. Превод неког старог текста, с друге стране, старе рукописе чини доступнима широј јавности, чиме се шири круг људи који се њиме могу бавити са различитих аспеката. Ова књига је веома значајан подухват и допринос неговању светосавља, средњовековном праву, култури српског народа и српском језику и књижевности.

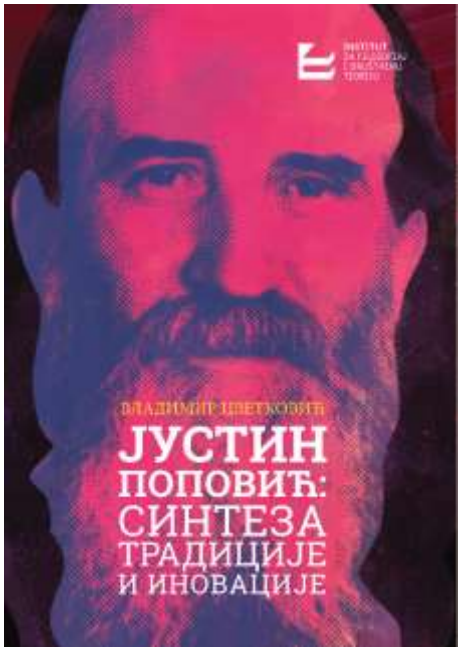
Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 779-783*
УДК 271.222(497.11)-788-722.52:929 Јустин Поповић, свети

Ђорђе Н. Петровић
Богословија Светог Саве, Београд
Међународни центар за православне студије, Ниш
e-mail: georgen.petrovich@gmail.com

ВАЖНО ДЕЛО О ЈУСТИНУ ПОПОВИЋУ

(Владимир Цветковић, *Јустин Поповић: синтеза традиције и иновације*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, 2021, 492 стр.)

Кроз историјско-богословски преглед био-библиографије Јустина Поповића, писац на јединствен начин анализира прихватање аве Јустина као богослова, философа и светог. Институт за философију и друштевену теорију објављује рад професора Владимира Цветковића 2021. године у Београду као једну од најобимнијих и најисцрпнијих студија прожету последњим истраживањима и библиографским референцама о ави Јустину у штампи. Садржај књиге која досеже до скоро 500 страница, потврђује десетогодишњи рад писца који упознаје богословку и академску јавност са детаљима животног дела једног од највећих богослова прошлог века. Кога заправо упознајемо у монографији *ЈУСТИН ПОПОВИЋ: СИНТЕЗА ТРАДИЦИЈЕ И ИНОВАЦИЈЕ*: писца овог дела или онога о коме писац износи податке, став и објективни утисак? У чему се заправо састоји јединственост овог дела?



Шест међусобно прожимајућих целина, заједно са узорима и утицајима на аву Јустина, откривају одјек прихватања његовог животног дела нарочито после смрти:

1) Живот и дело – Уводно поглавље отвара историјско-политичку сцену у којој ава Јустин узраста. Хронолошки пресек записаног рада аве Јустина простире се на преко преко 30 000 страница кроз Сабрана дела у 23 тома и Житија Светих у 12 томова.

2) Јустин као Еванђеоски богослов – Аутор описује аву Јустина кроз различите топле боје (маштовито изражено на спољним корицама књиге) осликавајући на тај начин његово енциклипедијско знање, али и занимање за богословље, философију, поезију и уметност. Уметност односно умеће да изрази најлепше одлике Хришћанске вере у Православној Цркви, ава Јустин на освежавајући начин дочарава предањску науку Писама и изучавање Писама која, према речима аутора, нема за циљ проширивање знања из библистике, текстуалне и књижевне критике или библијске археологије, већ претендује на сазнање сопственог назначења и хришћанског животног пута. Ава Јустин неретко подсећа на спасоносну искуственост Библије. Иако је дискутабилно да ли Библија даје одговор на сва питања, ипак пружа могућност за сазнање најважнијег, за човека најкориснијег одговора. Ава Јустин чврсто истиче егзистенцијалну важност Библије: „Све што треба овоме свету и људима и њему – Господ је казао у Светом Писму. На сва питања Он је у њему дао одговоре... Не нађеш ли одговор у Светом Писму на неко своје питање, значи да си, или поставио бесмислено питање, или ниси умео читати Свето Писмо и из њега ишчитати одговор.“ Значај Писама јесте поистовећење текста са Христом будући да иста о Њему говоре. Христос међутим, није поистовећен Писмима, већ тајанствено продужен у Цркви.

Значај Писма открива се у тајни Богооваплоћења као двоједан догађај: 1) Христос, пуноћа Писама, показа нам какав је заправо, Бог на начин док страда на Крсту као човек ради спасења човека и спасења света, али исто тако 2) Христос јесте о ἔσχατος Αδάμ или због недостатка бољег превода, прави (истински) човек по коме свако задобија могућност да истински постоји као човек. Оваполођење је најинтимнији догађај који на тајанствен начин у Цркви постаје доживљај са-оваплођења Христу. Према речима аве Јустина, у Оваплођењу, Христос је постао човечански, наш, а у Цркви односно у Евхаристији постаје транс-субјективно наш.

Капитални допринос аве Јустина подробно описан у Догматици и Житијама Светих, исход је изучавања Писама и кроз лични опит истог. Свети (и светитељи) су пример проживљавања Догмата односно Писама. Они су потврда остварене могућности човека да постане „живо, ходеће Јеванђеље.“ Управо кроз Библију општење са Светом Тројицом у Христу задобија првенствено место у богословљу аве Јустина. Професор Цветковић препознаје свеобухватност Писама не само, условно речено, као биографију Бога, колико опис искуства сваког човека у општењу са Богом.

3) На трагу великог учитеља: Николај Велимировић – Аутор испитује директан утицај владике Николаја на аву Јустина нарочито у међуратном периоду, како кроз његов лични однос са својим учитељем тако и кроз списе владике Николаја насталих у том раздобљу. Аутор кроз читаво поглавље сведочи богословље једне помесне Цркве у лицима подвижника и најсветлијих учитеља после светог Саве. Једна од изразитих тема овог поглавља је историјат схватање Цркве кроз национални идентитет, потребу за новим промишљањем о Цркви, критику национализма и нова српска еклисиологија. У оквиру поменутих наслова, аутор указује на конструкцију Европе и контранаратив владике Николаја који осликава модерну Европу на основу три стуба идентитета: индивидуализма, рационализма и хуманизма. Конструктивна критика премодерне, али и модерне Европе долази из пера великог учитеља аве Јустина, владике Николаја, философа, богослова, пре

свега светитеља Православне Цркве. Николај обзнањује очигледно, можда не довољно очигледно за своје савременике, а то је затамљено лице старог континента. Затамљено лице Европе у духовном смислу, постаје видно нарочито у Западној Европи, како у Римокатоличкој цркви, тако и Протестантским деноминацијама.

Највише вредности, пре свега хришћанске вредности на којима је Европа изграђена и за коју се иста борила (пре свега на Православном Истоку у доба Византије и Турског ропства), постале су непрепознатљиве због три стуба новог поистовећивања. Стари континент – јесте извитоперено лице Латинске вере и културе. Три поменута стуба свакако заслужују детаљну историјско-философску обраду и упоредну богословску критику. Због недостатка простора или потребе да изведе аргументе у вези са претходним до краја, аутор охрабрује читаоца на додатно изучавање одређених наслова у библиографским одредницма позивајући на критичко преиспитивање тврдње о новом изгледу Европе. Занимљиво је да сличне ставове владике Николаја по питању европског изгледа, дели ава Јустин. На трагу великог учитеља сусрећемо тако и великог ученика, аву Јустина, који на освежавајући поглед у историју кроз културу сећања и кованицу *философија живота*, изнова отвара страницу вечног смисла времена (историје) проживљену у светотајинско-врлинском животу Цркве.

У последњим страницама поглавља под насловом Светосавље, православље и хришћански универзализам, аутор потврђује да међуратни период обележава највеће стваралаштво у историји српске религијске философије и богословља. Управо у овом периоду светских питања и светских сукоба, Црква је подарила учитеља и ученика који следујући примеру архиепископа Саве, лишавају сваку националну па и универзалну примесу која Јеванђељски није утемељена или искуствено потврђена.

4) Јустин као богослов синтезе – Интезивно религијско-философско поглавље привлачи највише пажње у овој студији. Неопатристичка синтеза и Руска религијска философија, као две водеће синтагме у методологији рада аве Јустина, представљају један вид артикулације духовног опита аве Јустина у академским категоријама. Исте су послужиле за одговор на питање лица (личности) којим је ава Јустин трагао кроз лични подвиг. У потрази за стварношћу истинског лица, ава Јустин није био задовољан нити ограничен Христовим учењем колико Његовим лицем, извором љубави: „Личност је могућа једино љубављу и у љубави.“ Љубав као синоним за Бога и најважнија особина човека, тј. суштина човека, отвара пут истинског познања на коју нас аутор подсећа кроз једне од првих студија аве Јустина под насловом *Проблем личности и познања по учењу Светог Макарија Египатског*. Ава Јустин у трећем тому Догматике изражава да је пут познања Бога као и пут познања човека оличен (ипостазиран) у Христу: „Такав је наш пут: почињемо од Беспочетног и завршавамо Бескрајним. И наш почетак и наш завршетак су у Богу Логосу. Не само наш, него целокупне творевине.“ У наставку поглавља, неколико поднаслова детаљно образлажу аргументе претходне тврдње: Интегрално или „живо“ сазнање, Богочовек и богочовештво, Богочовек унутар Христологије и Сотириологије, Свејединство и саборност и други.

5) Јустин као екуменски богослов – Ово поглавље отвара не толико историјат поимања термина екуменизам колико употребу у делима аве Јустина. Рани ставови који датирају од Оксфордске тезе преко критике западног хришћанства, па до критике папства и благонаклоности према Англиканцима, нуде широку лепезу аргумената који су се кроз време само допуњавали, не и мењали, управо због околности у којима се налазила Православна Црква и богословље Цркве. Рани радови аве Јустина на тему екуменизма, темеље се на скици за касније радове: „Екуменизам Богочовечанске Истине је срце Богочовечанског=православног екуменизма, који је увек Ипостас Богочовека Христа“. Аутор наводи богословске радове аве Јустина на пољу екуменизма кроз низ расправа

философско-идеолошке позадине историјског односа Православне Цркве са Римокатолицима и Протестантима. Подсећајући се на политичку стварност у Југославији, пре свега као изазов на екуменском нивоу, увидећемо ништа мање исту стварност као могућу платоформу која за циљ поставља јединство Цркве – јединство свих цркава са једном (једином) Црквом. Српска национална идеја и екуменизам налазе могуће решење за заједнико постојање кроз Светосавље. Политичко задобија стварност мистичног, тј. црквеног и екуменског уколико је духовни тон народа, политике или друштвених система усклађен са Христовим Јеванђељем. Ава Јустин у једном тексту упућеном свештенству сматра да је православно и светосавски: „Свештеник, првосвештеник је духовни вођ народа и као такав припада целом свету; стога и изван сваке партије, изнад сваког режима на висинама вечних народних светиња и идеала.“ Аутор подсећа на један Богочовечански или православни екуменизам који стоји уместо (анти)хуманистичког екуменизма и кроз неколико упоредних јединица детаљно анализира следеће теме: извор о учешћу православних у екуменском покрету, међуправославни односи, као и писма о екуменизму и научни допринос. Такође, аутор указује на настанак књиге Православна Црква и екуменизам и на претходно издат синопсис (Запис о екуменизму). Без обзира на екуменизам који долази из правца Рима, Женеве или Цариграда, аутор тврди да би екуменски скупови требало да остану простор или место на којем православни богослови сведоче Истину православне Цркве. Наводећи аву Јустина, аутор потврђује обавезу *истиновања* говорећи да једино кроз „дијалог у Истини“ може да се успостави „дијалог љубави.“ Ако је Екуменизам предмет (циљ) читавог света, свих светова, онда је у језгру Екуменизма питање Еклисиологије, питање Христове Цркве, никада надцркве или неке хуманистичке организације.

6) Рецепција Јустина Поповића у новијој српској и иностраној академској јавности – Последње поглавље нарочито растеже богословску мисао аве Јустина као неизбежну референцу у новијој српској и иностраној академској јавности. Зашто је животно стваралаштво генијалног писца и надахнутог говорника Цркве још увек савремено? Зашто би домаћу науку или ван граница земље, традиционалне културе и Православне Цркве, требало да дотиче питање једног српског монаха? Одговор као и свеопшти утисак који оставља ава Јустин, пролази кроз условно четири временска раздобља. Први период јесте прва деценија по престављењу аве Јустина 1979. године, која је обележена бригом његових ученика за писано наслеђе свог учитеља. Најближи ученици, међу којима и потоњи професори Богословског факултета СПЦ у Београду, објавили су скоро двадесет Јустинових наслова. Тако је започет проглас његовог научног вредновања изван академских кругова.

Поред сведочанстава и личног познавања Јустина од стране његових савременика, објављени радови свакако представљају почетак конструктивног разматрања у научној сфери. Упознавање Јустина кроз његова дела, нарочито у другом периоду, који писац обележава у времену од почетка 1990. године до 2000. године, отворило је низ контраверзних студија које тумаче Јустина идеолошки и тако сужавају његову мисао и дело у границама историјско-политичких догађаја поменутог периода на просторима бивше Југославије.

Трећи период представља критички осврт и издавање сабраних дела аве Јустина до 2009. године. Овај период изучавања аве Јустина, као и два претходна, темеље се на искуству и академском доприносу његових ученика, између осталих митрополита Амфилохија (Радовића), а нарочито владике Атанасија (Јевтића). Аутор оправдано издваја допринос професора Богдана Лубардића који уводи Јустина из прекритичког у критичко доба.

Четврти период који бележи бројне радове (магистарске и докторске) узраста у једну Међународну конференцију под називом: „Мисао и мисија Светог Јустина Поповића“. Одлика овог првог међународног догађаја у част аве Јустина, према речима аутора и ко-организатора скупа, обзнањује не подвојеност између домаће и иностране рецепције или једне панегиричке, а друге изразито критичке, већ стварање заједничке рецепције која избегава идеолошке интерпретације Јустиновог дела. Управо овај период отвара могућност упознавања аве Јустина не само у оквиру локалног богословља, него све-православног и хришћанског широм света. Четврти период упознавања са Јустином, стоји пред нама свечано, засигурно и неминовно, кроз ову студију.

Уместо препоруке за нови рад професора Цветковића, намеће се услов за препознавање значаја светог философа и богослова Цркве. Тај услов налази се у подвижничком узору аве Јустина на почетку његовог академског пута у делима раних црквених отаца, нарочито Светог Макарија Египатског и Светог Исака Сиријског. Ава Јустин ништа мање подражава један подвижнички живот. Такав став не иде само у прилог монашком завету, нити ограничава подвиг као једну изборну категорију погодну за монахе. Подвижничко искуство је заправо животни пут који сваког Боготражитеља и човекотражитеља уводи у највећи подвиг искуственог знања Оваплоћеног, тј. Страдално-васкрслог Христа.

Јединственост пишчевог излагања аве Јустина као лице синтезе традиције и иновације, огледа се и у свеобухватности академске грађе, како у српском говорном подручју, тако и кроз радове на другим језицима. Писац преноси историју интерпретације кроз различите периоде док доказује потребу подробнијег читања односно пожељних студија на тему ава Јустин. Кроз личне закључке и поређења са научним ставовима многобројних истраживача, писац „заједно са“ ава Јустином ишчитава његов текст. Парадоксално, али не и контрадикторно, аутор исто тако позива на критику, реконструкцију или деконструкцију мисли да би изнова вратио читаоца на поновни разговор са главним јунаком свог дела. Писац не ограничава лице аве Јустина као протагонисту једног правца богословља. Иако ава Јустин можда недовољно дотиче све поре важности богословља, онда сигурно оставља неизбрисив траг у богословском одговору на најпотребнија питања у највишем научном достигнућу. Ава Јустин је канонизовани свети, заправо једини свети професор Универзитета у Београду, који приступа науци кроз богословље и богословствујући. Ава Јустин, академски учитељ и учитељ Цркве, једино у Духу Светом препознаје истинску науку. Кроз етички опит православне философије, како ава Јустин наглашава у свом предговору Догматике, долазимо до науке Духа Светог, а тако и вечних истина о Богу, свету и човеку. Кроз општење Бога са светом долазимо до искуственог језика – Богословља – науке над наукама. Исход таквог општења оставља спасоносне последице за човека и читаву творевину.

Нови наслов професора Владимира Цветковића захвално и критички спознаје историју тумачења аве Јустина и представља незамењиву библиографску грађу за сваког студента, професора или религиозног туристу. Постепеност научних истраживања кроз мултидисциплинарне методе и преиспитивања личних утисака аутора, постављају здраву основу за тврдњу да је животно дело аве Јустина заједно са владиком Николајем Велимировићем највећи допринос у историји богословља у Србији после Светог Саве. Ава Јустин јесте продужетак светоотачког Предања Цркве који заслужује поновно разматрање како у Православном богословљу тако и у хришћанском животу и науци уопште. Највише препоруке и безрезервно упућивање на *ЈУСТИН ПОПОВИЋ: СИНТЕЗА ТРАДИЦИЈЕ И ИНОВАЦИЈЕ* професора Цветковића, оправдава позив да се научним категоријама приступи упоредо и кроз становиште богословља – кроз животно дело аве Јустина Поповића.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *20-2023, 785-789*
УДК 271.2:929 Атанасије
821.163.3-94

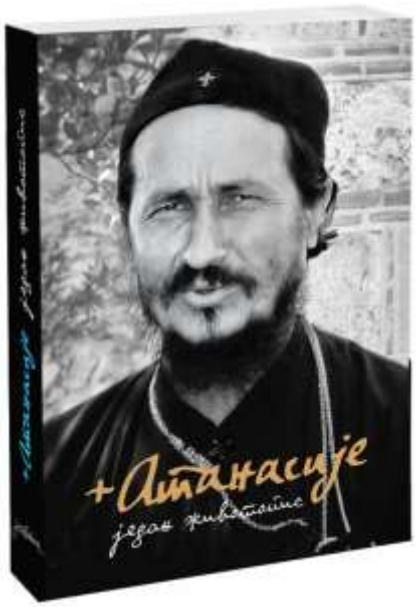
Наташа С. Вуловић Емонтс
Институт за српски језик САНУ
e-mail: natasa.vulovic@isj.sanu.ac.rs

ЈЕДАН НЕОБИЧАН ЖИВОТОПИС

(*Атанасије, један животопис,* владика Западноамерички Максим, Братство Св. Симеона Мироточивог, Интерклима графика, Требиње–Врњци, 2022, 736. стр.)

Годишњицу од упокојења владике Атанасија (Јевтића), православног архијереја и теолога бритке изговорене речи, утемељене и закрепљене у писаном обличју, духовног учитеља у Срба друге половине 20. и прве четвртине 21. века, обележило је издање насловљено *АТАНАСИЈЕ, један животопис*.

Као књижевна врста, животопис има дугу развојну традицију која није прекидана још од старих асирских рукописа, античких списа попут Плутархових *Упоредних животописа* из 1. в. после Христа, средњовековних подврста и у српској књижевности (хагиографија, односно животописје), такође постојане и у време стварања српског књижевног језика на народној основи (Вук Караџић је писао животописе знаменитих људи свога доба), па све до савремених животописних остварења. Семантички посматрано, дефиниција животописа подразумева хипонимски однос у односу на биографију као шири појам који је хипероним, те се маркира као *опис живота знамените личности.*



С намером да читаоцима ширег културног и научног круга понуди проникнуће у „тајну сазревања и обликовања Атанасија“, као и разумевање његовог стваралаштва и животворне речи, што као позив стоји у *Прослову* (11–12), из пера владике западноамеричког Максима настаје дело које на 736 страница нуди разнолике садржаје, превазилазећи умногоме уоквирена жанровска поља животописа.

Монографски структурирано дело *АТАНАСИЈЕ, један животопис* састоји се од десет углавном хронолошки (понегде и преклапајућих) конципираних великих поглавља („делова“), од којих поједина имају и потцелине, затим *Прослова* и *Поговора*, насловљеног цитатом *Запета је наш живот …* .

Већ се код прве целине уочавају лирски елементи при насловљавању – *ПТИЦА, РИБА, ДЕТЕ*, инспирисаног молитвом Савке Јевтић, а под том целином се осветљава период Атанасијевог детињства, одрастања и школовања, односа у породици Јевтића, као и развијања већ постојеће клице побожности током служења војног рока на Косову и Метохији. То је посебно оличено описом ситуације када војник Зоран Јевтић, одговарајући официру, изговара есхатолошку сентенцу: „Запета је наш живот, па идемо даље, наставља се у Вечности“ (42). Засебно је сведочанствено обрађен период монашења, студија теологије, рукоположења, где се већ назире ведрина атанасијевског духа ове књиге изражена у анегдотским описима, од којих је прва она о начину Милановог сазнања за синовљево монашење и његовој реакцији према *гласнику* Ристу (потоњем митрополиту Амфилохију). Изузетну важност представља опис односа монаха Атанасија и његовог духовног оца Јустина (Поповића), којег духовно чедо, између осталих квалификовања, пореди са вулканом, имајући у виду метафоричну представу снаге, жестине и ватрене вере која кључа у њему, учећи и преузимајући слободарски и „критичко-профетски дух“. Изводи из писама и преписки Аве Јустина сведоче о његовој личности, појединим теолошким гледиштима и односу према својим ученицима.

Друго поглавље носи метафорички успостављен наслов *БОГАЋЕЊЕ ГРАНДИОЗНОМ ВИЗАНТИЈОМ*, у оквиру којег се осветљава четворогодишњи студијски период на тлу византијске културне и теолошке баштине. Краћи боравак на острву Халка код Цариграда, на Теолошкој академији (затвореној 1971. године) описан је кроз сусрете с византијским светињама. Приказ тзв. *атинског* периода карактеришу описи писања дисертације, одбране доктората, преводилачких активности, познанстава, дружења с младима у Руској цркви на Синтагми, као и богослужења, који употпуњују одјек и оцене вредности академског рада јеромонаха Атанасија Јевтића. Завршни наслов *Љубав према Јелинском народу* (120) наткриљује читаво поглавље, указујући на будућност.

Цитат којим се именује трећа целина *SOUS LE CIEL DE PARIS* (1968–1972) заправо је јасна алузија на наслов француског филма редитеља Жилијена Дививјеа из 1951. године и много познатију истоимену шансону из тог филма *Под париским небом*, коју деценијама изводе врхунски вокални солисти попут Едит Пјаф, Жилијет Греко, Ив Монтана, Пласида Доминга, па све до певачице Заз (2014). Језгровито описан четворогодишњи боравак *под париским небом* обојен је сусретима, познанствима, предавањима на Институту Св. Сергија, упознавањем с француском философијом, те изнад свега симболичком антропотеоријском сликом-представом Сартра и Достојевског као „два европска разбојника“, у вези с којом стоји и Владикино образложење виђења руског народа као визионарског.

Почетна независна реченица у оквиру цитата максиме Св. Јована Златоустог „ДОВОЉАН ЈЕ САМО ЈЕДАН ЧОВЕК …“ представља наслов поглавља у коме се на преко 40 страница и уз обиље фотографија на крају целине доносе сведочанства о двадесетогодишњој богословској и предавачкој активности Атанасија Јевтића по повратку у отаџбину, његовој професорској и научној делатности, посебно о искреном

пастирско-пријатељском односу са студентима (дочараним наведеним речима тадашњег студента Добривоја Мидића, потоњег епископа браничевског Игнатија). О специфичном гласовном тоналитету многи су говорили, многи су у том гласу видели снагу „да и полумртви оживе, а мртви да васкрсну“ (280), а и Матија Бећковић га је портретисао својим стиховима (174). За историографију Богословског факултета у Београду веома је важан период у којем је у два мандата Атанасије обављао посао декана, учећи студенте и колеге одговорности и академској слободи, утирући пут за враћање Богословског факултета у оквире универзитетске заједнице.

Управо осликавање тадашње јавне богословске и шире, универзалне културне делатности професора Атанасија Јевтића, која га је посведочила као „умног и даровитог беседника … сведока како се вера истински живи“, представља својеврстан увод у следеће поглавље. Поглавље именовано почетним речима цитата из Јеванђеља по Матеју, уз морфолошку модификацију 1. лица јд. презента у 3. лице, „И ТАДА ЋЕ ИМ ЈАВНО КАЗАТИ…” и својеврсно појашњење као појачање наслова *ДРУШТВЕНА ДЕЛАТНОСТ ЈЕДНОГ ЈЕРОМОНАХА* садржи збирне записе о улози професора Атанасија Јевтића у јавном научном и културном свету последње две деценије 20. века. Посебно се истичу наслови којима се обухвата ширина приступа и дијалога, не само у оквирима друштвених и хуманистичких наука, него и природних, а све то уз суштину његове личности оличену у наслову *Слобода израза, ведар дух и смелост у разбијању калупа* (267) .

Описно насловљено шесто поглавље *ЦРКВЕНА И ЛИТУРГИЈСКА ОБНОВА КОЈА СЕ НЕ МОЖЕ ЗАУСТАВИТИ* доноси сведочанства о улози Атанасија Јевтића у литургијској обнови, поновном учешћу у евхаристијском животу Цркве, те примере из периода његовог служења у Манастиру Ваведење у Београду.

Целина која следи има два наслова: први – асоцијативно успостављен навођењем првог дела стиха из популарне народно општеприхваћене песме о Косову и Метохији (*Видовдан*) „КУД ГОД ДА КРЕНЕМ…“, као и други – којим се прецизира наступајући садржај – *ПОСВЕЋЕНОСТ КОСОВУ И МЕТОХИЈИ*. Друштвена и пастирска улога Атанасија Јевтића у страдалној стварности Косова и Метохије осветљена је из више углова: теолошког, историјског, правног, политичког, црквеног, књижевног, задужбинског, али и састрадалног и евхаристијског. Једну од најлепших метафоричких представа према његовој идеји налазимо у просторима фотографије *Косовскометохијска галаксија*.

Осмо поглавље наткриљено је насловом који има хуморни стилски ефекат – *БРДАРИЧАНИН У РАВНИЦИ*, уз наслов-појашњење *ЕПИСКОП ВРШАЧКО-БАНАТСКИ*. Избор и хиротонисање Атанасија Јевтића за банатског епископа падају у време када започињу сукоби на територији бивше Југославије, тачније у 1991. годину. Пастирствовање Брдаричанина по широком Банату било је и те како плодоносно, и пастирски, и богословски и људски, указујући људима на важност састрадавања, одговорности и заједничарења. Уз предавања и служења, Владика је обилазио и ратишта у Хрватској, Славонији, Барањи, оштро критикујући комунистичке лидере за настао грађански рат, а најпре политику Милошевићевог кабинета. У таквој атмосфери долази до важног и крупног догађаја за Српску православну цркву, а то је измирење и коначно превазилажење тзв. Америчког раскола.

Монографски уређен животопис као да кулминацију садржаја смешта у два последња, а најобимнија поглавља. Поглавље чији наслов представља негацијски модификован део Његошевог стиха *НИЈЕ СЛАМКА МЕЂУ ВИХОРОВЕ*, прецизира поднаслов *ЕПИСКОП ЗАХУМСКО-ХЕРЦЕГОВАЧКЕ ЕПИСКОПИЈЕ (1992–1999)*. Самим описом устоличења на Видовдан 1992. године у Требињу као да се интензивира потоња лепеза улога, делатности и активности које ће владика Атанасије имати и које ће

заувек остати прва скица асоцијација у свеправославном свету при помену његовог имена: духовна обнова и узлет, оличење православља на делу, оснивање епархијског часописа *Видослов*, незаборављање сужњих, убогих и напаћених, а посебно, као круг чија се линија враћа на почетак, сјаји неуморно истрајавање на одржавању хришћанске љубави с грчким народом и свештенством. Упоредо с духовним препородом и посетама Св. Василија Острошког и Богородице Тројеручице Херцеговини, преплићу се друштвено-политички тренуци и Владикина сагледавања њихових учинака и последица.

Последња, десета целина чији је наслов семантичка игра значењима два трпна придева – *УМИРОВЉЕНИ, АЛИ НЕ И УСПОКОЈЕНИ ЕПИСКОП (1999–2021)* управо својим обимом доказује истинитост семантике наслова. Богословско-пастирска, као и културолошко-друштвена делатност владике Атанасија се наставила, у истом обличју професорске посвећености, излагања на научним скуповима, преводилачким подухватима, старањем о јединству Цркве, употпуњена боравцима у Јерусалиму, Светој Земљи, те посетама Русији, Грузији и САД, а посебно плодном и трудољубивом издавачком делатношћу с Братством Светог Симеона Мироточивог у Врњцима. Поглавље се завршава поднасловом којим се метонимијски указује на упокојење вољеног херцеговачког владике Ваљевца – *Путем од Требиња до Тврдоша*.

Чланак *Уместо Поговора* – како гласи поднаслов текста испод наслова *ЗАПЕТА ЈЕ НАШ ЖИВОТ…* – затвара животописну кружницу превасходно личним доживљајем и сведочанством владике Максима о Оцу и Владици, монаху и литургу, појашњавајући особен начин *атанасијевског* пребивања у богочовечанским истинама, саживући однос с другим људским бићем, слободу израза и смелост, а све то без сувишности привидног патоса, без повишеног тоналитета, осликавајући задужбину двема симболичким представама – манастир Тврдош који „стабилно стоји и блиста на светлости“ и поглед девојчице Петре као „молитва-симбол“.

Монографска студија у форми и садржини животописа специфична је по више параметара, по којима је и значајна: духовном, књижевнојезичком, историографском, културноисторијском, друштвеносоциолошком, одражавајући тиме комплексност својствену овосветовном бивствовању архијереја и духовника Атанасија Јевтића (по речима монахиње: „Ногама у Херцеговини, срцем на Косову, а главом на Небесима“). С језичког, тј. нормативног становишта савременог српског језика могло би се замерити ортографско решење писања великог слова, али се у уводном тексту наводи разлог тог одступања од важеће правописне норме. Такође су се при техничком уређењу могли јасније маркирати цитати у оквиру текста, било уочљивим издвајањем, знацима и средствима маркирања, али то никако не умањује суштински значај и садржинску вредност ове књиге. Засебну историографску вредност представља то што свако поглавље прати документован фото-материјал из одређеног обрађеног периода, поткрепљујући иначе драгоцен материјал за црквеноисторијска истраживања.

Поменута комплексност бивствовања огледа се и у неуобичајеном сагласју (наизглед) контраста у духовном деловању владике Атанасија, које је уочљиво и на географском плану – шетњом осунчаном банатском низијом и врлетним успињањем до херцеговачких врхова, увек уском стазом Божијег угодника. На том путовању неизоставно је провлачећа нит суживота с другима: почев од хагиографских података о ави Јустину, братског односа с митрополитом Амфилохијем, друговања с децом, духовне искре повезаности с патријархом Павлом, уопште са сваким сапутником, ма колико истовременски присутним. О томе сведоче стихови Матије Бећковића, Блажа Љ. Даниловића, монахиње Петропавловке, као и деце. Владикине *сеобе* по свеправославном свету, од Кипра и Цариграда, Свете Земље, Косова и Метохије, Русије, Херцеговине, па до индијанских резервата Америке намећу асоцијацију с његовом Косовскометохијском

галаксијом, али и *плавим кругом* Црњанског. Ово је књига о звезди у том плавом кругу. Без обзира на то да ли је тренутно сијала под париским, атинским, московским или требињским небом одражавала је и данас присутну неупитну јединственост личности Владике, од миља названог Таса, посведочену и у овој књизи, јединственост, коју би српска фразеологија оквалификовала као јединственост *под капом небеском* или *под Божијим сунцем*.

НОВА АКТУЕЛНОСТ СВЕТОСАВСКОГ НАСЛЕЂА

Догађаји

Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије и Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу учествовали су на 65. Међународном београдском сајму књига, одржаном од 23. до 30. октобра 2022. године. У претходне две године, сајам није био одржан због епидемиолошке ситуације изазване пандемијом Ковид-19. Издања Центра за црквене студије, Међународног центра за православне студије и Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу била су изложена на јединственом штанду Српске православне цркве.

Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије и Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу учествовали су на 57. Сајму књига у Нишу, одржаном од 26. новембра до 4. децембра 2022. године. У претходне две године, сајам није био одржан због епидемиолошке ситуације изазване пандемијом Ковид-19.

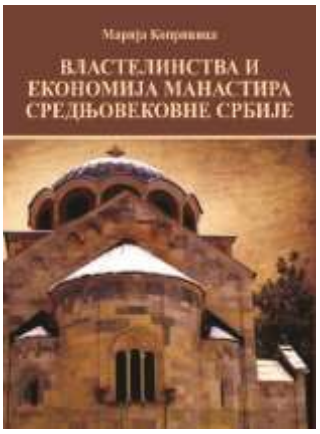
Крајем 2022. године, Библиотека „Свети Владика Николај“ започела је организовање програмских садржаја, у циљу афирмације Библиотеке и књиге уопште. Прва од ових активности била је изложба издања Центра за црквене студије и Међународног центра за православне студије, организована у Библиотеци „Свети Владика Николај“. На отварању ове изложбе, 21. децембра 2022. године, говорио је проф. др Драгиша Бојовић, управник Центра за црквене студије и Међународног центра за православне студије. Руководилац програмских активности Библиотеке „Свети Владика Николај“ је Александра Стошић, студент докторских студија србистике на Филозофском факултету у Нишу и волонтер у Библиотеци.

***Шта је богословље? Методологија право-славног богословља у пракси и учењу*, Жан-Клод Ларше. Ниш: Центар за црквене студије, 2022**. Превод нове студије еминентног православног теолога данашњице, посвећене прецизирању појмова богословље и Свето предање, у којој се разматрају принципи правилног коришћења светоотачких истраживања у православном богословљу, као и одговарајућа примена научних метода у различитим дисциплинама актуелним у савременом богословском образовању, са поговором Ивице Живковића, белешком о аутору и библиографијом његових радова на српском језику. После превода на руски и румунски, а пре објављивања енглеског и оригиналног француског издања, књига се, љубазношћу аутора, појављује на српском језику, у преводу Ненада Стаменковића.

***Византијско-словенска читања V: Зборник радова са истоимене Међународне научне конференције, која је одржана 13. новембра 2021. године на Универзитету у Нишу*, ур. Драгиша Бојовић, Кристина Митић. – Ниш: Међународни центар за православне студије, Универзитет, Центар за византијско-словенске студије, Центар за црквене студије**. Зборник радова са редовне годишње међународне конференције састављен је од 20 радова уврштених у њен програм, који су изложени на конференцији и пристигли на адресу програмског одбора са Универзитета из Србије и Русије.

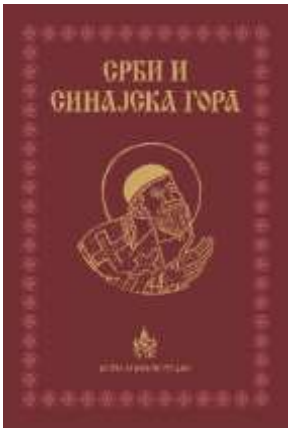
***Црквене студије: годишњак Центра за црквене студије, Година XIX, Број 19.* – Ниш: Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије, 2022**. Нови број *Црквених студија*, са уводним текстом уредника проф. др Драгише Бојовића, под насловом: „Наша Света гора Синајска“, подељен је у шест тематских целина (тематска, „Срби и Синајска гора“; филозофија и теологија; историја цркве; филологија; литургика и историја уметности; прикази), са укупно 42 оригинална научна рада (37 на српском, три на француском и по један на руском и енглеском језику) и једним приказом. Међу њима налазе се радови Жан-Клода Ларшеа, Ђорђа Петровића, Ивице Чаировића, Зорана Чворовића и Игњатија Уроша Ђорђевића.

Властелинства и економија манастира средњовековне Србије, **Марија Копривица. Београд: Центар за историјску географију и историјску демографију Филозофског факултета Универзитета у Београду; Ниш: Центар за црквене студије, 2022**. У монографији доц. др Марије Копривице представљени су резултати вишегодишњег истраживања о српским средњовековним манастирима, са фокусом на економским аспектима, који могу да омогуће сагледавање положаја српских манастира у средњовековном феудалном друштву. Она садржи поглавља о ктиторству у средњовековној Србији, метохији и властелинству, манастирским људима, имунитетима манастира, манастирским дохоцима, економији, потрошњи, занатству и трговини под окриљем манастира.



Молитве Светога Саве**, приредио према делима хиландарских јеромонаха Доментијана и Теодосија и предговор написао Драгиша Бојовић. – 3. изд. – Ниш: Центар за црквене студије; Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2022**. Како стоји у поговору аутора, прво издање ове књиге, из 2002. године, означило је почетак издавачке делатности Центра за црквене студије и најавило пионирска истраживања дела Светог Саве у нишкој академској средини. После више десетина радова и неколико књига о Светом Сави, које је објавио Центар за црквене студије, бављење светосавским наслеђем је институционализовано оснивањем Одељења за светосавске студије, а на Филозофском факултету у Нишу, први пут на српским универзитетима, акредитован је предмет „Свети Сава у српској књижевности и култури“. Отуда нова актуелност ове књиге, која се, поред уводног текста Драгише Бојовића, под насловом: „Молитвено житије Светога Саве“, састоји од изабраних делова жанра молитве из два житија Светог Саве, Доментијановог и Теодосијевог.

Библијски јунаци: Јосиф, Јов, Проповедник, Исаија, Христос Матејев**, Драгомир Костић. Ниш: Међународни центар за православне студије, 2022**. Аутор овог дела, песник, књижевни критичар и професор у пензији са Катедре за српску књижевност Филозофског факултета Универзитета у Приштини, у надахнутом предговору износи своју фасцинацију Библијом као вечним извором верског и уметничког надахнућа. Поглавља ове монографије су оригинални научни радови, опремљени напоменама и литературом, од којих су неки објављени у Зборнику Филозофског факултета у Косовској Митровици, а књига садржи и индекс цитираних аутора.



***Срби и Синајска гора: тематски блок из 19. броја часописа Црквене студије*, ур. Драгиша Бојовић. Ниш: Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије, 2022.**. Зборник радова прештампан из тематског блока деветнаестог броја годишњака Црквене студије, посвећеног везама Срба и Свете горе Синајске. Оригинални научни радови из овог блока настали су на основу новијих открића српског присуства на Синајској гори, а он је замишљен и као својеврсни омаж првих проучаваоцима словенског и српског рукописног наслеђа Синајске горе. Зборник се састоји од девет текстова српских и руских филолога, историчара и историчара уметности: Виктора Савића, Драгољуба Марјановића, Драгише Бојовића, Анатолија Турилова, Дејана Јечменице, Катарине Митровић, Владе Станковића, Јадранке Проловић, Драгане Јањић и Горана М. Јанићијевића.

Научни скупови

Шеста Међународна научна конференција „Византијско-словенска чтенија“ одржана је 26. новембра 2022. године на Универзитету у Нишу, у организацији Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Центра за црквене студије и Међународног центра за православне студије. На свечаном отварању конференције, одржаном у Великој сали Универзитета у Нишу, поздравним речима обратили су се проф. др Јован Степановић, проректор Универзитета у Нишу, и проф. др Драгиша Бојовић, управник Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу. У музичком програму учествовао је Српски византијски хор, предвођен хороначалником, презвитером Игором Зиројевићем из Атине. Пленарна излагања имали су проф. др Валентина Гулевска, са Универзитета „Свети Климент Охридски“ у Битољу (Северна Македонија), на тему: „Светлост богопознања по Светом Григорију Палами“, и доц. др Димо Чешмеџиев, са Универзитета „Пајсиј Хиландарски“ у Пловдиву (Бугарска), на тему: „Белешке о црквеној политици цара Јована Александра (1331–1371). Програм конференције одржан је у три сабрања, којима су председавали: Бранко Горгиев и Никола Лукић (прво сабрање), Ирена Цветковић Теофиловић и Теодора Георгиева (друго), и Марија Копривица и Војислав Живковић (треће сабрање). На конференцији је учествовало око тридесет излагача, између осталих: Бранко Горгиев, Предраг Петровић, Слађана Ристић Горгиев, Ружица Левушкина, Владимир Басенков, Игор Зиројевић, Никола Лукић, Ирена Плаовић, Драгиша Бојовић, Мирјана Бојанић Ћирковић, Ирена Цветковић Теофиловић, Јелена Стошић, Катарина Митровић, Ивица Живковић, Марија Копривица, Александар Гулевски, Бојан Томић и Анђела Гавриловић.

Научна трибина „Игор Коларов: од ’Соколичког зборника’ до читанке“ одржана је 8. децембра 2022. године на Филозофском факултету у Нишу, у организацији Департмана за србистику Филозофског факултета Универзитета у Нишу и Центра за црквене студије. На почетку скупа, поздравним речима обратили су се проф. др Снежана Божић, управник Департмана за србистику, и проф. др Драгиша Бојовић, управник Центра за црквене студије. Модератор трибине била је доц. др Мирјана Бојанић Ћирковић. На трибини је учествовало једанаесторо излагача: породица, пријатељи и поштоваоци непролазног дела Игора Коларова, међу којима и: Драгиша Бојовић, Бранко Горгиев, Ивица Живковић и Мирјана Бојанић Ћирковић, чланови Центра за црквене студије.

Промоције

Промоција књига Драгише Бојовића и Ивице Живковића: Д. Бојовић, *Српска књижевност и Свето предање. Истраживања рецепције библијске и светоотачке књижевности*, Д. Бојовић, *Радуј се, јер те српска уста хвале. Антологија српске теотоколошке поезије (од XI до XXI века)*, И. Живковић, *Једина светлост која се није срела са тамом. Богословски допринос професора Драгише Бојовића*, одржана је 12. априла 2022. године у Великој сали Универзитета у Нишу, у организацији Међународног центра за православне студије из Ниша и Завода за уџбенике из Београда. На промоцији су говорили: архимандрит др Тихон Ракићевић, игуман Манастира Студеница, Јелена Давидовић Коларов, уредник у Заводу за уџбенике, проф. др Бранко Горгиев, доц. др Мирјана Бојанић Ћирковић, др Ивица Живковић и проф. др Драгиша Бојовић.

Књижевно вече „Портрет Драгише Бојовића“ одржано је 12. септембра 2022. године у Дому културе „Стари Колашин“ у Зубином Потоку, у организацији Дома културе „Стари Колашин“. На овој манифестацији представљена су дела: Д. Бојовић, *Радуј се, јер те српска уста хвале. Антологија српске теотоколошке поезије (од XI до XXI века)*, Д. Бојовић, *Узалудна провера* (збирка песама) и И. Живковић, *Једина светлост која се није срела са тамом. Богословски допринос професора Драгише Бојовића*. У програму су учествовали: проф. др Бранко Горгиев, др Ивица Живковић, Андријана Живановић и проф. др Драгиша Бојовић.

Промоција књиге Драгише Бојовића, *Свети Сава у српској књижевности и култури*, одржана је 17. новембра 2022. године на Филозофском факултету у Нишу, у организацији Филозофског факултета Универзитета у Нишу, Јавног предузећа „Службени гласник“ из Београда и Центра за црквене студије. Музички део програма извеле су чланице Певачког друштва „Свети Прокопије“. Модератор промоције био је др Ивица Живковић. На промоцији су учествовали: Петар Арбутина, главни уредник Службеног гласника, Борисав Челиковић, уредник, проф. др Бранислав Тодић, проф. др Ирена Шпадијер и проф. др Драгиша Бојовић, исти говорници који су учествовали и на претходној промоцији ове књиге, одржаној 18. октобра 2022. године у књижари „Геца Кон“ у Београду, у организацији Јавног предузећа „Службени гласник“.

РЕЦЕНЗЕНТИ

Др Атанасиос Ангелопулос
Др Лука Кецман
Др Сузана Рајић
Др Славиша Недељковић
Др Светозар Бошков
Др Петар Митић
Др Владан Станковић
Др Небојша Ранђеловић
Др Ивица Живковић
Др Зоран Арацки
Др Данијела Здравић Михаиловић
Др Вадимир Цветковић
Др Срђан Пириватрић
Др Ивана Кнежевић
Др Радмила Радић
Др Александар Стојановић
Др Ксенија Кончаревић
Др Борис Стојковски
Др Драгиша Бојовић
Др Снежана Божанић
Др Драгољуб Марјановић
Др Зденко Ширка
Др Александар Новаковић
Др Ирена Цветковић Теофиловић
Др Јелена Стошић
Др Србољуб Убипариповић
Др Марија Копривица
Др Мирослав Пешић
Др Драган Ашковић
Др Селена Станковић
Др Милош Ђорђевић
Др Бранко Горгиев
Др Александра Кучековић
Др Андреја Катанчевић
Др Милан Палевић
Др Влада Станковић
Др Наташа Половина
Др Александар Крстић
Др Виктор Савић
Др Милан Ђорђевић
Др Иван Бецић
Др Нермин Вучељ

Др Слађана Ристић Горгиев
Др Ромило Кнежевић
Др Томислав Јовановић
Др Владета Радовић

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.