С благословом Његовог преосвештенства
Епископа нишког др Јована

Штампање часописа *Црквене студије* омогућила је
Управа за сарадњу са црквама и верским заједницама

CHURCH STUDIES

Year **XI** Number **11**

The Centre of Church Studies
University of Niš, Center for Byzantine-Slavic Studies
International Center for Othodox Studies
Niš, 2014

Година **XI** Број **11**

Центар за црквене студије
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
Међународни центар за православне студије
Ниш, 2014

ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ / *CHURCH STUDIES*
ISSN 1820-2446

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

Редакција:
академик Анатолиј Турилов (Москва), **др Жан Клод Ларше** (Стразбур),
академик Витомир Митевски (Скопље), **др Иван Христов** (Софија),
др Ростислав Станков (Софија), **др Александар Наумов** (Венеција),
др Олга Лосева (Москва), **др Бранислав Тодић** (Београд), **др Борис Брајовић** (Никшић),
др Кирил Максимович (Москва), **др Слађана Ристић-Горгиев** (Ниш),
др Владимир Цветковић (Ниш), **др Димитриос Пантос** (Атина),
др Синиша Мишић (Београд), **др Бранко Горгиев** (Ниш), **др Панос Софоулис** (Атина),
др Дарко Крстић (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: bodra@ptt.rs

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

Међународни центар за православне студије
18000 Ниш, Обреновићева бр. 20
e-mail: orthodoxstudies.ni@gmail.com

Графичко решење назива часописа
Светозар Пајић Дијак

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

Штампа: ПУНТА, Ниш

Тираж: 200 примерака

Излази једном годишње

Електронско издање: www.crkvenestudije-churchstudies.org

САДРЖАЈ

I

Георгије Флоровски
Велики раскол: Рим и Византија 15

Серафим Данкерт
Необјављени рукопис Георгија Флоровског о Великом расколу
између Истока и Запада: Његов контекст и значај 35
Seraphim Danckaert
An Unpublished Manuscript by Georges Florovsky on the Great Schism
between East and West: Its Context and Significance 42

II

Марко Шукунда
Зилоти у време Новог Завета 45
Marko Šukunda
Zealots in the New Testament 58

Ненад Стојановић
Порекло дихотомије између Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-20 59
Nenad Stojanović
The origin of the dichotomy between Rom 13, 1-7 and Phil 3, 17-20 70

Дарко Крстић
Коришћење Светог Писма у политичком дискурсу Византије:
владавина Михајла I Рангабеа (811–813) у Теофановој Хронографији 71
Darko Krstić
The usage of the Holy Scripture in the political discourse of Byzantium
the reign of Michael I Rangabes (811-813) in the Chronographia
of Theophanes the Confessor 81

Горан Ж. Ружић
Хајдегерово тумачење хришћанске религиозности
у Посланицама Св. апостола Павла Солуњанима 83
Goran Ružić
Heidegger's interpretation of Christian religiosity
in St. Paul's Epistles to the Thessalonians 98

III

Стоян Чиликов
Христологичната теотокология в химнографията на Свети Йоан Дамаскин *101*
Stoyan Chilikov
The Christologian Theotokology in the Hymnography to St. John of Damascus *123*

Петар Јевремовић
Теодоритова огледална фуга *125*
Petar Jevremović
Theodoret's mirror fugue *136*

Гордана Вулевић
Душа и говор Старац Јосиф Исихаста и Мелани Клајн *137*
Gordana Vulević
Soul and Speech Elder Joseph Hesychast and Melanie Klein *146*

Владимир Цветковић
Свети Јустин Ћелијски као јеванђеоски богослов *147*
Vladimir Cvetković
Saint Justin of Chelie as an Evangelical Theologian *170*

Игор Ст. Коцић
Апостолско наслеђе и есхатолошке димензије цркве
по учењу митрополита Јована Зизиуласа *171*
Igor S. Kocić
Apostolic succession and the eschatological dimensions
of the church according to Metropolitan John Zizioulas *180*

Златко Матић, Предраг Петровић
Свето Предање у богословљу Ива Конгара: критички осврт *181*

Zlatko Matić, Predrag Petrović
Holy Tradition in Theology of Yves Congar: Critical Review *198*

IV

Vasileios D. Koukoussas
Constantine the Great in Byzantine historiography *201*
Василиос Кукусас
Константин Велики у византијској историографији *210*

Mikhail M. Kazakov
Religious Tolerance as Christians and Pagans Understood it in the Fourth Century *211*
Михаил М. Казаков
Верска толеранција како су је хришћани и многобошци
схватали у четвртом веку *221*

Јасмина Шаранац Стаменковић
Похвални говори Михаила Псела посвећени цару Михаилу VII Дуки *223*
Jasmina Šaranac Stamenković
Enkomions by Michael Psellos devoted to the Emperor Michael VII Doukas *237*

Душан Симић
Житије Светог Филарета Милостивог као историјски извор *239*
Dušan B. Simić
The life of Saint Philaretos Merciful as a historical source *274*

Владан Станковић
Од Дукље до Бара. Стварање Барске архиепископије *275*
Vladan Stanković
From Duklja to Bar. Creation of Bar Archbishopric *283*

Синиша Мишић
Оснивање Злетовске епископије 1347. године *285*
Siniša Mišić
Establishing of the Zletovo Bishopric in 1347 ..... *291*

Марија Копривица
Парохије Српске цркве у средњем веку *293*
Marija Koprivica
Serbian Church Parishes in the Middle Age *308*

Срђан Б. Младеновић
Средњовековни поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији *309*
Srđan B. Mladenović
Medieval property of Hilandar Monastery in Kosovo and Metohija *332*

Драгана Јањић
Црквена имовина и ктиторска делатност српских владара
до друге половине XIV века *333*
Dragana Janjić
Church property and patron activity of Serbian rulers
till the second half of XIV century *344*

Слободанка Илић-Тасић, Драган Раванић
Етика у средњовековној медицини *345*
Slobodanka Ilić-Tasić, Dragan Ravanić
Ethics in medieval medicine *355*

Недељко В. Радосављевић
Венедикт Краљевић, прилози за биографију *357*
Nedeljko V. Radosavljević
Venedikt Kraljević, enclosures for biography *386*

Александар Стаменковић
Историјски развој црквених општина и лаичке службе у Српској цркви XVIII–XX века 389
Aleksandar Stamenković
Historical development of the church congregation and laity serving in Serbian church from 18th-20th century 402

Славиша Недељковић
Рашко-призренски митрополит Мелентије и српски народ на Косову и Метохији (између истине и заблуде) 403
Slaviša Nedeljković
Metropolitan Melentije of Diocese of Raška-Prizren and the Serbian people in Kosovo and Metohija (between truth and misapprehension) 414

Иван М. Бецић
Значај Српске православне цркве за очување српског живља у старој Србији почетком XX века 415
Ivan Becić
The importance of Serbian orthodox church top reservation the old Serbian population in Serbia at the beginning of the twentieth century 424

Драган Новаковић
Поступак избора првог Патријарха после уједињења Српске православне цркве и успостављања Патријаршије 1920. године 425
Dragan Novaković
Patriarchal election procedure after the reunion of the Serbian orthodox church and establishing of the Patriarchate in 1920 436

Владимир Ђурић
Правни положај цркава и верских заједница у републици Србији у светлу одлуке Уставног суда 437
Vladimir Djurić
The legal status of churches and religious communities in the Republic of Serbia in the light of Constitutional court's decision 453

Велибор Џомић
Отворена питања Правилника о садржини и начину вођења регистра цркава и верских заједница од 2006. године 455
Velibor Džomić
Open issues of the Rule book on contents and maintaining the Register book of churches and religious communities since 2006 466

V

Драгомир Костић
Како да човек доспе до Бога (Књига о Јову) *469*
Dragomir Kostić
How a man to reach God (Job) *497*

Зоран Кинђић
О молитви *499*
Zoran Kindjić
On prayer *512*

Александра Костић Тмушић
Богослужбене песме у житијином опусу
јеромонаха Доментијана и Теодосија Хиландарца *513*
Aleksandra Kostić Tmušić
Liturgical songs in the hagiographies
of hieromonk Domentije and Teodosije of Hilandar *526*

Драгиша Бојовић
Јабука као евхаристијски симбол *527*
Dragiša Bojović
An apple as a Eucharistic symbol *532*

Слађана Алексић, Даница Андрејевић
Безмолвије у поетици Момчила Настасијевића *533*
Sladjana Aleksić, Danica Andrejević
Hesychasm in the poetics of Momcilo Nastasijevic *547*

Снежана С. Башчаревић
Град, човек и Бог – три мотива у антологији „Призрене стари“ *549*
Snežana S. Baščarević
City, Man and God – three motives in the anthology “Prizren old” *556*

Станка Петрова
Въпросът за авторството на канона Просвѣщьн дрєвлє оумъı *557*
Станка Петрова
Питање ауторства канона Просвѣщьн дрєвлє оумъı *575*

Виктор Савић
Черепишки типик и његово место међу српским типицима *577*
Viktor Savić
The Typikon of Cherepish and Its Place among Serbian Typika *600*

Владимир Вукашиновић
Литургичка анализа служабника рукописне збирке манастира Хиландара на примеру Тропара трећег часа од XV до XVII века *601*
Vladimir Vukašinović
Liturgical analysis of the Leiturgiocons/Ieraticons dated from the 15th to the 17th century belonging to the Hilandar monastery MS collection, a case study on the Troparion at the Third Hour *615*

Нина Аксић
Три приступа тумачењу текста молитве Оче наш *617*
Nina Aksić
Three approaches of interpreting the text of "Our father" prayer *631*

Ивана Кнежевић, Зоран Ранковић
О лексици радова научно-уџбеничког подстила научног функционалног стила у теологији *633*
Ivana Knežević, Zoran Ranković
On the Lexis of the Works of the Scientific-Textbook Substyle of the Scientific Functional Style in Theology *641*

Иван Н. Јовановић
Француске пословице с лексемом *Deiu – Бог и њихови српски еквиваленти* *643*
Ivan N. Jovanović
Les proverbes Français avec le lexème Dieu et leur équivalents Serbes *651*

VI

Silas Koukiaris
St Mary of Egypt receiving holy communion from Zozimas *655*
Силас Кукијарис
Причешће Свете Марије Египатске *665*

Миодраг Марковић
Једно необично решење у распореду фигура пророка и мученика у живопису Пиве *667*
Miodrag Marković
An unusal disposition of the figures of prophets and martyrs in the wall painting of the Monastery of Piva *686*

Бојан М. Томић, Милица М. Томић
Перспектива интердисциплинарног повезивања науке, културе и теологије у 2015. години *689*
Bojan M. Tomić, Milica M. Tomić
A perspecive of interdisciplinary NETWORKING OF science, culture and theology in 2015 ..... *696*

Александар Ристић
Примена теорије филмске музике и религије на филм „Одисеја у свемиру 2001“ Стенлија Кјубрика *697*
Aleksandar Ristić
Application of the theory of film music and religion on film "2001: A Space Odyssey" by Stanley Kubrick *701*

VII

Жан Клод Ларше
Злоупотреба Светог Максима Исповедника зарад једне савремене идеологије *705*

Сунчица Денић
Благовештања оца Јустина Ћелијског и Врањског *721*

Ирена Љубомировић
Значајан допринос српској историографији *727*

Јасмина Шаранац Стаменковић
О значају Охридске архиепископије *731*

Драгиша Бојовић
Значајан допринос проучавању словенске химнографије *733*

VIII

Σεβασμιώτατοι, σεβαστοί πατέρες, ἀγαπημένοι ἄνθρωποι τοῦ Δημήτρη, πένθιμη ὁμήγυρις *737*

I

III. THE GREAT DISRUPTION : BYZANTIUM AND ROME .

I.

The conflict between Byzantium and Rome was basically a political conflict. We are using here the term "political" in its original and literal meaning, derived from the word politeia, "the body politic". Indeed, the main issue involved in the controversy was precisely that of structure and administration of Christian Society, of Christian politeia. Because of the indivisible unity of Christian Commonwealth, as constituted under Constantine and Theodosius and reestablished by Justinian, it was also a canonical conflict.

Generally speaking, the tension between Byzantium and Rome was a tension between Empire and Papacy, rather than directly between the respective Churches. To a large extent, it was of the same character and nature as the struggle between Papacy and Empire in the West. The actual problem was the same in both instances. What was the rightful role of "princes" and "kings" in the ordering of Christian Society? The word imperium itself denoted primarily not an institution or a territory, but simply the functions and rights of rulers. In the same way, the word basileia continued to mean "kingship", rather than "kingdom". Yet, the Roman Empire still existed. In the West Empire, as a political force, has never had any proper stability, although the idea of the Empire was a mighty factor in Medieval life. "In reality the story of the Empire, later of the Holy Roman Empire, is a story of discontinuity. It meant different things to different men at the same time, and different things to men at different times; indeed, it was different things at different times" (Geoffrey Barraclough). But in the East Empire was a durable reality, tangible and heavy. Its existence was a challenge to the Papal conception of Christian order. The crucial point was that of authority and jurisdiction, both in matters religious and in matters "political", since no rigid discrimination between the two was possible within the indivisible structure of Christian Commonwealth.

Byzantium and Rome were committed to different conceptions of Christian Society. It has been recently suggested that these two conceptions can be identified respectively as "Political" and "Petrine". It would be more accurate to say: Imperial and Papal. In fact, the "Petrine" conception was no less "political" than the Imperial. It was a comprehensive theory of Christian Society. On the other hand, the Imperial conception was no less "theocratical" than "the Petrine". It is obviously true that the canonical thinking in the Byzantine East was dominated by the idea of an indivisible Christian Commonwealth, which was at once a "Church" and an "Empire". But

Прва страна оригиналног текста Георгија Флоровског

Георгије Флоровски

ВЕЛИКИ РАСКОЛ: РИМ И ВИЗАНТИЈА[1]

Сукоб између Византије и Рима у основи је био *политички*[2] сукоб. Овде термин „политички" употребљавамо у његовом оригиналном и литерарном значењу, изведеном из речи *πολιτεία* - „политичко тело"[3]. Заиста, основно питање у спору било је управо структура и администрација хришћанског друштва, хришћанске *πολιτεία-е*. Због недељивог јединства хришћанског комонвелта [*Christian Commonwealth*], установљеног под Константином и Теодосијем, и обновљеног под Јустинијаном, то је такође био и *канонски* сукоб.

Уопштено говорећи, напетост између Византије и Рима била је напетост између царства и папства, пре него непосредно између дотичних цркава. У великој мери била је истог карактера и природе као борба између папства и царства на Западу. Стварни проблем био је једнак у оба примера. Која је законска улога „кнежевâ" и „царевâ" у уређивању хришћанског друштва? Сама реч *imperium* првенствено је означена не као институција или територија, већ једноставно као функције и права владалаца. На исти начин, реч *βασιλεία* наставила је да значи „царевање" [*kingship*], пре него „царство" [*kingdom*]. Ипак, Римско царство је и даље постојало. У западном царству, као политичкој сили, није било праве стабилности, иако је идеја царства била снажан фактор у средњовековном животу. „У пракси, прича о царству, касније о светом Римском царству, била је прича о дисконтинуитету. Истовремено је значила различите ствари различитим људима, и другачије ствари људима у различитим временима; заиста, *била* је различите ствари

1 Изворне библиографске референце до сада необјављеног рукописа оца Георгија Флоровског: Coll./Call: C0586; Coll. Name: Florovsky; Box/Folder: 4/year 1957; Page(s): 47-68 (12pp.); Item(s): „The Great Disruption: Byzantium and Rome". Текст се налази на Одељењу ретких књига и посебних збирки Принстонске универзитетске библиотеке (Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library). Све интервенције преводиоца на тексту које се не налазе у напоменама већ су интегрисане у сам текст, назначене су угластим заградама. У тексту је било знатних грешака у навођењима патристичких извора, али су сва места успешно идентификована и све референце, као и грешке у самим цитатима, су исправљене. О осталим референцама, упућујемо на напомену 34, која се налази уз библиографију на самом крају текста. (*прим.прев.*)

2 У оригиналном тексту који је куцан на писаћој машини поједине речи су подвучене. Узевши у обзир да на писаћој машини не постоји курзив, можемо претпоставити да би аутор данас ове речи истакао курзивом, те ћемо ми у овом преводу све подвучене речи из оригиналног текста означити курзивом. (*прим.прев.*)

3 У оригиналном рукопису оца Георгија Флоровског стоји синтагма „the body politic" коју ми овде преводимо као „политичко тело" због недостатка могућности адекватнијег преношења смисла ове синтагме у српски језик. У суштини, овом синтагмом се дефинише група људи који делају у оквиру политички организоване нације или државе, те се сматрају социјално активном групом. (*прим.прев.*)

кроз разна времена”[4]. Међутим, у источном царству она је била постојана стварност, опипљива и тешка. Њено постојање било је изазов папској концепцији хришћанског поретка. Пресудна тачка је била она о ауторитету и јурисдикцији, који су били и верска и „политичка” питања, с обзиром да између њих није било могуће направити прецизну разлику у оквиру недељиве структуре хришћанског комонвелта.

Византија и Рим били су привржени различитим схватањима хришћанског друштва. Недавно је указано на то да ова два схватања могу бити идентификована понаособ, као „политичко” и као „петровско”. Било би пригодније рећи: царско и папско. Заправо, „петровско” схватање није било ништа мање „политичко” у односу на царско схватање. То је била свеобухватна теорија о хришћанском друштву. С друге стране, царско схватање није било мање „теократско” од „петровског”. Очито је било тачно да је канонско размишљање на византијском Истоку било превладано идејом недељивог хришћанског комонвелта, који је истовремено био и „Црква” и „царство”. Ипак, ово схватање ни у ком смислу није било нарочито нити изразито „источно”. Једноставно је било римско. Било је одређено самом чињеницом постојања царства, опстанком римских институција и римским правним системом. Ово схватање нашироко је прихваћено и на западу, такође, и од стране самих папа, све до времена Григорија VII. Чињеница постојања хришћанског царства била је почетна тачка свих црквено–друштвених разматрања, како на Истоку, тако и на Западу. Свети Лав, који је вероватно по први пут детаљно изложио „римске захтеве” у обухватан и кохерентан систем, није сумњао да је „царска моћ”, *regia potestas* [*моћ царског двора*] поверена царевима не првенствено због световних задатака (*mundi reginem* [*владање светом*]), већ пре свега у корист Цркве: *maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam* [*највише поверена ради заштите Цркве*]. Стога је цар имао своју особену функцију у представљању хришћанског циља и сопствену одговорност у хришћанским питањима[5]. Једино је, према мишљењу светог Лава, ово „царско преимућство” било у потпуности потчињено том крајњем „суверенитету” [*sovereignty*], *principatus*[6], који је Божанским правом и именовањем искључиво у поседу римских епископâ као наследникâ светог Петра, који делују у његово име и његовим вечним ауторитетом: *cujus vice fungimur* [*чији представник ми јесмо*]. Ову основну претпоставку је очигледно формулисао папа Геласије у свом писму цару Анастасију (494). Постоје два чиниоца која управљају овим светом: свештени *ауторитет* епископâ [*pontiffs*[7]] и *моћ* царева”. *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*[8]. Речи су биле добро одабране и пажљиво промишљене. То су били технички термини римског права. *Auctoritas* [*ауторитет*, *достојанство*, *власт*] је био врховна моћ одлучивања и законодавства, апсолутна и коначна. *Potestas* [*моћ*, *снага*, *власт*] је била извршна надлежност, додељена судијама. Сада, „суверенитет” у хришћанском друштву припада, према Геласијевом мишљењу, јерархији или у крајњу руку папи, те цареви поседују не више од извршне надлежности. На први поглед, геласијански образац се

4 Barraclough, 1966.

5 Leonis Magnus, *Epistola* CLVI, 3 (PL 54, 1130A).

6 *Принципат, првенство у власти, заповедништво, царевање итд.* (*прим.прев.*)

7 Термин *pontiff* може значити *првосвештеник*, *владика*, *епископ*, *бискуп*, *папа*. Ми га овде преводимо речју *епископ* и напомињемо да се говори о *римском епископу* или *папи*. (*прим.прев.*)

8 Gelasius, *Epistola* VIII (*Anastasium imperatorem*) (PL 59, 42): [*Заиста су постојала два, император Август који влада светом и свештени ауторитет епископске и царске власти*].

чини сличним са познатом Јустинијановом тврдњом о два главна Божија „дара": *imperium* [*империја*, *царство*, *царска власт*] и *sacerdotium* [*свештенство*]. Ипак, Јустинијан наглашава *једнакост* оба „дара", док Геласије сматра да је *imperium* суштински *подређен* свештеничком *ауторитету*. Основна претпоставка у оба случаја је иста: *две функције у једном друштву*, у једном свету. Међутим, у једном случају имамо начело *узајамности* [*co-ordination*], а у другом *подређености* [*sub-ordination*]. У овом емфатичком неслагању унутар исте основне схеме хришћанског друштва (*mundus hic* [*овог света*]) био је окидач сукоба и срж спора. Може бити рационално аргументовано да је наводни „цезаропапизам" византијских царева заправо „реакција" на изазов који је узрокован папским захтевом за „суверенитетом", *principatus*, у хришћанском друштву које је истовремено и Римско царство и хришћански свет. Читав проблем у суштини је био „политички". То је била борба за „суверенитет".

Валтер Улман, у својој скорашњој књизи *Успон папске власти у средњем веку*, описује главну срж овог надметања на следећи начин:

„Царство је постало хришћанско у сваком погледу: са папског становишта овај ентитет и те како је могао бити узет у обзир као корпоративно јединство хришћана, као *corpus* хришћана[9] којима је, зато што су били хришћани, морао да влада наследник светог Петра; јер је једино од *apostolica sedea*[10] хришћанство водило своје видљиво порекло. Са друге стране, сасвим независно од распрострањености старог поимања по коме је цар такође био и врховни свештеник, и *jus sacrum* [*свештено право*] део државног права, сама идеја папског *principatus*-а била је да узбуни царев монархијски инстинкт… Лавовљево учвршћивање римско-петровске функције папе у власти је у крајњој инстанци било је усмерено против цара. Ко је – што је било основни проблем – требало да влада, односно да руководи и оријентише корпоративно јединство хришћана: цар зато што је цар или папа зато што је наследник светог Петра? Не смемо, ако желимо бити праведни, заборавити да је превасходно размишљање папства то да је вођство овог јединства хришћана, свеобухватне Цркве, требало да буде у његовим рукама. Цар је, са друге стране, видео овај исти ентитет као римско политичко тело[11], као пуко царство унутар кога је хришћанство заиста од изузетног значаја, и управо је из овог разлога захтевао царску контролу. Ако имамо на уму да хришћанство обухвата целог човека и да не може по својој самој природи да буде ограничено на одређене обласне границе; да је хришћанство сила која чини човека 'новом тварју' – *catholica fides quae humanum genus sola vivificat* [*католичанска вера, једина животодавна за људски род*], као што је Лав то имао на уму; да хришћанство захтева целог, а не само део човека, ми бисмо вероватно схватили унутрашњу моћ папске идеологије и снагу царског отпора"[12].

Слична ситуација је створена на западу касније, у периоду око борбе за инвеституру[13]. Ново решење проблема које је примењивао Григорије VII, обухватало

9 *Corpus* у преводу са латинског значи *тело*, тако да у овом контексту *corpus* хришћана означава *тело хришћана* у буквалном значењу, односно, *јединство хришћана у заједници*. (*прим.прев.*)

10 *Apostolica Sedes* или *Sancta Sedes* је Света Столица, односно врховна власт римокатоличке цркве коју чине папа и римска курија. (*прим.прев.*)

11 О формулацији „политичко тело" види нашу напомену 3. (*прим.прев.*)

12 Ullmann, 1966, 9–11.

13 *Борба за инвеституру* је можда најзначајнији сукоб између световне и црквене власти у средњовековној Европи. Почела је у XI веку као спор између Римског царства и папе Гргура VII око тога ко контролише инвеституру, односно постављање епископа. Овај сукоб имао је

је напуштање традиционалних схватања хришћанског комонвелта, која су била истоветна у читавој Цркви, и која су подразумевала двоструко вођство свештеника и цара у истој *πολιτεία*-и. Хришћански комонвелт или хришћански свет, односно *christianitas* [*хришћанство*], сада је било јасно раздвојено од Цркве, и сходно томе „земаљско" друштво је било замишљено као посебни ентитет, одвојено царство улога и дужности, које је различито од оних у Цркви, иако под њеном сталном контролом и ауторитетом. Главна сврха нове концепције била је да лиши монархију било каквог теократског темеља. „Надметање између Григорија VII и Хенрија IV било је сконцетрисано око монархије и њене улоге у хришћанском друштву… Григорије се, по божанском праву, латио оружја против саме концепције монархије окренувши леђа старој геласијанској теорији хармоничног садејства две велике силе, а Хилдебрандова страна захтевала је одвајање Цркве и државе укључујући потпуну промену позиције цара у хришћанском друштву"[14]. Цареви су и даље имали хришћанске дужности, али нису имали ниједно суштинско хришћанско право. Они су били само службеници у друштву, којима се суди на основу њихових достигнућа и корисности, *idoneitas* [*погодност*, *прикладност*, *подесност*]. Заправо, за Григорија VII царство је било ништа друго до „световна рука" Цркве, *brachium saeculare*. „Ауторитет" је припадао искључиво папи. Као што је Валтер Улман добро рекао: „Цар се у јерократској мисли не може схватити на монархијској равни"[15]. Заиста, са Григоријеве тачке гледишта, није било више од једне праве „монархије", а то је *Monarchia Sancti Petri* [*Монархија светог Петра*]. На тај начин, по први пут у историји хришћанства држава бива „одвојена" од Цркве као посебна, премда потчињена област службе, повезана са Црквом у оквиру ширег круга *Christianitas* [*хришћанства*]. Вероватно би било претерано тврдити да је овај Григоријев напад на „божанска права царева" одвео право до каснијих настојања да се конструише држава на чисто световним темељима. Непосредна реакција царства на Григоријеве претње била је заиста потпуно другачија. Царство је постало свесно своје свештене природе и светог карактера своје историјске мисије. Фридрих Барбароса је био први који је тврдио да епитет *sacrum* [*свето*] припада његовом царству. „Царство је постало *sacrum imperium* [*свето царство*] како би се на истој основи надметало са *sancta ecclesia* [*светом Црквом*]"[16]. Чинило се вероватним да је Барбароса био поприлично инспирисан, по овом питању, примером Византије. Ипак, на дуже стазе, западна држава се распала и напустила све захтеве за било каквим изразито хришћанским звањем своје суверености и ауторитета. Уздизање аристотеловских студија на западу и препород римског права умногоме је допринело овој промени оријентације. Црква је постала клирикална, а држава лаичка. *Societas humana* [*људско друштво*] било је оштро раздвојено од *societas Christiana* [*хришћанског друштва*]. У настојању да се буде добар „грађанин" није било више потребно бити хришћанин.

У међувремену, Византија је остала верна старим концептима хришћанског друштва. Цар је очигледно био невољан да постане „световна рука" Римске цркве, нити је био спреман да се одрекне својих теократских захтева и надања. Концепт „лаичке државе" био је потпуно стран политичкој мисли Византије. Потпуни развој папске теорије припада периоду када су Византија и Рим већ били у стању раскола,

---

врло значајне последице за римокатоличку цркву, али и за европску историју уопште. (*прим. прев.*)

14 Barraclough, 1947, 114.

15 Ullmann, 1966, 451.

16 Barraclough, 1966

али су ова два света и даље била егзистенцијално повезана један са другим: њихова заједничка историја се и даље настављала. У периоду Крсташких ратова, ова два света су се сударила. Византију су покорили Франци и многобројне франачке кнежевине биле су утврђене широм царства, а латински цар је био устоличен у Цариграду. Папство није било директно умешано у освајање. Међутим, након што је освајање било остварено, папа Инокентије III је искористио прилику да успостави противничку јерархију у источним епархијама. Латинско царство на Истоку било је кратког века (1204–1261). Византија је преживела у Никеји и Трапезунту. Значајно је, међутим, да је обнова грчког царства у Цариграду, под династијом Палеолога, одвела Византију до прве „уније" са Римом, Лионске уније (1276), која је била чисто политички споразум између папства и царства. Флорентинска унија (1439) била је, такође, првенствено политички чин. У оба случаја се царској политици снажно супротставила надмоћна већина верујућих. Каснији векови византијске историје могу се ваљано разумети једино у широј перспективи европске историје. Сукоб између Византије и Рима може се прикладно схватити једино у овој широј перспективи.

Била би заблуда, међутим, тумачити овај сукоб искључиво у *политичким* оквирима. Проблем црквене администрације био је центар спора. Заиста, одједном су „Црква" и „царство" били исто тело. Од самог почетка сукоб је имао *канонску димензију*. Јединство хришћанског комонвелта морало је бити очувано. Било је логично и неопходно да је административна структура Цркве, у уском и правом смислу речи, требало да се прилагоди структури царства. Било је логично и природно да Константинопољ треба да постане центар црквене администрације. Заправо, папе су такође размишљале и даље у оквирима Римског царства. Свети Лав је, на пример, био сигуран да је Римско царство било предострожна институција осмишљена да обезбеди ширење благодати Оваплоћења целом свету. У ту сврху је објаснио да је „преблагословени Петар, први међу апостолима, био постављен у средиште Римског царства како би светло истине које се приказује за спас свих народа могло да се од саме главе плодотворније шири кроз тело света"[17]. То је заправо био исти правац размишљања као код Јевсевија Кесаријског. Сада је главни центар Римског царства пренет из Цезаровог старог Рима у Константинов нови град. Чинило се логичним закључити да би Константинопољ, који је заправо био ново „средиште Римског царства", сада требало да служи у исту сврху у коју је, тако задивљујуће и делотворно, у прошлим временима служио стари Рим. Стари Рим је могао да задржи своје привилегије, као признање захвалности за своју древну службу и славу. Међутим, више није био истински центар актуелног царства и новог хришћанског друштва. Била је то логика самог система, а не резултат царског притиска. „Римски захтеви", захтеви за превагу на страну римских епископа могу се чинити, из ове перспективе, само пропалим и застарелим. Тензија је била заиста неизбежна. Ситуација је била комплексна и парадоксална. Свети Григорије Назијанзин је описује својом уобичајеном оштрином и речитошћу: „Заиста, природа нам није дала два Сунца; али нам је дала два Рима, као светионике читавом свету, старог господара и новог; један се разликује од другог јер онај други засењује Исток и уобличава Запад. Али су на теразијама лепота једног и лепота другог тачно уравнотежене. Што се тиче вере за коју су се залагали, стари Рим је задржао исти ток од давнина и и даље то чини уједињујући цели Запад помоћу здравог учења као што је и исправно, с обзиром да је таква вера прва од свих и чува свеукупну божанску хармонију"[18]. Свети

17 Leonis, *Sermo* LXXXII, 3 (PL 54, 424A).
18 Nazianzenus, 1974, part I, vss. 562-572.

Григорије је имао сопствене разлоге за разочарење. Он је под непријатељским притиском тада дао оставку на цариградској столици, коју је и преобратио у праву веру својим пастирским трудом. Међутим, он, ипак, није сумњао у једнакост сјаја оба Рима. Биле су то *две светиљке*, стара и нова. Свети Григорије је писао 382. године. Други васељенски сабор у Цариграду је 381. године свечано донео одлуку: „Епископ Константинопоља ће имати првенство части, τά πρεσβεία της τιμής, после епископа Рима, зато што је тај град *нови Рим*"[19].

Римски епископи нису били спремни да прихвате ово гледиште. Они су у потпуности замерали успон цариградске столице. Горко су замерали одлукама сабора из 381. године. Контроверзни трећи канон је на Западу заправо одобрен једино 1215. године, када је латински патријарх уздигнут у Цариграду. Главни аргумент против првенства Цариграда био је тај што он није био „апостолска" столица. Исти приговор је подигнут у Александрији. Међутим, Рим је био склон томе да себе сматра једином *apostolic sedes*, у њеном правом значењу (Папа Дамас, око 374–378). С друге стране, може се оправдано тврдити да је Цариград био погоднији центар црквене организације него било које столице које су несумњиво апостолске. Тек много касније је направљен покушај да се прати уназад порекло византијске епископије све до светог Андреја. Главни аргумент у корист Цариграда био је управо тај да је он нови Рим. „Првенство" Цариграда, другог до старог Рима, упркос приговорима било је потврђено сабором у Халкидону (451). Халкидонски 28. канон, који је допунило касније законодавство, постао је камен темељац византијског црквеног система и камен спотицања између Истока и Запада. Овај канон никада није био прихваћен на Западу. Назначио је да се Рим признаје као „прва столица", управо зато што је био царски град. Поново је била повучена непосредна паралела између два Рима. Нови Рим је морао да буде величан у црквеним питањима као што је био први Рим, с обзиром да је био поштован у политичким питањима. То је, такође, подразумевало да је поредак првенства заправо зависио од одлуке Цркве. Управо то је било оно што Рим није могао да прихвати. Свети Лав је снажно протествовао против таквог присвајања. Проблем је, међутим, био много дубљи од овог канонског спора.

Баш код светог Лава проналазимо детаљну и сажету теорију папског ауторитета, посебно у његовим беседама које је проповедао у Риму на *dies natalis ipsus* [*на свој рођендан*], то јест на годишњицама свог посвећења за епископа, када би се скупила велика свита западних епископа да поздрави папу. Ове проповеди стога имају карактер јавних и званичних изјава. Свети Лав је био изванредан мајстор говора. Одлучно је причао о првенству своје славне столице, столице светог Петра, првог међу апостолима. „Моћ кључа", *potestas clavium*, је према мишљењу светог Лава, Христос дао само светом Петру. Било је као да је то лично овлашћење. Свети Петар је завештао ову моћ другим апостолима: *Petrum apostolic conferatur*. Једини посредник између Христа и Цркве је свети Петар. Он дели са Црквом свој ауторитет: *in consortium individuae unitatis assumptus*[20]. Свети Петар наставља да управља Црквом, целом Црквом, у лику својих наследника: *qui operatur in nobis*[21]. Дела и одлуке римских епископа су заправо дела и одлуке светог Петра, чији су моћ и ауторитет садржани у његовој столици: *cujus in sede sua vivit potestas, et excellit auctoritas*[22]. Свети Петар наставља да председава својом столицом и постиже трајно

19 Канон 3 Другог васељенског сабора. Видети: Labbé - Cossart, tom. II, 1671, 945.

20 Leonis, *Epistola* X, 1 (PL 54, 629): [*учествујући у нераздељивом јединству*].

21 Leonis, *Sermo* III, 1 (PL 54, 145D): [*који дејствује у нама*].

22 Leonis, *Sermo* III, 3 (*De Natali ipsus)* (PL 54, 146C): [*У чијој столици његова сопствена моћ*

сатрудништво са вечним Архијерејем: *indeficiens obtinet cum aeterno Sacerdote consortium*[23]. Свим епископима ауторитет за владање још увек потиче једино од светог Петра, то јест, од наследника светог Петра. Све док је у питању сама епископска узвишеност, то јест, у погледу *potestas ordinis* [*моћ, право рукополагања*], нема разлике између римских и било којих других епископа. Међутим, у поретку управљања и администрације само папа има директну *potestas regendi* [*моћ, право управљања*], и сви остали епископи је добијају од папе својеврсним наслеђивањем. Стога су они који се отцепе од Петровог завештања искључени из божанске тајне. Укратко, папа је једини законски управитељ у Цркви и сав ауторитет проистиче од њега. Заједница са њим је неизоставан предуслов за свако пуноправно служење у црквеној јурисдикцији, у свим областима Цркве. Према томе, његова пресуда била је дефинитивна и коначна. Он је врховни судија у свим црквеним питањима. Врховни је свештеник и владалац хришћанског комонвелта.

То је била екстремна изјава и силовита тврдња. Такође, био је и доследан програм црквене администрације. Морамо веровати у потпуну искреност тог изванредног и побожног човека, какав је свети Лав несумњиво био. Он је само сумирао ту традицију која је до његовог времена већ била успостављена у Римској цркви и био је спреман да изведе закључак. Сада је питање, како су ови „римски захтеви" прихваћени на Истоку? Зачудо, они су једноставно били игнорисани. Халкидонски оци су са одушевљењем величали светог Лава као живи глас светог Петра. „Ти си постављен као тумач целокупног гласа благословеног Петра, и свима дарујеш благослове те вере"[24]. Међутим, ипак су делали у отвореној супротности са његовим тврдњама. Они су очекивали његов отпор њиховим одлукама о првенству Цариграда. Његови изасланици су, заправо, на самом сабору снажно протествовали против ове одлуке. Они су се, ипак, надали да ће папа можда поштовати њихове одлуке својом сагласношћу. Није у потпуности јасно да ли су питали папу за пристанак или за сагласност. Оци сабора су истакли да им је мишљење затражено жељом самог цара, славног сената и читавог града. Свети Лав је био огорчен и одбио је да подржи канон. Међутим, ово одбијање или неодобравање није имало ефекта у пракси. Оно није утицало на став Источне цркве. Тензија између ове две столице је заиста порасла. Ипак, заједница није била прекинута нити су становишта светог Лава по питању ауторитета Римске столице спречила Источне цркве да га поштују као великог светитеља и учитеља вере.

Прича о односу између Цариградске и Римске цркве, за читав период од Константина и Никејског Сабора до Михаила Кируларија и раскола 1054. године, била је прича о периодичним канонским сукобима и споровима. Сваким од њих се обично бавило као посебним случајем у складу са целокупном ситуацијом и посебним карактером тог случаја. Цариградска столица је непоколебљиво расла у свом ауторитету и значају. Са губитком источњачких провинција, које су освојили Арапи, и коначног одвајања несторијанских и монофизитских цркава, источне патријаршије су биле смањене по величини и заправо су изгубиле утицај и значај. Сходно томе, епископ Цариграда почео је да буде сматран патријархом Истока. Римски захтеви су практично занемарени у Цариграду, али никада нису отворено одбачени. Извесни текстови могу бити цитирани да би се доказало да су целокупне захтеве Рима источни оци заправо

живи и власт је најистакнутија].

23 Leonis, *Sermo* V, 4 (PL 54, 155A): [*ужива нераскидиво заједништво са вечним Првосвештеником*].

24 Leonis, *Epistola* XCVIII (PL 54, 952AB).

признали. Ипак, има много других текстова којима се постиже супротан ефекат. Погрешно је конструисати пригодну фразу и незваничне изјаве у чврст систем. Постојала је само једна истрајна одлика источног становишта: отпор стварним римским захтевима. Ни у једном тренутку Византија није сматрала заједницу са Римом нужном за саборну црквену традицију. Монсињор Пјер Батифол је исправно запазио, док је разматрао питање првенства светог Петра, да „Исток никада у томе није видео оно што су Рим, и Запад заједно са Римом видели, а то је континуитет првенства светог Петра"[25]. И ово је била преломна тачка. Привилегије Рима су на Истоку третиране као *канонско* питање. Њихове *богословске* претпоставке, које је формулисао, на пример, свети Лав, биле су потпуно игнорисане. Заправо, велики оци из IV века – свети Василије, свети Григорије Назијанзин и свети Јован Златоусти – ни у једној прилици нису рекли ништа о наводним *божанским* повластицама римске столице, премда су високо поштовали ту древну и достојну поштовања Цркву, и подсећали су на њен ауторитет и суд. Исток и Запад су једноставно говорили другачијим језицима: *канонским* на Истоку и *догматским* на Западу. Црквена администрација је, и поред основних принципа апостолског прејемства и божанског порекла епископа, била на Истоку питање *канонске праксе*, питање црквеног закона, а не вере. „Првенство" Римске столице је посматрано као *историјска чињеница*, а не као *божанска институција*. Стога је претпостављено да би спорови могли бити решени међусобним прилагођавањем и договором, мудром применом канонске *икономије*. Из тог разлога су одређене одлучујуће тачке биле дипломатски прећутане за добробит јединства и мира. Постојала је чврста жеља да се одржи јединство упркос неразрешивим мимоилажењима. Ниједан општи еклисиолошки проблем није био покренут на Истоку. Са западног гледишта, овај став Истока се чинио ништа друго до неодређен, недоследан, неискрен или једноставно неразумљив.

Још једном, не сме бити заборављено да ми сада читамо и тумачимо древне текстове, на начин неизбежан за нас - *ретроспективно*, тј. из перспективе каснијег развоја. Увек постоји опасност од тога да се у древне списе учита добар део каснијих закључака и да се претвара да су они већ били „обухваћени" у њима. Егзегеза је непоуздана када настојимо да читамо светог Лава у светлу нашег знања о Григорију VII, флорентинском, тридентском, па чак и ватиканском сабору. Поврх тога, сви релевантни текстови су током векова постали спорни, једноставно зато што су били непрестано коришћени у расправама и у корист аргумената. Нама су се вероватно чинили много више тешким и нејасним него што су то заиста били у сопственим непосредним историјским контекстима. Према томе, ми смо можда стекли утисак да, на пример спор између Цариграда и Рима, једноставно није могао да буде решен у свом времену. Ипак, ми заборављамо да су честити људи са обе стране искрено веровали да је спор могао бити решен. У то је веровао чак и свети Фотије. У то је веровао и Рим. Да ли је ово била само илузија, маштање? Или је коначни неуспех био резултат појединачних неуспеха, нагомиланих у току историје од којих су многи могли да буду избегнути? Међутим, сваки појединачни неуспех може бити избегнут само у свом времену. Ако је шанса изгубљена, проблем може постати нерешив. Најбољи пример је случај светог Фотија. Помирење са Римом је било постигнуто без иједног компромиса у начелима обеју страна. Нови проблеми су се нагомилали касније. Да ли су они били заиста неразрешиви или људи који су били умешани једноставно нису успели да их реше? Ово питање, нарочито о трагичним догађајима 1054. године, може се умесније поставити.

25 Batiffol, 1938, 41–59, 56.

Заиста, као што сазнајемо од западног хроничара Раула Глабера, већ је 1024. године цариградски патријарх Евстатије, делујући у договору са царем Василијем II изнео папи Јовану XIX предлог „да са пристанком римског првосвештеника Цариградска црква у својој сфери, *in suo orbe*, може бити названа и сматрана 'свеобухватном' као што је Рим сматран у свету, *in universo*"[26]. Речено нам је да је сам папа био вољан да пристане, али је био спречен насилним протестима „иза планина". То је снажно изразио један од француских свештеника, Вилијам од Волпијана, игуман манастира светог Бенигна Дижонског. Догађај није споменут у византијским изворима, те не можемо бити сигурни око прецизне формулације предлога. Такође, не знамо ништа одређено о мотивима који су изазвали приступање папи. Равнотежа моћи је у то време била на страни Византије, а Рим је био дубоко у невољи. Две деценије касније, 1046. године, постојали су тројица папа ривала који су се борили за Столицу. Папа није био у положају да буде тврдоглав. Значење византијског предлога могло је да буде лако одгонетнуто. Цариград је желео признање своје потпуне аутономије у оквиру своје сфере, *orbis*, док би Рим и даље задржао одређени ауторитет „у свету". Овај договор би заштитио Византијску цркву од римских интервенција у оквиру њених унутрашњих послова. То би регулисало питање жалби. Папа се чинио спремним да попусти, али ова подела ауторитета није била у интересу Запада. Германски утицај је ускоро успостављен у Риму и германски кандидати су дошли да окупирају трон светог Петра. Ово је резултовало потребом за „реформама" у Римској цркви. Та потреба је сама по себи била здрав потез, али је подразумевала строгу реафирмацију универзалног ауторитета Рима. Школа у Клинију била је посебно нетолерантна у овом тренутку. Ни новонастало Османлијско царство није било заинтересовано за било какво јачање позиције Византије. „Била јој је потребна само политичка револуција у Италији да би цео спор поново плануо у свирепијем и кобнијем обличју него раније. Варница је севнула обновом западног света"[27].

Године 1048. тулски епископ Бруно био је изабран за Римску столицу под именом Лав IX. Он је био германски кандидат. Под његовом влашћу је кардинал Хумберт изопштио Михаила Кируларија 1054. године, иако је заправо до тог времена папа већ био упокојен и сходно томе је надлежност његових легата у Цариграду, у стриктно канонском смислу, истекла. Међутим, чињеница о папиној смрти и даље није била позната у Цариграду. Тачка раздора је у оно време била питање литургијске праксе. Године 1052. Михаило Кируларије, цариградски патријарх од 1043. године, је захтевао од латинских цркви у Цариграду да усвоје грчку литургијску праксу. Када су одбили, он их је затворио. Имао је релевантне разлоге за свој поступак. Његова цензура је првобитно била усмерена на Јермене, а не на Латине. Међутим, те јерменске праксе које је патријарх хтео да провери у ствари су биле идентичне оним латинским: коришћење бесквасног хлеба у Литургији, пост суботама и слично. Било би незгодно прекорити Јермене, а Латине толерисати. Штавише, у исто време су грчке праксе, са одобрењем Рима, биле забрањене у јужној Италији, која је сада била под управом Нормана, а извесни реформисани синоди у Италији снажно су осуђивали грчки обред. На несрећу, патријархова одлука била је саопштена папи индиректно и оштрим језиком на који је папа одговорио снажном дисертацијом о свом примату базираном претежно на аргументима изведеним из апокрифног *Donatio Constantini*. У другом писму папа снажно брани латинске праксе. Оба писма је

26 Glaber, 1991, 116–122.
27 Runciman, 1997, 27.

формулисао, према папином захтеву, кардинал Хумберт. Коначно, папини легати су послати у Цариград, укључујући и Хумберта. Хумберт је био неумерен и темпераментан човек упркос својој истинској побожности и добром образовању. Кируларије је био амбициозан човек, потпуно свестан свог ауторитета и достојанства свог положаја. Ова два човека једноставно нису могла да разговарају и заправо то и нису учинили. Хумберт је први изгубио стрпљење. Никита Ститат, монах студитског манастира, саставио је трактат критикујући снажно, али са поштовањем, латинске литургијске праксе. Хумберт је одговорио на необуздани начин игноришући аргументе и вређајући аутора. Ипак, посредством царевог пристанка, трактат је био повучен и Никити је наређено да се извини. Тада је Хумберт потегао питање *Filioque*-а. Патријарх је и даље ћутао. Коначно су се 16. јула 1054. године кардинал и његове колеге појавили у цркви Свете Софије и принели на олтар булу екскомунирајући патријарха, охридског епископа који је био укључен у преписку са Римом, и њихове следбенике. Сама Цариградска црква није била укључена у екскомуникацију. Документ је формулисао Хумберт. Био је то необичан документ, необуздан, презрив, али недоследан, и у њега су биле уврштене необичне оптужбе. Објављивање буле скоро да је изазвало побуне у граду. По наредби цара, она је јавно спаљена. Патријаршијски синод је објавио да су неодговорни људи пристигли са Запада и увредили патријарха. Хумберт и његови пратиоци били су екскомуницирани, али је декрет израђен тако пажљиво да не умеша папу или уопштено Западну цркву.

Ова тужна прича морала је да буде испричана до краја. Истина, ово је био стварни почетак поделе која је раздвојила католичанску цркву на два дела. Било би бесмислено тумачити болни догађај из 1054. године просто као лични сукоб. На обе стране били су умешани принципи и традиције. Ипак, одлуке су увек доносили појединци и много су зависиле од периода и темперамента делања. Погрешан корак направљен у одлучујућем тренутку, уколико је то нехотице, може ослободити поплаву која ће осујетити сва даља настојања да се она укроти или да јој се запречи пут. Управо то се догодило у Цариграду 1054. године. Плаховита Хумбертова бруталност није могла бити лако заборављена. Чини се, ипак, да потпуни значај овог инцидента није ваљано схваћен ни у самом Цариграду, а још мање у другим источним црквама, као што су нпр. оне у Антиохији и Јерусалиму. Заиста, ово није био први догађај тог типа. Сукоби и раскиди са Римом су већ били устаљени и сваки од њих је некако био измирен. Тамо се није чинило да постоји иједан разлог зашто нови сукоб није могао још једном да се смири. Нови преокрет у папској политици био је превиђен у Цариграду. У сваком случају, сва пажња је била посвећена локализовању сукоба. Држање Истока је било крајње мирољубиво. Није било у потпуности исто као у Риму. Тамо је кардинал Хумберт награђен за своја опасна достигнућа која је он сам схватао као велики успех. Заправо, у то време он је био актуелни руководилац Римске Курије. Други изасланик који је учествовао у екскомуникацији, Фридрих из Лорене, постао је папа, иако само на кратко време, неколико година после спора (1057–1058). Оно што је још важније, Хилдебранд је био један од Хумбертових најближих пријатеља и сарадника. Постојале су мале шансе за непристрасну и обестрашћену процену догађаја. Изгледи за помирење су под овим условима били незнатни и замагљени.

Упркос томе, то још увек није био коначни раскол. Преговори између Византије и Рима наставили су се још 150 година, и то често на прилично пријатељски начин, све до латинског освајања града. Чињеница о „шизми“ још увек није била званично призната ни на једној ни на другој страни. И даље се претпостављало да је Црква Једна, упркос тензијама и неразрешеним несугласицама.

Неочекивано, чак се и о спорним проблемима који су се тицали догмата и богослужбене праксе могло и даље с времена на време мирно и прибрано разговарати, осим о једном и пресудном, а то је – ауторитет папе. Међутим, криза је постајала неминовна, управо због тога што две цркве и дотична „друштва“, Византија и западно царство, нису били стварно одвојени или изоловани једни од других. Проблеми обреда и литургијских пракси били су акутни управо због тога што су хришћани са различитим обичајима живели заједно. Први су постали акутни у јужној Италији. У периоду крсташких ратова латинске заједнице су се распростр ле по читавом Истоку. Разлика је била очигледна обичним верницима и болно је замерана. Равноправност различитих обичаја није могла бити лако прихваћена ни на једној страни. Успостављање владавине Крсташа у Сирији и Палестини, и касније на Кипру, довела је до канонских сукоба и подела, посебно у Јерусалимском краљевству где је грчка јерархија била једноставно свргнута и замењена латинском. У то време је повучена паралела између владавине неверника и латинске превласти. Михаило Анхијалски, цариградски патријарх (1169–1176), био је тај који је у одговору на унијатске предлоге цара Манојла Комнина изрекао ове оштре речи: „Пусти муслимана да буде мој телесни господар пре него латина да буде мој духовни господар. Ако сам поданик првог, он ме макар неће силити да прихватим његову веру. Али ако морам да будем уједињен у вери са оним другим, под његовом контролом, мораћу да се одвојим од Бога“[28]. Била је то зацело немилосрдна фраза. Међутим, то је био призор огорчености пре него призор бескомпромисности. Ово осећање је преживело све до самог слома Византије. Лука Нотарас је оптужен да је рекао да више воли султанов турбан него кардиналову капу. У то време, Рим није могао да прихвати било какво „помирење“, осим у облику потпуне потчињености апсолутном и универзалном ауторитету Римске Столице. За Инокентија III су све цркве заправо биле унутар Римске цркве. Латерански сабор је 1215. године одлучио да се Црква „по Божјој промисли држи изнад свих начела обичне власти“[29]. У светлу ове тврдње сви остали аспекти неслагања преузели су другачије значење. Сукоб који је дуго био већином канонски, попримио је *богословску димензију*. Сада није био више ствар дисциплине, већ у стриктном смислу *питање вере*.

Па, ипак, изгледа да је Стивен Рансиман био у праву када је сугерисао да је „стварна криза била изазвана ванредним случајностима *политичких догађаја* у XI и XII веку“[30]. Корени сукоба су били политички: уздизање папства заједно са захтевом за апсолутним ауторитетом чак и *in temporalibus* [*у времену*]; најезда западних Крсташа на Исток која је у великој мери резултовала освајањем или у најмању руку страном окупацијом; политички пад византијског цара. Сви ови фактори створили су ситуацију у којој није била могуће ниједна плодоносна дискусија о богословским питањима.

„Раскол“ је био припреман дугим процесом међусобног отуђивања, али је заправо био изазван новим факторима који су ушли на сцену у последњем часу.

Од раних дана хришћанства, Римска црква се обично сматрала тврђавом вере, средиштем правоверја. Тако је заиста било и у временима светог Иринеја и у IV веку. Рим није био директно умешан у аријанску расправу иако се заправо аријанство проширило и на Запад, и тамо преживело међу Готима дуго након што је било

28 Оригинални грчки текст дијалога између патријарха Михаила Цариградског и цара Манојла Комнина објављен је у: Лоперев, 1907, 334–357.
29 Видети: Labbé - Cossart, 1671, tom XI, 144–145.
30 Runciman, 1997, 164.

поражено и озлоглашено на Истоку. Ова чињеница је била од приличног значаја у каснијем научном развоју Запада. Током читавог периода христолошке борбе, од Сабора у Ефесу (431), све до трећег цариградског сабора, односно шестог васељенског сабора (680–681), Римска црква била је центар православља, често у директној супротности са колебљивом политиком царева. Било би довољно поменути само имена славних папа: свети Лав, свети Мартин (блиски сарадник светог Максима Исповедника), свети Агатон (чија је догматска посланица била припојена делу шестог васељенског сабора као Правило вере). Засигурно нису све папе тог времена били добри богослови и неки од њих су били беспомоћно ухваћени у спор који нису били способни да воде или контролишу, као нпр. папа Вигилије под Јустинијаном. Ипак, случај папе Хонорија који је био одговоран за крајње погрешну христолошку изјаву није био ништа друго до тужан изузетак. Поново су, у време иконоборачког спора, Рим и јужна Италија служили као уточиште за жртве прогона, за изгнане исповеднике православне вере, иако папе још једном нису успеле да контролишу иконоборачке тенденције на самом Западу, оне Карла Великог и француског епископата, под његовом превлашћу. Снага Рима зависила је у први мах вероватно од његове „неутралности“ у расправама. Рим није директно учествовао у тој креативној разради хришћанског богословља која се у то време одвијала на Истоку. Рим се радије залагао за „једноставну веру“, увек помало неповерљив према расправама и богословским трагањима, односно према спекулативној будности и спремности грчких теолога. Са изузетком светог Августина, у то време је било мало оригиналности у западном богословљу. И ово је била значајна одлика. Све у свему, догматски ауторитет Рима је високо цењен.

Свети Фотије је стога био природно збуњен открићем одређених догматских „иновација“ у западној цркви. Био је обавештен да су латински мисионари у Бугарској користили Символ вере са додатком у VIII члану (*Filioque* – члану) и да су сходно томе учили да Свети Дух „исходи“ не само „од Оца“ – као што је то наведено у предањском, такозваном Никејском Символу вере, у сагласности са текстом Светог Писма (Јн. 15, 26) – већ „од Оца *и* од Сина“, *Filioque*. Пре свега, био је то незаконити додатак, начињен без знања и сагласности источних цркви. Била је то промена у васељенском документу који је одобрио ауторитет целе Цркве. Друго, само учење чинило се погрешним и јеретичким. Свети Фотије се осећао принуђеним да опширно расправља о учењу у посебном трактату *О мистагогији Светог Духа* [*De Spiritu Sancto Mystagogia*]. Међутим, ову тачку догматског неслагања није посебно истакао у својим преговорима са Светом Столицом. Она још увек није била главна тачка у спору.

Историјски говорећи, *Filioque* није првобитно било римско учење. Члан је настао у Шпанији. Пренет је у Никејски Символ из такозваног „Атанасијевог символа“ који је и сам био шпанска компилација. Сврха уметања била је полемичка – да нагласи божанско достојанство Сина у споровима са византијским аријевцима. Чини се да се Символ са додатком по први пут појављује у документима четвртог сабора у Толеду (633). Била је то несрећна интерпретација иако мотиви нису били јеретички. Символ са додатком био је прихваћен у Француској под Карлом Великим, који је посебно био наклоњен новом члану. У овом тренутку Рим је у потпуности био против иновација. Папа Лав III је снажно осећао да је било погрешно одступити од текста Символа, општеприхваћеног у Цркви, иако није имао ниједну богословску замерку против основе догмата. Током IX века, верзија са додатком је најчешће прихватана у Немачкој и Лорену и одређеним областима у Галији, са изузетком Париза. Са успоном германског утицаја у Риму коначно је прихваћена и тамо и учињена је ауторитативном формулацијом. Дакле, било је то заправо више германско

или франачко учење него римско. Утицај германске теологије на обликовање западног учења у средњем веку треба да буде признат и правилно процењен. Погрешно је пратити све специфичности каснијег римског учења уназад до духа римског права. Међутим, у суштини се *Filioque* треба пратити уназад до светог Августина и, у оквиру његовог богословског система, то је била логичка дедукција. Богословски речено, проблем *Filioque*-а је проблем Августиновог учења или поимања Свете Тројице.

Временом је *Filioque* постао главна тема расправа између Истока и Запада. Запад је направио догмат од члана и претендовао је да Символ без додатка сматра мањкавим и непотпуним. Понекада је, ипак, главни нагласак стављан на канонски аспект овог питања: да ли је било законито или не убацити нови члан у Символ, посебно иницијативом и ауторитетом одређених локалних цркви, без иједне одговарајуће екуменске расправе? Запад је постепено дошао до уверења да коначну одлуку, о питању које је од тако високог значаја, може донети само Римска црква и то без неопходне сагласности других цркви, укључујући и оне на Истоку. То је била практична примена принципа римског примата, проширена, такође, и на питање вере. Од Истока се једноставно очекивало да се повинује наређењима и да прати римско вођство. У овој фази није било места расправи. Са друге стране, на Западу је било непрекидно тврђено да нови члан није значио иновацију и да је једино додат ради прецизности. Тврдња је била доследна, али само са западне тачке гледишта. Са грчке стране била је једноставно неистинита. Заиста, истински проблем био је много дубљи. *Filioque*–члан је логичан и доследан само у контексту посебне богословске концепције, у контексту августиновског учења о Светој Тројици. Ово учење једва да је било уопште познато на Истоку. Сјајну расправу светог Августина *О Светој Тројици* [*De Trinitate*], први пут је превео на грчки језик Максим Плануд тек у XIII веку, и пре тог времена није била доступна грчким богословима. Насупрот томе, Августиново учење је на Западу постало ауторитативно предање, уз искључење свих других. Грчко предање, које су већином систематизовали кападокијски оци, било је прилично непознато на Западу. Постојала су, заправо, два различита богословска тумачења истог основног догмата. Била су заиста радикално другачија по начину приступа и методи. Да ли су и даље имали додирних тачака? На несрећу, питање није могло да се постави у овом облику у време када је спор изникао, а постојање разлике признато. Свети Фотије није био упознат са релевантним списима светог Августина, иако га је високо поштовао као великог светитеља и учитеља. Латини су, пак, са своје стране били неупућени у источно предање и нису били вољни да преиспитују своје сопствено. Није постојала заједничка перспектива у којој би богословски разговор могао бити плодоносно вођен. Значајно је, ипак, да чињеница о овом озбиљном богословском неслагању дуго није сматрана разлогом за раскол. До краја XI века, оба гледишта је на Истоку сажето формулисао Теофилакт Бугарски, грчки архиепископ Охрида, а на Западу Анселмо Кентерберијски, на сабору у Барију 1098. године и на другим местима. Били су потпуно посвећени својим дотичним тачкама гледишта, али нису мислили да би оне требало да буду узрок раскола. Теофилакт је чак сугерисао да латински концепт зависи директно од грубости латинског језика, на коме је било немогуће адекватно изразити нијансе богословске мисли. У овој тачки је погрешио, али је свети Григорије Назијанзин већ раније стекао исти утисак. Стога је било природно да је сам члан постао главна тачка расправе. Да ли је допуна Символа легитимна и допустива није било само питање дисциплине [поштовања] и поретка. Заиста, овај римски додатак био је симбол римске надмоћи. Рим није хтео да преда своју моћ, а Византија није могла да је призна.

Историјска паралела може да се покаже на овом месту. Крајем IV века могло се учинити да је Црква ухваћена у очајничком богословском сукобу између противничких богословских тенденција. Богословски методи и традиције биле су различити у Александрији и Антиохији и наизглед неспојиви. Могло се учинити и да је Црква на рубу раскола. Напослетку су мир и *сагласје* били обновљени иако са одређеним губицима. Истина, они непопустљиви су се повукли из Велике цркве одбацивши услове помирења. Историјски говорећи, Халкидон је истовремено симбол мира и јединства и раздоран камен спотицања. Међутим, јединство Цркве је у целини било сачувано у јединству вере. Валидни доприноси разилазећих богословских токова били су обједињени у широј и свеобухватнијој перспективи, а одређена маргина остала је за богословске варијације. Било је значајно то да је Халкидонски сабор могао са уживањем да цитира и светог Лава и светог Кирила као чуваре исте праве вере, колико год да су њихови богословски концепти заправо били различити. Било је значајно да је сабор истовремено наградио светог Кирила упркос рађању „монофизитства" које је захтевало кириловски ауторитет искључиво за себе и вратио Теодорита, иако је овај други био склон варирању и није могао да се помири са кириловском теологијом. То није био компромис нити је била само мирољубива „свеобухватност". Основна претпоставка била је, напротив, да су оба начина богословског размишљања за време сукоба, „оријентална" и Александријска, била дозвољена и „саборна", али под одређеним условима, а то је да не постану нити искључива нити независна. С друге стране, догматска истина би била угрожена ако и када независне тенденције преузму независни курс, расту у изолацији или бивају заглављени у непрекидном полемичком сукобу. Осуде петог васељенског сабора (553) нису суштински уздрмале ту догматску равнотежу која је једном постигнута и чији је симбол постао Халкидон.

Сада, може се тврдити да је проблем *Filioque*-а могао бити решен на исти начин. Може се сматрати највећом несрећом хришћанске историје то што ово заправо није било урађено. Два богословска тумачења догмата и тајне о Светој Тројици, августиновско и кападокијско, била су заиста различита, па чак и разилазећа у одређеним кључним тачкама. Ипак, да ли је било истински немогуће међусобно их повезати у одређену ширу синтезу утемељену на заједничкој вери? Заправо, ниједна озбиљна сумња о августиновом учењу није узгајана на Истоку, док се у Символу вере није појавио непожељни члан. Препреку је створило управо „увећање", односно уметање фразе у Символ. Заиста, западна црква је постала безусловно посвећена августиновом тумачењу Свете Тројице. *Filioque* је у Римској цркви постао више од догмата пре него што је члан био откривен и пре него што га је Византија оспорила. Сходно томе, грчка критика члана и његових богословских претпоставки била је протумачена у Риму као одступање од догмата и стога горко замерана. У овој ситуацији ниједна конструктивна и помирљива расправа није била могућа.

Источни богослови су били у праву у својој критици Запада, то јест августиновог метода. Истина, полазиште је често пресудно у структури читавог аргумента. Покретањем његовог тријадолошког истраживања, строгим нагласком на јединству божанске „суштине" или „супстанције", свети Августин је себе изложио опасности потцењивања и мешања ипостасне разлике, што је коначно резултовало хипотезом *Filioque*. Недавно је сугерисано да је савелијанство у извесном смислу било парадоксално, јеретичка антиципација те саборне истине која је била коначно отелотворена у богословљу светог Августина. Очигледно, свети Августин није сматрао *Filioque* предметом вере, односно обавезујућом изјавом у Символу. Њему он није био ништа више до богословски концепт. С друге стране, кападокијска теологија

о Светој Тројици се није могла сматрати коначном. Било је тачака на којима је било пожељно разјашњење или ограничавање и већ је свети Григорије Ниски био приморан да брани кападокијско учење од оптужби о нераздељивом „тробоштву“, колико год да је ова оптужба била неоснована. Почетна тачка источног тријадолошког богословља била је искључиво библијска: „именâ“, према изреци светог Василија. Тројица је морала бити сматрана Једним Богом. Укратко, постојала је реална потреба за богословским прилагођавањем различитих схема тумачења. Уместо тога, два поимања су била снажно супротстављена једно другом. Непопустљивост Запада је натерала и Византију да заузме непопустљиву позицију. Заправо, они су бранили своју слободу да не прихвате западну концепцију као обавезујућу. Прилика за непристрасну, свеобухватну и мирну расправу била је пропуштена или се вероватно никада није ни десила. Западном претпоставком да је *Filioque* морао бити третиран као *питање вере*, а *не само богословља*, створен је застој у раном периоду расправе. Запад је постајао сумњичав по питању вере Истока зато што је источно богословље било толико различито од онога на Западу. Без обзира на то, богословска борба се наставила све до Флорентинског сабора. Не треба потценити теолошки значај ове полемичке размене убеђења. Византија је понудила велики број ваљаних предлога, као што је нпр. то учинио Григорије Кипарски у свом спору са Јованом Веком, унијатским патријархом Цариграда у време Лионске уније. Међутим, Запад је само занимало прихватање *Filioque*-а и покоравање догматском ауторитету Римске цркве.

Са ове тачке може се поставити питање да ли је августиновски концепт могао бити прихваћен са источне стране гледишта као *теологумена*, односно као приватно богословско мишљење, као допустљиво мишљење у богословском истраживању. Ово је, чини се, био став нпр. Теофилакта Охридског, колико год да је био противник баш овог учења. Заиста, ово мишљење се не може прихватити као обавезујуће тумачење са искључењем било ког другог и нема оправдања за додавање *Filioque*-члана у васељенски Символ вере. Дато питање је веома релевантно такође и за историчара, иако заправо никада није било постављено у овом облику током дуготрајне расправе између Византије и Рима. Заиста, да ли је овај спор био *сукоб о богословљу*, који се развио у *сукоб о вери*, као што се то тада чинило, само због одређених додатних разлога који су били ирелевантни за прави садржај изворног проблема или је од самог почетка био сукоб између „правоверја“ и „јереси“? У савременом добу се тврди да *Filioque* заправо може бити „толерисан“ са источне тачке гледишта, ако се сматра ничим другим до необавезним *теологуменом,* иако би његова „погодност“ чак и у овом случају била на ниском степену. Професор Василије Болотов, један од најбољих руских историчара Цркве прошлог века, у својим промишљеним *Тезама о Filioque-у*[31] – које су биле поднете Светом синоду Руске цркве у вези са дискусијом о проблему Старокатолика – чврсто тврди да је *Filioque* допустљив као *теологумена*, као слободно богословско мишљење, јер у том својству би могао бити подржан ауторитетом светог Августина. Болотов је као историчар био сигуран да *Filioque* није ни у ком смислу био прави узрок „разилажења цркви“, већ само пратећа одлика и да је коначан раскол био таложен све већим наглашавањем римског првенства на западној страни. Независно од ове тврдње, *Filioque* остаје чисто богословски проблем који може бити непристрасно размотрен. Болотовљеве *Тезе* биле су снажно презиране и интензивно оспораване у различитим кварталима. Важно је сетити се да је покушај да се прилагоде две теологије о Светом Духу,

31 Bolotov, 1898, 681–712.

источна и западна, на унијатским конференцијама између православаца и старокатолика у Бону 70-их година прошлог века изазвао насилан и агресиван протест доктора Пјусија, коме је *Filioque* био само питање вере, а грчка теологија крајње оскудна. Покушај да се достигне *консензус* на основама одређених тачака, које је направио свети Јован Дамаскин, није га уопште задовољио. Старокатолици су, међутим, уклонили члан из Символа. У сваком случају је очигледно преувеличавање и извртање историјског доказа тврдити да су, *Filioque* и њиме обухваћено богословље, били главни и изворни узрок раскола, као и пратити развој читавог „римског успона", укључујући захтев за првенством, уназад све до управо овог тумачења тајне о Светој Тројици. Неки од ових покушаја су импресивни као употреба богословске дијалектике, али не могу бити одговарајуће подржани историјским доказима. Августинова теологија је заиста отворена за сумње и примедбе. Ипак, постала је сила која омета тек када јој је дата ексклузивна истакнутост ауторитетом Римске столице. Тада није остало места за било какву свеобухватну синтезу.

Заправо, западна теологија још увек није била утврђена до времена канонског раскола који се догодио у XI веку. Сам раскол, међутим, није могао да не оснажи дух самовољности и да не подстиче даље отуђивање у области теологије. Заједно са *Filioque*-чланом, постојао је дуги низ других спорних проблема и они су били расправљани са великом непопустљивошћу и жаром. Већина њих била су обредна и литургичка питања. Нека од ових одступања у обреду, као нпр. коришћење бесквасног хлеба у Евхаристији, била су, истина, прилично озбиљна и имала су очигледне богословске последице. Сама чињеница о овим одступањима била је веома симптоматична. Две цркве, источна и западна, развијале су се, заправо, прилично независно. Заједништво у животу било је крајње смањено. Ово отуђење је примарно условљено „атеолошким чиниоцима", односно културним и политичким. Одступања у обреду и пракси била су симптом овог чињеничног нејединства, али тешко да су била његов узрок. Западни захтев за самодовољношћу био је истински корен раскола. Није било воље са западне стране да се призна да западно предање као такво није могло бити сматрано апсолутним критеријумом у свим питањима. Чак је и ауторитет VII Васељенског Сабора у западном схватању потиснут растућим ауторитетом Римске столице. У овој перспективи раста западне искључивости све појединачне тачке неслагања преузеле су непотребну релевантност и значај, али оне саме вероватно не би довеле до раскола. Одређени паритет разилазећих обреда вероватно би могао да буде признат. Међутим, истинска тензија није била у оквирима обреда.

Исток је и даље размишљао у категоријама заједничке прошлости, заједничког предања и заједничке историје. Додуше, сам Исток је постепено постајао искључиво грчки, након отцепљења „оријенталних" цркви, успона Ислама у древним провинцијама царства и културног отуђења латинско-германског Запада. Ипак, темељи источне цркве су и даље били истински екуменски. Она је остала при сведочењу своје екуменске прошлости, те прошлости у којој је читава Црква активно сарађивала у успостављању адекватног исповедања праве вере. Исток је можда постао искључиво „јелински", али је његова теологија била и даље суштински васељенска. Запад се, насупрот томе, већ кретао у другој димензији ка новом добу. Заиста, хришћански Запад је пролазио кроз радикалну промену, у свом интелектуалном, молитвеном и канонском садржају. Промена је била завршена до краја XII века. Византија је могла да стекне утисак о радикалној „иновацији". Канонска промена била је посебно изражена чак и ако признамо да је григоријанска „реформа" била пре „радикална" него „револуционарна", и да је ипак имала одређене

корене у предању – западном предању. Са источне тачке гледишта, то је била заиста „револуција“. Тешко да је мање важна била промена интелектуалне климе. Отац Ив Конгар је тачно описао ову промену интелектуалне оријентације на Западу, као прелазак из *етоса предања* (*le régime de tradition*) у *етос школе* (*le régime de l'école*)[32]. Заправо, богословље је на Западу постајало све више дисциплина која треба да се учи на школском часу као ствар рационалног испитивања и аргументације. Овим настојањем била је имплицирана одређена тежња ка систематизацији, као и жеља да се имају ваљано дефинисане чак и мање тачке учења. Наравно, противтежа овој „схоластичкој“ тенденцији била је паралелан развој созерцательних и мистичких токова. Ниједна нова, коначна *усаглашеност* није постигнута на Западу. Број „спорних“ или контроверзних тема, *quaestiones disputatae*, био је знатан и у приличном порасту, али у целини гледано „теологија“ је била све више одвајана од „побожности“ и обе су трпеле због тог одвајања. Теологија је губила свој егзистенцијални статус. У раној цркви, теологија је била проповедана са амвона и имала је непосредно литургијско значење. На Истоку је цео систем богослужења и даље био прожет богословљем. На средњовековном Западу је теологија пре била учена у школама и била је ограничена на свештенике. Насупрот томе, теологија у Византији наставља да буде преокупација целе државе, укључујући и лаике. Исток наставља на стари начин. За западњаке, то се чинило знаком стагнације. Методи богословске мисли били су прилично другачији у ова два света. Источни методи били су засновани на *захтеву за предањем*. Византијски богослови би сакупљали „сведочанства“ из Светог писма, од отаца или из саборских докумената и канона, те нису имали потребу за рационалним аргументима. У одређеном смислу, био је то метод *позитивне теологије* – термин који је почео да се користи на Западу у XVII веку у поређењу са „схоластичком теологијом“. Истовремено, византијска теологија је постајала све више „литургијско богословље“ са сталним упућивањем на светотајински и духовни доживљај Цркве. Нова западна теологија имала је потпуно другачију структуру и етос. Као што је отац Жан Даниелу недавно нагласио, западна теологија је од XIII века престала да буде егзегетска и изгубила је присан додир са живом речју Светог Писма. Отац Даниелу говори о „прогресивној изнурености теологије“, *un dessechement progressif de la theologie*[33]. Светоотачка основа нове западне теологије је, такође, била крајње незнатна. Одређене богословске категорије биле су изгубљене у „схоластици“. Отац Даниелу посебно спомиње „појам историје“, који је био поприлично стран томистичкој мисли. С ове нове тачке гледишта, источно богословље се чинило рапсодичним, непоузданим, неразвијеним, са недостатком прецизности и логичке форме. С друге стране, Византија се стидела знатног обима дефиниција у западном учењу. Наиме, након латинског освајања Византије, нова латинска теологија била је уведена на Западу и на византијској сцени се појавио велики број латинизованих богослова, *латиномислећих*. То је довело само до новог и насилнијег сукоба. Учесници обновљене расправе једва су могли да идентификују било коју заједничку основу. Комуникација није могла да буде успостављена. Поред тога, једина сврха западног учешћа била је да намеће свој сложени западњачки систем недисциплинованим источним умовима. Тренд „латинизовања“ био је започет у византијској теологији. У Фиренци је већина присутних грчких епископа прихватила све западне захтеве, и у догматима и у богословљу, под двоструким притиском цара и западних ауторитета и уз помоћ лати-

32 Congar, 2010.
33 Daniélou, 1946, 8.

thought. From this new point of view, Eastern theology seemed to be rhapsodic, uncertain, underdeveloped, lacking precision and logical form. On the other hand, the Byzantine were embarrassed by the formidable volume of definitions in the Western doctrine. As the matter of fact, after the Latin conquest of Byzantium the new Latin theology has been introduced to the East, and quite a number of Latinizin theologians, the Latinophrons, appeared on the Byzantine scene. It only led to the new and more violent clash. The partners in the renewed dispute could hardly identify any common ground. Communication could not be established. Moreover, the only purpose of the Western partner was to impose his elaborate Western system on the ill-disciplined Eastern mind. A "Latinizing" trend has been initiated in Byzantine theology. At Florence the majority of Greek bishops present, under the double pressure of the Emperor and of the Western authorities, with the help of Byzantine latinizers, have accepted all Western claims, also in doctrine and theology. But it only led to explosion. The Florentine "agreement" was vigorously disavowed and rejected by the voice and the will of the Eastern Church. It could not be announced at Constantinople for several years. Finally, the Empire collapsed itself. The excess in zeal for "unity" only made the "schism" practicaly incurable. The later efforts of the Roman Church to enforce the Florentine agreement in various Eastern lands, usually with the help of the "secular arm", i.e., by political measures, only led to new schisms and divisions and created embitterment and animosity on all levels.

It was much more difficult to reconcile the East and the West at Florence that it would have been in the times of St. Photius and even, probably, of Michael Cerularius. It is almost impossible to conceive a pattern of reconciliation now, after nine centuries of the schism. Rome was not the same in the beginning as it has become later, and is now. Actually it has become what it is now after the "separation", after the "schism" or canonical break. The break with the East, which has begun rather early in the dimension of polity and culture, was extended to the whole area of faith and doctrine only after the communication with the East has been discontinued. "Romanism", as a doctrinal system, is not the cause but the result and consequence of the "schism". In the age of St. Photius Rome was not yet committed to that formidable system of doctrines, which developped only later, when the West ceased to pay attention even to its own ecumenical past. The East, however, even now, as also in Byzantium of old, is looking back, to the common past, for a pattern of unity and communion. No progress in reunion will be achieved, however, till the West ceases to consider the Christian East just as an annex to Western Christianity. The true understanding of the disruption, and the healing of the schism, is only possible in the perspective of common history.

Последња страна оригиналног текста Георгија Флоровског

низованих византинаца. То је само довело до експлозије. Флорентински „договор“ био је снажно опорекнут и одбијен гласом и вољом источне цркве. Није могао бити проглашен у Цариграду неколико година. Царство се распало. Неумереност у ревности за „јединством“ само је учинила „раскол“ практично неизлечивим. Каснији напори Римске цркве да примени Флорентински договор у разним источним земљама, углавном уз помоћ „световне руке“, тј. политичких мера, само су довели до новог раскола и поделе и створили озлојеђеност и непријатељство на свим нивоима.

Било је много теже измирити Исток и Запад у Фиренци, него што би било у време светог Фотија, па можда и у време Михаила Кируларија. Готово је немогуће замислити модел измирења након девет векова раскола. Рим у почетку није био исти са оним што је постао касније и оним што је сада. Заправо, постао је оно што је сада *након одвајања*, након раскола или канонског прекида. Прекид са Истоком који је почео прилично рано у оквиру политике и културе био је проширен на читаву област вере и учења тек након што је комуникација са Истоком била прекинута. „Романтизам“ у систему учења није узрок, већ резултат и последица „раскола“. У доба светог Фотија, Рим још увек није био посвећен том тешком систему учења који се развио тек касније, када је Запад престао да обраћа пажњу чак и на своју екуменску прошлост. Међутим, Исток чак и сада, као и у старој Византији, гледа уназад на заједничку прошлост као модел јединства и заједнице. Ипак, никакав напредак у поновном уједињењу неће бити постигнут све док Запад не престане да сматра хришћански Исток само додатком западном хришћанству. Право разумевање раскида и лечења раскола једино је могуће из перспективе заједничке историје.

Превод са енглеског језика
Марко Ђурђевић

Литература[34]

Barraclough, Geoffrey (1966): „The Medieval Emperors Were Realists: Towards an Objective Evaluation“, in: Robert Edwin Herzstein (ed), *The Holy Roman Empire in the Middle Ages: universal state or German catastrophe?* (Boston: D.C. Heath);

Barraclough, Geoffrey (1947): *The Origins of Modern Germany* (Oxford: B. Blackwell);

34 С обзиром на то да је реч о манускрипту оца Георгија Флоровског, те тако текст по самој својој природи није уобличен за објављивање, библиографских референци у самом тексту нема, осим када су у питању патристички извори (у случају фусноте бр. 18, није наведено конкретно издање наведеног дела Григорија Назијанзина које је Флоровски користио, те смо ту додали релевантно издање, а постојао је и проблем са осталим патристичким изворима, на шта само већ указали на самом почетку текста). Када је у питању навођење саборских канона, никаквих референци нема, тако да су оне придодате тек сада, према издању које нам је било доступно. Што се тиче осталих навођења, Флоровски најчешће наводи само име и презиме аутора и потом цитира дело без икаквих наведених референци. Колико је то било у нашој техничкој могућности, односно колико су нам дела која користи Флоровски била доступна у европским библиотекама, референце су у потпуности или делимично идентификоване. Тамо где су референце делимично идентификоване, недостаје тачан број страница са којих Флоровски цитира жељене мисли. Исто тако, било је готово немогуће прецизно идентификовати издања која је Флоровски могао користити у Принстону 1957. године, када је текст и настао, тако да су наведена искључиво издања која су нам била доступна. (*прим. прев.*)

Batiffol, Pierre (1938): *Cathedra Petri: Études d'Histoire ancienne de l'Église* (Paris: Cerf);

Bolotov, V. (1898): „Thesen über das «Filioque». — Von einem russischen Theologen.—Vorwort“, *Revue internationale de Théologie* 6, 681–712;

Congar, Yves (2010): *La Tradition et les traditions*, 2 vols, (Paris: Cerf);

Daniélou, Jean (1946): „Les Orientations Présentes de la Pensée Religieuse“, *Études* 79, 5–21;

Gelasius, *Epistola* VIII (*Ad Anastasiurn imperatorem*), (PL 59, 41–47);

Glaber, Radulf (1961): *Historiae sui temporis libri quinque (987–1044)*, in: M. C. Garand, ‘Deux éditions nouvelles des ‘Historiae’ de Raoul Glaber’, *Scriptorium* 45, 116–122;

Labbé, Philippe – Cossart Gabriel (1671): *Sacrosancta Concilia Ad Regiam Editionem Exacta*, tom. II et XI (Lutetiae Parisiorum: Impensis Societas Typographica Librorum Ecclesiasticorum jussu Regis constitutae);

Leonis Magnus, *Epistola* X (PL 54, 628A–636B);

Leonis Magnus, *Epistola* XCVIII (PL 54, 952–959);

Leonis Magnus, *Epistola* CLVI (PL 54, 1127–1132A);

Leonis Magnus, *Sermo* III (*De Natali ipsus III*) (PL 54, 144B–148A);

Leonis Magnus, *Sermo* V (PL 54, 153–156B);

Leonis Magnus, *Sermo* LXXXII (PL 54, 422B–428C);

Лоперев, Х. М. (1907): „Объ униатстве императора Мануила Комнина“, *Византийский Временник* 14/2–3, 334–357;

Nazianzenus, Gregorius (1974): „Carmen de Vita Sua“, y: Christoph Jungck, *Gregor von Nazianz. De vita sua. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar* (Heidelberg: C. Winter);

Runciman, Steven (1997): *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries* (Oxford: Oxford University Press);

Ullmann, Walter (1966): *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, 2nd ed. (New York: Routledge);

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 35-42*
УДК 27-9“1054“
27-675

Серафим Данкерт
Амстердамски центар за источну православну теологију
Вриje универзитет Амстердам - Холандија
e-mail: sfdanckaert@gmail.com

НЕОБЈАВЉЕНИ РУКОПИС ГЕОРГИЈА ФЛОРОВСКОГ О ВЕЛИКОМ РАСКОЛУ ИЗМЕЂА ИСТОКА И ЗАПАДА: ЊЕГОВ КОНТЕКСТ И ЗНАЧАЈ

Апстракт: *Отац Георгије Флоровски је прослављени православни теолог и један од најважнијих хришћанских историчара новијег времена. Године 1957, док је био професор на Харвардском теолошком факултету, започео је писање уводног дела у историју Православне Цркве. Иако Флоровски никада није завршио књигу, неколико поглавља је сачувано у нацрту у његовој личној заоставштини на Универзитету у Принстону, укључујући и поглавље о Великом расколу 1054. године. Овај чланак пружа преглед започете књиге Флоровског и објашњава како је филозофска и теолошка посвећеност Флоровског утицала на његов историографски приступ.*

Кључне речи: *Георгије Флоровски, велики раскол, екуменизам, историја Цркве*

Георгије Флоровски (1893–1979) био је један од највећих православних богослова 20. века. Као научник, посебно је значајан због свог доприноса историји Цркве и руске интелектуалне културе, а као богослов и свештеник, због своје улоге у опоравку светоотачког богословља средином прошлог века. Као део ширег покрета према *ressourcement*-у [*повратку изворима*] у хришћанском богословљу 20. века, Флоровски је представио Православље Западу и служио је као главни архитекта православног приступа савременом екуменизму[1]. Путем бројних списа и кроз своје вишедеценијско учешће у званичним екуменским дијалозима на највишем међународном нивоу, Флоровски је развио визију за одређену врсту православног екуменизма: екуменизма који је истовремено у потпуности посвећен Истини Православља, а опет у потпуности ангажован у потрази за „екуменском синтезом”. Према тој линији размишљања, једини пут напретка за хришћанско богословље у савременом контексту је да се зарад обнове и стваралачког надахнућа врати највећим литераним и духовним делима хришћанске историје.

Флоровски није био усамљен у развоју ове визије. Недавна истраживања показују како се критички наслањао на савремене трендове у руском богословљу и

1 Најбоља анализа екуменског приступа Флоровског неопатристичкој синтезе је у: Baker, 2014, 235–260. За доста краће излагање екуменског богословља Флоровског видети: Baker - Danckaert, 2014, 211–215.

филозофији[2]. Мање пажње се посвећује врло жељеном дијалогу Флоровског са римокатоличком и протестантском мишљу. Интелектуални трендови у Француској и Енглеској, посебно 20-их, 30-их и 40-их година, обликовали су развој богословског програма Флоровског.

Упознавање Флоровског са француским интелектуалцима почело је још 1926. године, када се придружио париском екуменском кружоку уприличеном од стране чувеног руског филозофа у емиграцији, Николаја Берђајева. Ту Флоровски среће и редовно размењује мишљења са Жаком Мартеном, Габријелом Марселом, Етјеном Жилсоном и Едуардом ЛеРојем. Преписка са личностима као што су Жан Даниелу чува се у личним документима Флоровског на Одељењу за ретке књиге и посебне збирке Универзитета у Принстону. Богослови са којима је Флоровски размењивао мишљења су познати по својој екуменској ширини и, врло значајно, по свом повратку на оригиналне списе грчких Отаца[3]. Њихово интересовање за грчки Исток није антикварски. Даниелу, на пример, јасно ставља до знања да његова серија патристичких списа, *Sources Chrétiennes*, није била само вежба у архивском очувању, већ креативни програм за ангажман са модерношћу. За разлику од претходних покушаја да се прикупе и објаве списи највећих Отаца Цркве, који су „у потпуности били ствар објављивања историјских докумената, заоставштинских артефаката о вери старих" Даниелу инсистира на новом приступу:

„Нова идеја је да се Оци још за нешто имају питати. По овом гледишту, Оци нису само истински сведоци прошлих времена, већ они и даље пружају најтрајнију и 'савремену' храну за људе наших дана. Заиста, код Отаца налазимо категорије мисли сродне питањима која се постављају у интелектуалним дијалозима савремене мисли"[4] ...

Слична посвећеност је очигледна и код Флоровског, чије је богословље било у дијалогу са филозофским трендовима и утемељено на грчким Оцима – али, такође, усмерено на савремена питања и заокупљено екуменским приближавањем. Он се због тога снажно ослања на Августина, Анселма и Тому Аквинског, као и на неке од западних средњовековних духовних писаца. То представља суштинску компоненту његовог позива на „неопатристичку синтезу", која је подразумевала „екуменску синтезу" између Истока и Запада.

Сам рукопис у контексту

„Велики раскол: Византија и Рим" јесте једно поглавље претходно необјављеног рукописа Флоровског[5]. Рукопис је конкретан пример шта је мислио под

2 Неколико деценија уназад, научници су представљали Сергеја Булгакова и Флоровског као главне представнике две „школе" у савременом православљу: први је прихватио модерну филозофију и културу, док је други исте одбацио. Детаљнија анализа почиње да обора ову чудну карикатуру Флоровског. Прва историјски ригорозна студија извора у том контексту се недавно појавила. Видети Gavrilyuk, 2014. Пошто се Гавриљукова студија углавном бави ангажманом Флоровског унутар руске мисли, не претендује да буде комплетна интелектуална историја. Немогуће је разумети многе од идеја Флоровског без узимања у обзир његовог намерног ангажмана на западним изворима, како теолошким, тако и филозофским.

3 Видети, на пример: Prosperi, 2012, 641–662. Чланак Просперија указује на веома дубок утицај који су грчки Оци имали на личности окупљене око покрета *ressourcement*, што је очигледно још у Либаковом познатом делу: Lubac, 1938.

4 Daniélou, 1946, 5–21, at 10; Цитирано према енглеском преводу у: Nicholas, 2009, 19.

5 Видети Georges Florovsky Papers, Box 4, Year 1957 (Документа Георгија Флоровског, кутија

„екуменском синтезом", као и студија случаја о томе како он прилази изазову хришћанских подела. Уместо бављења поређењем савремених теолошких аргумената и неслагања, Флоровски препоручује енергичан повратак на „заједнички ум" Цркве Седам Васељенских Сабора. Морамо да гледамо у прошлост, он подвлачи, али не зарад полемичких сврха, не би ли нашли „доказ" да наша страна у дебати јесте и да је увек била у праву. Уместо тога, гледамо у прошлост да поново откријемо нешто што је изгубљено: хришћанско јединство и „заједничко поље дијалога" (common universe of discourse)[6].

Флоровски је објавио на стотине чланака, почевши од својих младалачких година, па све до својих 80-тих. Међутим, његов најплодотворнији период, као богослова, започиње у раним 30-им и траје до средине 60-их година. Током ових тридесетак и више година, живео је и предавао углавном у Француској и Енглеској, а после 1948. године, у Сједињеним Америчким Државама. Управо је на врхунцу своје каријере, 1957. године, и написао овај рукопис.

Иако је Флоровски био приморан да 1955. године поднесе оставку на дужност декана Академије Светог Владимира, већ је 1957. године успео да пронађе још престижније именовање поставши професор источне црквене историје на Харвардском богословском факултету, а такође је предавао, с времена на време, и у низу других институција, укључујући грчки православни Богословски факултет Светог Крста у Бруклину, Масачусетс. У типичном ироничном преокрету, изгледа да је у својој канцеларији на Харварду искуцавао овај рукопис на полеђини листова са меморандумом Академије Светог Владимира, које је вероватно још увек имао у изобиљу, с обзиром на своју склоност да гомила папире и књиге.

Поглавље објављено овде представља део веће књиге о историји Цркве коју је Флоровски покушавао да напише у то време[7]. Четири поглавља као откуцани рукописи налазе се у архиви Флоровског на Универзитету у Принстону. То су:

1. „Царство и пустиња: антиномија хришћанске историје", означене у рукопису странама од 4. до 29. Ово поглавље је идентично чувеном есеју који Флоровски објављује 1957. године[8].

2. „Црква и нације", нумерисан као странице од 30. до 46. Ово поглавље почиње запажањем да се хришћанство проповеда „свим народима", а затим пружа панорамски преглед главних мисионарских напора Цркве. Значајна пажња је посвећена византијској мисији међу Словенима, културном и књижевном значају старословенског језика и историји српске средњовековне цркве. Флоровски примећује: „Причу о сиријском хришћанству, као и оном у Грузији и Јерменији, не треба занемарити или потценити. Али већина ових народа је пребивало на периферији старог медитеранског света, и били су ван орбите новог света који настаје у Европи. Словени су у Европи и предодређени су да играју важну улогу у њеном стварању. Начин њиховог преласка у хришћанство је од посебног значаја". Ове и друге изјаве су важни примери историографског приступа Флоровског, који

4, година 1957); Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library. (Одељење ретких књига и посебних збирки, Принстонска универзитетска библиотека).

6 Аргументација овакве врсте јавља се у низу публикација Флоровског. Видети нпр. Florovsky, 1948, 126–132; Florovsky, 1949b, 4–25; Florovsky, 1950, 68–79; Florovsky, 1963, 63–76.

7 Засновано на преписци нађеној у његовој архиви, јасно је да је Флоровски покушавао да напише или приреди много књига током година, ретко их завршивши. Скоро увек је успевао да приведе крају низ чланака и рецензија књига, а написао је и много извештаја за Светски савет цркава, али се мучио да оконча бројне веће пројекте које је започео.

8 Видети: Florovsky, 1957, 133–159.

види хришћанску Европу као *једну* цивилизацију, упркос теолошким поделама и који инсистира на томе да је Православни Исток заиста саставни део европске културе.

3. „Велики раскол: Византија и Рим“, је означен страницама од 47. до 68. Горе објављено по први пут, ово поглавље је обележено синтетичком снагом, разноврсном употребом извора (укључујући горе поменуте римокатоличке теологе и историчаре) и препознатљивом линијом аргументације. У светлу његове филозофије историје, о којој ће бити више речи у наставку, Флоровски прилази расколу између Истока и Запада на другачији начин него многи његови руски савременици (нпр. Лав Карсавин, Лав Зандер и Владимир Лоски), који су настојали или да релативизују поделе или да их учине нечим апсолутним. Према Флоровском, хришћанска подела није производ неизбежних културних или духовних разлика нити је раскол између Истока и Запада крајњи закључак логички линеарног развоја у теологији, који се одигравао током генерација између различитих интелектуалних табора, Грка против Латина. Пошто је резултат слободних деловања у прошлости, раскол може да се превазиђе путем слободних деловања у садашњости. Тако су, подвлачи Флоровски, Исток и Запад заиста у стварном расколу по суштинским питањима и ова подела се не може лако решити. Међутим, он такође тврди, да, на пример, нека будућа „синтеза“ између Кападокијске и Августиновске Тријадологије није немогућа[9]. Нагласак Флоровског на пажљивим историјским анализама у дијалогу са савременим проблемима очигледан је у пажњи коју посвећује папству у овом поглављу. Јасно је, с обзиром на његове изјаве овде, као и у објављеним чланцима, да је веровао да папство, а не *filioque*, представља главно питање између Истока и Запада.

4. „Хришћански пут Русије“, које представља само фрагмент, нумерисано је странама од 69. до 70. у рукопису. Није јасно како је Флоровски намеравао да настави ово поглавље нити да ли је имао друга поглавља на уму. Веома је значајно, међутим, да се фрагмент завршава идејом да је хришћанска Русија Европа. Инсистирање Флоровског на тој идеји представља промену његове перспективе из 1920-их година, када је био у редовном, али критичком дијалогу са филозофима Евроазијства тог времена. Аргумент Флоровског по овом питању у 30-им годинама, нарочито у свом ремек-делу *Путеви руског богословља* (1937. год.), нешто је рафинираније. До 40-их година, међутим, након дугих путовања по Енглеској, Флоровски је почео да инсистира на томе да су Исток и Запад били једна хришћанска цивилизација, подједнаки и битни аспекти једног хришћанства. Он је често представљао овај аргумент као оштру корекцију Арнолда Тојнбија[10], изузетно популарног британског историчара тог времена, чије је плодно писање привукло велику пажњу у научним, па чак и новинарским круговима током 40-их и 50-их година[11]. Међу различитим обухватним генерализацијама, Тојнби сматра да су Исток и Запад две потпуно различите хришћанске цивилизације, као и да ови различити светови никада не могу да се помире пошто су то фундаментално различите културе. Оно што је латентно у Тојнбијевој мисли јесте одбацивање Истока као инфериорног у односу на Запад. У том контексту, Флоровски је настојао да покаже да су Исток и

9 Флоровски исто тврди у осврту на најпознатије дело Лоског. Видети: Florovsky, 1958, 207–208.

10 На пример, Флоровски је започео свој приступни говор као декан Академије Светог Владимира оповргавајући Тонбија. У одређеном смислу, своју визију богословског образовања на Академији, Флоровски узима као полазиште за исправку Тојнбијевог широко одобраваног одбацивања Истока. Видети: Florovsky, 1949a, 65–71.

11 За више о Тојнбију видети: McNeill, 1989 и Perry, 1996.

Запад заиста били једно вековима, и да баш због тога, научници или популарни коментатори не могу да разумеју хришћанску историју без обраћања свесрдне пажње на мисао и културу православног Истока.

Значај филозофије историје Флоровскога

Међутим, била би грешка да видимо аргументацују Флоровског у 40-им и 50-им годинама, врло добро изражену у „Великом расколу“, као потпуно одступање од његове дугогодишње филозофске и теолошке посвећености. Од самог почетка, мисао Флоровског је обележена јаким персонализмом. Марк Реф објашњава:

„... Флоровски је чврсто веровао да су идеје производ појединца, креативне и живе личности. Да бисте разумели идеје ове личности, мора се знати што је више могуће све што је допринело формулисању специфичних концепата и претпоставки. Жива, трагајућа личност је уграђена у свом свету, јер нико 'не гради, не рађа, и не претпоставља свој свет, већ га налази'. Свака личност је тако ангажована у креативном процесу откривања света, као и реаговања на њега. Такав поступак је чин 'подвижничког делања' (*подви́жническое де́лание*), и само у разумевању овог процеса у јединственом контексту времена и места на којима се мислилац налази, могу да се заиста разумеју идеје које проистичу из овог чина 'подвижничког делања'; тада се такође и може проценити динамичан утицај и последице идеја. Оваквој врсти истраживања Флоровски је донео темељно познавање и дубоку емпатију за метафизичким и теолошким претпоставкама које су додатно учврстиле сваку руску (не, хришћанско европску) интелектуалну креативност и спекулацију“[12].

Ове карактеристике и обавезе су евидентне у целом „Великом расколу“.

Питања историјске херменеутике и природе историје била су од посебне важности за Флоровског током његовог живота[13]. Његове римокатоличке колеге, које су биле сумњичане од стране Рима, нису могле да приуште да размишљају превише отворено о методолошким импликацијама *ressourcement*-а. Флоровски, међутим, није имао таквих ограничења. Као резултат тога, његов рад се може посматрати као врста ригорозног филозофског истраживања стања могућности историјског знања за хришћанско богословље. Може чак бити и случај да је његов рад на овом питању послужио као инспирација за Даниелуа и Конгара[14]. Овде смо суочени са Лесинговом одвратном широком провалијом (der garstige breite Graben)[15], да својствена вредност класичног рада није очигледна за све посматраче. Допринос Флоровског јесте у пружању херменеутичког оправдања на питања зашто и како се могу читати класична дела хришћанског богословља и духовности и извући из њих речи живота које одговарају на проблеме савременог друштва.

Најперцептивнији тумач Флоровског у овом смислу јесте Роуан Вилијамс. Он је писао о Флоровскковљевој „филозофској систематској одбрани“ повратка савременог богословља Оцима Цркве[16]. Вилијамс сумира изворе инспирације и главни аргумент Флоровског на следећи начин:

12 Raeff, 1990, 178–179.

13 Четири његова најзначајнија рада на ту тему су: Флоровски, 1925, 521-541; Florovsky, 1930, 240-252; Florovsky, 1959, 140-166, 359-362; и: Florovsky, 1968, 144-155.

14 Видети нпр. *Daniélou,* 1953.

15 Овај Лесингов пластични израз је метафора његове тврдње да ”случаји историјске истине никада не могу да постану нужне истине разума”.

16 Williams, 2007, 18.

Радикални индетерминизам Флоровског налаже му да истакне средишњи значај историје у сазнању – сусрету са мноштвом случајних деловања у којима се сусрећемо са личностима. У историјском сазнању, пре свега, морамо признати немогућност „објективног“ знања: Историјско истраживање доноси личну, посвећену агенду и усмерава се на личне утиске, јединствене тачке гледишта. Нема историјског извора који није одређена тачка гледишта нити историјског истраживања које се не врши са одређене тачке гледишта. Историјски „догађаји“ су акти, посредовани даљим актима тумачења (Колингвуд и Дилтај се позивају на то); и значење историје је есхатолошка пројекција. Путем превентивних напора да се реши питање значења (Хегел, Маркс, Ниче), хришћанство узима озбиљно недовршен и недовршив карактер историјских активности, а тиме и јединствен и недокучив карактер делујуће личности. Али то такође значи да је хришћанство неповратно посвећено ономе што је као ствар случајних чињеница уграђено у његову историју. Ми не можемо да се претварамо да можемо да се ослободимо од „хеленизма“ или да је киригма усмерена ка и са ванвременске унутрашњости. Отуда приоритет патристичких метода и тема – мада то не значи да не можемо да урадимо више од папагајског понављања слогана или имитирања стила далеке културе; просто то су наша полазишта, то је како је хришћански језик конкретно обликован. Ако желимо да наставимо да уопште говоримо хришћанским језиком, не можемо занемарити или покушати да демонтирамо тај скуп одређења[17].

Само у оквиру овог ширег филозофског и теолошког оквира може се разумети приступ Флоровског хришћанској историји и наслутити смисао његовог аргумента у „Великом расколу“.

Превод са енглеског језика:
Владимир Цветковић

Литература

Baker, Matthew (2014): „Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Towards the 'Reintegration' of Christian Tradition“, in: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (eds), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue* (New York: Palgrave Macmillan), 235–260;

Baker, Matthew - Danckaert, Seraphim (2014): „Georges Florovsky“, in: *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, eds. Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, Dietrich Werner (Volos/WCC/Regnum: Oxford), 211–215;

Daniélou, Jean (1953): *Essai* sur le mystère *de l'histoire* (Paris: Seuil);

Daniélou, Jean (1946): „Les orientations présentes de la pensée religieuse“, *Études* 249 (April), 5–21;

Florovsky, Georges (1948): „Determinations and Distinctions: Ecumenical Aims and Doubts“, *Sobornost* 4:3, 126–132;

Florovsky, Georges (1957): „Empire and Desert*:* Antinomies of Christian History“, *Greek Orthodox Theological Review 3*, 133–159;

Florovsky, Georges (1930): „Evolution und Epigenesis. (Zur Problematik der Geschichte)“, *Der Russische Gedanke* 1:3, 240–252;

17 Williams, 2005, 580.

Флоровски, Г. В. (1925): „О типах исторического истолкования“, у: *Сборник в чест на Васил Н. Златарски по случаи на 30-годишната му научна и професорска дейност. Приготовен от неговите ученици и почитатели.* София, 521–541;

Florovsky, Georges (1968): „Patterns of Historical Interpretation“, *Anglican Theological Review* 50:2, 144–155;

Florovsky, Georges (1958): „Review of V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*“, in: *The Journal of Religion* 38:3, 207–208;

Florovsky, Georges (1950): „The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement“, *Theology Today* 7:1, 68–79;

Florovsky, Georges (1949a): „The Legacy and the Task of Orthodox Theology“, *Anglican Theological Review* 31:2, 65–71;

Florovsky, Georges (1959): „The Predicament of the Christian Historian“, in *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, ed. Walter Leibrecht (New York: Harper & Brothers), 140–*1*66, 359–362;

Florovsky, Georges (1963): „The Problem of Ecumenical Encounter“, in: E. J. B. Fry and A. H. Armstrong (eds), *Re- Discovering Eastern Christendom* (London: Darton, Longman & Todd), 63–76;

Florovsky, Georges (1949b): „Une vue sur l'Assemblée d'Amsterdam“, *Irénikon* 22:1, 4–25;

Gavrilyuk, Paul (2014): *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* (Oxford University Press);

Lubac, Henri de (1938): *Catholicisme: Les Aspects sociaux du dogme* (Paris: Cerf);

McNeill, William (1989): *Arnold J. Toynbee: A Life* (New York: Oxford University Press);

Nicholas, Marc C. (2009): *Jean Daniélou's Doxological Humanism: Trinitarian Contemplation and Humanity's True Vocation* (PhD diss., Baylor University);

Perry, Marvin (1996): *Arnold Toynbee and the Western Tradition* (New York: Peter Lang);

Prosperi, Paolo (2012): „The Birth of Sources Chrétiennes and the Return to the Fathers“, *Communio: International Catholic Review* 39 (Winter), 641–662;

Raeff, Marc (1990): *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration, 1919–1939* (New York: Oxford University Press);

Williams, Rowan (2005): „Eastern Orthodox Theology“, in: *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century,* ed. David F. Ford (Malden, Mass.: Blackwell);

Williams, Rowan (2007): *Wrestling with Angels: Conversations in Modern Theology* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.).

Seraphim Danckaert

AN UNPUBLISHED MANUSCRIPT BY GEORGES FLOROVSKY ON THE GREAT SCHISM BETWEEN EAST AND WEST: ITS CONTEXT AND SIGNIFICANCE

Fr. Georges Florovsky is a celebrated Orthodox theologian and one of the most important Christian historians of recent times. In 1957, while a professor at Harvard Divinity School, he began to write an introductory book on the history of the Orthodox Church. Although Florovsky never finished the book, several chapters are preserved in draft from in his personal papers at Princeton University, including a chapter on the Great Schism of 1054. This article provides a summary of Florovsky's attempted book and explains how Florovsky's philosophical and theological commitments influenced his historiographical approach.

II

УДК 27-246-277
271.2-87

Марко Шукунда
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: sukunda88@gmail.com

ЗИЛОТИ У ВРЕМЕ НОВОГ ЗАВЕТА

Апстракт: *На почетку рада аутор истиче да су, неколико векова пред Христов долазак, Јевреји трпели велика страдања и да су се нашли пред многим искушењима. У овим тешким и смутним временима јављали су се различити покрети и фракције који су, сваки на свој начин, пружали подршку и уливали наду јеврејском народу да ће доћи боља времена. Један од главних извора који нам даје описе ових покрета и фракција јесте Јосиф Флавије. У наставку рада, аутор описује историјске прилике у време када настаје покрет зилота и идеологију коју они заступају. У другом делу рада говори се о помињању зилота у Новом Завету и њиховом специфичном односу са фарисејима. Последњи део рада говори о самој структури зилотског покрета и њиховим месијанским претендентима и есхатолошким очекивањима.*

Кључне речи: *Зилоти, Нови Завет, Јудејски устанак, Јуда Галилејац, месијнаски претеденти, Варава, сикаријевци, барјонити.*

Увод

Неколико векова пред Христов долазак, Јевреји су трпели велика страдања и нашли су се пред многим искушењима. У овим тешким и смутним временима јављали су се различити покрети и фракције који су, сваки на свој начин, пружали подршку и уливали наду јеврејском народу да ће доћи боља времена. Један од главних извора који нам даје описе ових покрета и фракција јесте Јосиф Флавије, који је уједно и савременик Јудејског устанка у коме су одређене секте заузеле значајно место.

Наиме, он описује четири секте код Јевреја које су постојале почетком првог века и назива их философским школама[1]. Детаљне описе налазимо у Јудејским Старинама и Јудејском рату: *Јевреји су, наиме, дуго уназад имали три философске секте које су биле само њима својствене: секту есена и секту садукеја, као и трећи начин философског размишљања одржаван од стране оних који су називани фарисејима; а свих ових секти, без обзира што сам о њима већ говорио у другој књизи о јудејском рату, дотаћу се помало и овом приликом.*[2]. На крају овог поглавља говори и о четвртој секти међу Јевреjима, а то су зилоти[3]. Они су радикална скупина која је настала у покрету непомирљивих националиста, за време I јудејског устанка.

1 Флавије 2008, 782.
2 Исто.
3 Исто, 783.

Припадници ових радикалних јеврејских скупина представљали су велику опасност у очима Римљана и требало их је погубити. Међутим, због њиховог посебног ревновања за Закон, имали су велику подршку међу јеврејским становништвом и Римљани нису могли лако допрети до њих.

Такође, постоји неколико места у Новом Завету која се директно односе на покрет зилота, њихове секте и њихово учење. Доста података налазимо у Делима Апостолским, где се говори о њиховом оснивачу, као и о одређеним моментима из историје јудејског устанка (ДАп 21, 38 *οὐκ ἄρα σὺ εἰ ὁ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας καὶ ἐξαγαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων*; ДАп 5, 36 *πρὸ γάρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων ὃς ἀνηρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντω εἰς οὐδέν*; ДАп 5, 37 *μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ κἀκεῖνος ἀπώλετο καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν*). Ову оптужбу против Апостола Павла, да је сикариот, можемо повезати са његовом одбраном у ДАп 22,3 где себе назива *ζηλωτὴς ὑπάρχωντοῦθεοῦ*, што Павле сигурно не користи у техничком смислу припадности зилотској партији, већ говори о његовом односу ревновања према Закону. Дела Апостолска, спомињу и личност Симона Зилота, који се помиње као Христов Ученик и Апостол (ДАп 1, 13 *καὶ Σίμων ὁ ζηλωτὴς*). Поред Дела Апостолских, сведочанства о Симону Зилоту проналазимо и код тројице јеванђелиста (Лк 6, 15 *καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον Ἁλφαίου καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτὴν*; Мт 10, 4 *Σίμων ὁ Κανανταῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν*; Мк 3, 18 καὶ *Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἁλφαίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Κανανταῖον*), као и у сцени где видимо како зилоти питају Христа да ли цару треба плаћати порез (Мк 12, 17 *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ᾽ αὐτῷ)*. Веома је важна и епизода из Јеванђеља која приказује како Пилат ослобађа, уместо Христа, Вараву, за кога се сматра да је припадао покрету зилота (Мт 27, 16 *εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον Ἰησοῦν Βαραββᾶν*; Мк 15, 7 *ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν*; Лк 23, 18 *Ἀνέκραγον δὲ παμπληθεὶ λέγοντες αἶρε τοῦτον ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν*; Јн 18, 40 *ἐκραύγασαν οὖν πάλιν λέγοντες μὴ τοῦτον ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς ληστὴς*)[4].

Са разорењем Јерусалима и сламањем свих покрета отпора, ревнитељски покрети били су окончани. Професор Илија Томић наводи да је постојала нада да ће се проналаском Кумранских рукописа допринети осветљавању слике верских покрета, али када су у питању зилоти, то се није десило[5].

Историјске прилике у време настанка зилота

Након окончања владавине Александра Македонског, друго царство долази на историјску сцену, доживљава велику експанзију и заузима готово читав тада познати свет, а то је било Римско царство. Године 63. пре Христа и Јерусалим пада у руке Римске империје, и од тог времена они воде главну реч у јеврејској престоници.

4 У наставку рада темељније ћемо анализирати ове стихове Светог Писма, које можемо повезати са зилотима и њиховим подгрупама.
5Томић 2010, 38.

Међутим, од овог периода, па све до устанка Бар Кохбе у првој половини 2. века, у овом подручју су се водиле непрестане борбе за стицање националне независности и свргавање Римске власти. У средишњем раздобљу овог периода, када Јудеја у потпуности постаје Римска провинција[6], па до разарања Јерусалима, главни носиоци борбе јесу зилоти. Ову чињеницу нам на много места сведочи Јосиф Флавије, посебно у свом опису Јудејског рата[7].

Наиме, иако су за време Ирода Римљани имали главну реч у Јудеји, ипак је краљ који је ту владао био Јудејац. Након његове смрти, територију краљевства деле његова три сина: Архелај, Антипа и Филип. Да би им власт била призната, морали су да оду код Цезара да им он то потврди и о томе нам сведочи апостол Лука[8]. Цезар их сву тројицу потврђује и додељује им одређене територије. Сам почетак владавине нових управника остао је у лошем сећању народа[9]. На дан Иродове смрти, у Јерусалиму се побунила група људи, која је срушила златног орла кога је Архелај поставио, а он је крваво угушио ову побуну[10]. Такође, док се налазио у Риму, избија још једна побуна коју је крваво угушио римски управник Вар[11]. Када је угасио ову побуну, Вар оставља легију у Јерусалиму, због могућности других устанка који су били на помолу. Заповедник Сабин је својим лошим и тиранским понашањем допринео да дође до друге побуне, која је била знатно већа[12]. Сви ови догађаји, побуне и веома променљиво стање, нису ишли на руку Архелају кога је Цезар недуго затим, 6. године по Христу, протерао у Вијену, у Галију[13]. Повод Цезару за ово протеривање било је тиранско опхођење Архелаја према својим подређенима, иако му је то било забрањено[14].

Након протеривања Архелаја са власти, у Јудеји почињу управљати Римски управитељи. Управо због непостојања локалног владара, становништво Јудеје је имало велику аутономију и ово је доста погодовало настајању устанака. У исто време, када се постављају Римски управници, успоставља се и Синедрион предвођен првосвештеником[15]. Управо су првосвештеници ти који ће касније, током устанка апеловати на народну свест да се не убијају међусобно, као што су то зилоти радили, него да су прави непријатељи Римљани[16]. Римски управници, за разлику од Иродових наследника, нису пуно обраћали пажњу на народне обичаје Јевреја или на њихово тешко економско стање. Наиме, управници су често подизали порез како су хтели и нису марили за светост Храма, него су често улазили у ризницу и узимали свете прилоге. Ово је од самог почетка стварало велике немире у народу. Највећи проблем почиње оног тренутка када је Цезар наредио попис становништва[17], јер је на овај начин могао да одреди висину пореза. Такође, попис становништва имамо забележен и у Новом Завету од стране апостола Луке (Лк 2, 1-2 *Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*

6 У овом периоду се постављају римски управници, док су до тада били јудејски.
7 Флавије 1967, 206; 303; 314.
8 *Човек неки од племенита рода отиде у далеку земљу да прими себи царство, па да се врати.*(Лк 19, 12–14)
9 Овде се првенствено мисли на Архелаја.
10 Флавије 1967, 145.
11 Флавије 2008, 765.
12 Исто, 766.
13 Исто, 776.
14 Исто, 775.
15 Куган 2006, 546.
16 Флавије 1967, 317.
17 Флавије 2008, 781.

ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου)[18]. Међутим, попис код апостола Луке и Јосифа Флавија тешко да се могу ускладити[19].

Наиме, 14 римских управника било је у периоду 6–66. године у Јудеји, али у Новом Завету срећемо само четворицу: Киринија, Пилата, Феликса и Феста. О већини ових управника се зна јако мало, и обично знамо само њихово име. Први управник Киринија био је задужен за попис, а то је значило губљење јеврејске независности и повећање пореза. У то време се диже велика побуна под вођством Јуде Галилејца и ово нам делимично описују и Дела Апостолска (ДАп 5, 37 *μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ κἀκεῖνος ἀπώλετο καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκορπίσθησαν*). Управо овај Јуда сматра се зачетником и оснивачем четврте филозофске школе, односно секте зилота[20]. Ова побуна Јевреја означава и почетак јеврејског покрета отпора против Римске власти. Ова секта ће имати врло важну улогу у подизању многих побуна, све до избијања устанка 66. године.

Најпознатији префект Јудеје јесте Понтије Пилат и његово име се спомиње на више места у Новом Завету (Мт 27, 2 *καὶ δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι*; Јн 18, 37-38 *εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. Λέγει αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος τί ἐστιν ἀλήθεια; καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους καὶ λέγει αὐτοῖς ἐγώ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν*; Мк 15, 2 *Καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος σὺ εἶ ὁ βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεῖς αὐτῷ λέγει σὺ λέγεις*). Пилата често оптужују као тиранина, бескрупулозног и лако поткупљивог човека. Често је безобзирно пљачкао народ, па чак је и из храмовне касе узимао новце и неретко је злоупотребљавао своју власт, тако да су била честа погубљења без суђења. У Новом Завету имамо одређена места која нам карактеришу Пилатову владавину. Наиме, посебно је упечатљив покољ Галилејаца у Јерусалиму (Лк 13, 1 *Παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πιλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν*), као и избијање побуне у којој се нашао Варава (Лк 23, 19 *ὅστις ἦν διὰ στάσιν τινά γενομένην ἐν τῇ πόλει καὶ φόνον βληθεὶς ἐν τῇ φυλακῇ*). Такође, најпознатије место по коме знамо Пилата јесте опис Христовог суђења, кога даје да се разапне као вођа побуњеника (Мт 27, 26 *τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ*).

Међутим, управници Фест, Албан и Гесије Флор су својом тиранском управом и суровошћу били кап која је прелила чашу. Фест се спомиње и у Новом Завету где имамо сцену са апостолом Павлом (ДАп 25, 11 *εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καί ἄξιον θανάτου πέπραχά τι οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν εἰ δὲ οὐδέν ἐστιν ὧν οὗτοι κατηγοροῦσιν μου οὐδεις με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι*), и овде одаје слику праведног човека, али га Јосиф Флавије описује потпуно другачије[21]. Чим је дошао на власт подигао је порезе, затворио и погубио многе устанике. Његов наследник Албин

18 *А у дане оне изиђе заповест од кесара Августа да се попише сва васељена. Ово је био први попис за време Киринијеве управе Сиријом.*

19 Лукин попис је за време краља Ирода Великог, који је у то време већ био мртав.

20 Исто, 783.

21 Флавије 1967, 181.

је желео што пре да се обогати, тако да је отимао имања, повећавао порезе и Јосиф Флавије га описује као највећег разбојника[22]. За време његове управе сваки разбојник је имао своју групу која је пљачкала и плашила народ[23]. Остао је у јако лошем сећању за јеврејски народ. Последњи римски управник пре устанка био је Гесије Флор и према описима Јосифа Флавија, Албин је изгледао за њега као узор праведности[24]. Он је отворено ширио антисемитизам и пред очима народа је пљачкао њихову земљу. Чак је и штитио разбојнике и пљачкаше, под условом да му дају део плена. Оваква анархија је била плодно тле за развој многих фракција, на првом месту зилота који су слепо мрзели Римљане као своје окупаторе и непријатеље. Професор Илија Томић запажа да је управо од зилота дошла пропаст у сваком погледу и да је овај покрет целу Јудеју бацио у невољу и на крају довео до пропасти Јудејске државе[25].

Појам и настанак зилота

Сам појам ζηλωτής преведен на српски језик значи ревнитељ, односно означава човека који се целим бићем залаже за неку ствар коју сматра исправном. Овај појам се обично везује за јеврејске устанике, који су учествовали у борби против римске окупације[26], и највише га користи Јосиф Флавије у свом делу *Јудејски рат*[27]. Јосиф Флавије, говорећи о зилотима, увек користи множину, ζηλωταί, што нам аутоматски говори да се ради о једној групацији људи, односно секти која потиче из јудејства[28]. Такође, важно је истаћи да појам *зилоти* не смишља сам Јосиф Флавије или група устаника, него се они ослањају на древно предање које се налази у Светом Писму, где се Бог назива Ревнитељем (Изл 20, 5 *Немој им се клањати нити им служити, јер сам ја Господ Бог твој, Бог Ревнитељ*; 34, 14 *Јер не ваља да се клањаш другоме богу: јер се Господ зове ревнитељ, Бог је Ревнитељ*; Понз 4, 24 *Јер је Господ Бог твој огањ који спаљује и Бог који ревнује*; 5, 9 *Немој им се клањати нити им служити, јер сам ја Господ Бог твој, Бог Ревнитељ*). Описујући зилоте, јасно видимо да их Јосиф Флавије гледа у негативном светлу и разликује их од других устаника који су у првом реду умеренији[29]. Зилоти су само једна група устаника чије су вође често склоне превари и тиранској владавини, коју желе да спроведу независно да ли су у питању Јевреји или Римљани[30].

У овом смислу треба разумевати и други термин који сусрећемо код Јосифа Флавија, а то је λησταί[31]. Овај термин се често преводи као *разбојници*, али гледајући његову историјску позадину, он у овом случају означава устанике. Овај појам односи се на човека који нешто силно жели, али може да означава и наоружаног разбојника[32]. Први пут овај термин срећемо при опису уништења банде којој је на челу био Језекија, у време цара Ирода. Након што је Ирод умро, поново се јављају

22 Исто, 182.
23 Исто, 181.
24 Исто, 182.
25 Томић 2010, 42.
26 И данас постоје различите врсте зилота и екстремиста, али они немају везе са овом групом Јудеја.
27 Флавије 1967, 303–328.
28 Исто.
29 Флавије 1967, 324.
30 Исто, 332.
31 Томић 2010, 46.
32 Исто.

исти разбојници на историјској сцени и њихове устанке и побуне можемо пратити по читавој Јудеји. Јосиф Флавије управо њих означава као кривце Јудејског устанка, и када наводи имена њихових вођа, јасно видимо да се она поклапају са именима зилота: Елеазар, Исус, Јован из Гисхале, Симон син Гиорин[33]. На почетку устанка видимо, такође, како Јосиф Флавије прави разлику између зилота, као екстремних устаника, и Јудеја, који су знатно умеренији. Треба напоменути да је између самих зилота често долазило до сукоба и разлаза, али пред заједничком опасношћу од Римљана морали су се сложити. Професор Илија Томић наводи да се прецизни термин зилоти, као ознака ове секте, почео примењивати тек после 66. године[34]. Јосиф Флавије, говорећи о зилотима и о разним сектама које су их пратиле, не даје у потпуности прецизан извештај. Говорећи о стварном односу снага, професор Илија Томић истиче да се у основи ради о најмањој групи међу браниоцима Јерусалима и да су ревнитељи имали далеко већи значај у предисторији Јудејског устанка[35].

Настанак зилота везује се за име Јуде Галилејца који је повео побуну против Римљана 6. године по Христу. Највише информација које имамо о Јуди Галилејцу даје нам Јосиф Флавије[36]. Он се спомиње као учитељ, односно оснивач четврте филозофске школе која настаје након фарисеја, садукеја и есена[37]. Такође, веома је важно истаћи да и Дела Апостолска говоре о Јуди Галилејцу: *Јуда Галилејац уста у дане пописа и одвуче доста људи са собом и он погибе и сви који га слушаху растурише се* (ДАп 5, 37). Ово је битно сведочанство Новога Завета које говори да је устанак настао као реакција на попис који је захтевала Римска империја. За зачетнике устанка сматрају се Јуда Галилејац из Гамале и један фарисеј који је делио исто мишљење са њим, Садук[38]. Није у потпуности јасно да ли су они позивали на отворени сукоб или само на несарадњу према Римском окупатору. Међутим, из саме историје видимо да се њихово залагање брзо претворило у устанке који су избили по читавој земљи. Многи ратови су вођени, и општа невоља и глад је задесила становништво Јудеје док све није кулминирало уништењем града и Храма.

Након говора о Јуди Галилејцу, Јосиф излаже учење три филозофске школе које су постојале у његово време[39]. Треба напоменути да су му посебно занимљиви есени, о којима даје исцрпан опис у његовом спису *Јудејски рат*[40]. Говорећи о зилотима истиче да су они посебна секта, односно четврта филозофска школа чији је оснивач Јуда Галилејац и говори да се они у учењима слажу са фарисејима, само доста више цене слободу[41]. Такође, важно је истаћи да се име Јуде Галилејца не помиње само у контексту оснивања зилота, него да су његова дела имала и далекосежне последице. Он се помиње и као отац Менахима који је наставио његову борбу и учење. Што се тиче историјских података о постојању Јуде Галилејца, професор Илија Томић истиче да је тешко бити сигуран у извештај који нам даје апостол Лука, али и да се искључује његова зависност од Јосифа Флавија[42]. Веома је

33 Флавије 1967, 388.
34 Томић 2010, 53.
35 Исто, 54.
36 Флавије 2008, 781.
37 Исто, 783.
38 Исто, 782.
39 Исто.
40 Флавије 1967, 160.
41 Флавије 2008, 783.
42 Томић 2010, 57.

битно и сведочанство апостола Луке који на два места спомиње да је и међу Христовим ученицима постојала особа која је припадала овом покрету, а то је Симон Зилот (Лк 6, 15 *καὶ Ματθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον Ἁλφαίου καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτὴν*; ДАп 1, 23 *Καὶ ἔστησαν δύο Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος καὶ Ματθίαν*). Података да је Симон припадао покрету зилота уопште немамо. Сам назив *зилот* који се користи у овом случају је преведена реч о καναναῖος, што значи ревнитељ. У ком смислу је Симон био ревнитељ можемо само да нагађамо. Симон је био у кругу Христових ученика, али важно је нагласити да се Христова јавна делатност јасно разликовала од политичког месијанизма ревнитељских покрета. Христу постављају питање да ли треба плаћати порез Кесару и он им не одговара у зилотском смислу, него каже да цару треба дати царево, а Богу Божије (Мк 12, 17 *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ᾽ αὐτῷ*). Христос није властима признао божански ауторитет, али не подржава ни тежњу ревнитеља да силом успоставе Царство Божије.

Зилоти настављају своју делатност и по Јудиној смрти, само што их тада предводи његов трећи син[43] Менахим, који је говорио за себе да је Месија[44]. Престају да постоје падом тврђаве Масаде у коју су се на крају склонили и починили масовно самоубиство[45].

Зилоти у Новом Завету

Зилоти као верско-политичка фракција нигде се експлицитно не помињу у Новозаветним списима. Међутим, постоје одређени описи од стране Јеванђелиста као и одређена места у Светом Писму која се односе на овај покрет и његове предводнике (Мк 12, 14 *καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων ἀλλ᾽ἐπ᾽ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις ἔξεστιν δοῦναι κῆσον Καίσαρι ἢ οὔ δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν*; Лк 23, 18 *Ἀνέκραγον δὲ παμπληθεὶ λέγοντες αἶρε τοῦτον ἀπόλυσον δέ ημῖν τόν Βαραββᾶν*; Јн 18, 40 *ἐκραύγασαν οὖν πάλιν λέγοντες μὴ τοῦτον ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς ληστὴς*; Мк 15, 7 *ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετά τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν*; Мт 27, 16 *εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον Ἰησοῦν Βαραββᾶν*). Говорећи о покрету зилота, два места у Новом Завету су посебно значајна. Прво јесте опис разбојника Вараве, који се помиње у сва четири Јеванђеља и за њега се сматра да је био зилот. Док друго место, које нам је јако значајно, налазимо код апостола Марка и он ту спомиње групу људи који питају Христа да ли треба плаћати порез Кесару или се треба бунити против тога.

Када је реч о Варави, имамо јасне алузије да је он био вођа једне мање групе устаника, који су се бунили против римских власти. Такође, за њега се везују одређена убиства због којих бива ухваћен од стране Римљана и требао је да изађе пред Пилатов суд. Он нам и јесте најпознатији управо из сцене са суђењем, јер су се пред Пилатом нашла два оптуженика, Исус Христос и Варава. Будући да је долазио празник Пасхе постојао је обичај да управник ослободи једног од оптужених људи којег је народ тражио. У овом случају, иако је Варава био разбојник и убица, као и

43 Прва двојица су погинула на почетку устанка, а постоји и претпоставка да је због тога устанак почео од стране Јуде Галилејца.
44 Флавије 2008, 680.
45 Флавије 1967, 517.

припадник зилотског покрета, народ је изгласао да се пусти, а Христа да разапну. Пилат, чувши мноштво народа који се залажу за Вараву Зилота, ослобађа га, а са Христом наставља суђење.

Други моменат, који везује покрет зилота за Нови Завет налазимо у Јеванђељу по Марку, где група људи испитује Христа (Мк 12, 14 *καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων ἀλλ᾽ἐπ᾽ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις ἔξεστιν δοῦναι κῆσον Καίσαρι ἢ οὔ δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν*). Њих превасходно занима Христово политичко устремљење и шта он мисли о њиховом учењу. Наиме, добро је познато да су зилоти били жестока опорба римској власти у Јудеји, и плаћање пореза се никако није слагало са њиховим учењем. Они су сматрали да се само Богу треба клањати и Њега поштовати, док би плаћање пореза било директно кршење ове заповести. Христос, одговарајући зилотима, јасно показује да није против власти Кесара и каже *да цару треба дати царево, а Богу Божије* (Мк 12, 17 *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ᾽ αὐτῷ*). Христов одговор зилотима на питање – да ли треба плаћати порез, говори нам и то да се Христос не слаже са ратоборном политиком зилота и људским настојањем да се усмери ток историје.

Иако у Новозаветним списима нема пуно сведочанстава о зилотима, јасно је да су они постојали и да су извршили одређени утицај, како на саму историју Јудеје, тако и на свете Јеванђелисте који живе у овом периоду.

Карактеристике зилота и њихов однос са фарисејима

Говорећи о четвртој философској школи, можемо приметити да су поред својих изразитих политичких ставова имали и одређене религиозне погледе и да је то важило за сваку секту. Ово важи чак и за есене који су у потпуности окренути верском животу, а имали су своје типичне политичке ставове. Једна од главних црта зилотског покрета јесте примена насиља и незамислива тиранија да би се постигао одређени циљ. Противници им нису били само Римљани, него и сваки Јудејац који је био лојалан римској власти. Доказ да су били добро организовани показује нам сцена о убиству првосвештеника Јонатана од стране сикаријеваца, као и о отмици настојника Храма Елеазара, сина Ананијина. Колико су били моћни показује чињеница да су пар година пред избијање устанка римске власти биле спремне да преговарају са њима.

Едвард Лозе их помиње као једну екстремну групу фарисеја, који се посебно истичу приликом плаћања пореза Кесару[46]. Они су се одвојили од фарисејске заједнице и послушности Римљанима, услед ревновања за Закон. Јеврејска реч која описује фарисеје, обично се разуме у значењу *одвојити се*[47]. Ова странка означава то, да су се чланови који су њој припадали разликовали од других Јевреја како начином живота, тако и системом веровања. Мајкл Куган говори да фарисеје можемо поистоветити са световним вођама и учитељима организација, односно са покретом који је тежио да активно утиче на све делове Јеврејског друштва[48]. Такође, треба истаћи да је веома тешко рећи која су веровања или обичаји одликовали фарисеје у

46 Лозе 1986, 54.
47 Куган 2006, 521.
48 Исто, 522.

хеленистичком периоду, али једно је сигурно, изразито су се држали Закона, како писаног, тако и усменог.

Зилоти су се у своме учењу држали фарисејског мишљења и у свему су били слични фарисејима, тако да их према запажањима професора Илије Томића можемо назвати и националистички настројеним фарисејима[49]. Овај епитет добијају и по сведочанству Јосифа Флавија, који описује зилоте као странку која се у потпуности слаже са учењем фарисеја осим: *што имају неприкосновену привржености слободи, и казују да само Бог може бити њихов Управитељ и Господар*[50]. Према мишљењу зилота онај ко признаје императора и плаћа му порез, крши прву Божију заповест, која говори да само Бога треба поштовати[51]. Зилоти су одбијали да се приклоне цару и да га назову Господ и они су, за разлику од стрпљиве политике фарисеја, хтели да активним деловањем усмере ток историје и да дође месијанско царство. Управо нам ово сведочи да је једна од главних карактеристика овог покрета вера у Бога и да су њихови мотиви, пре свега, верски. Посматран споља Јудин покрет истиче неопходност политичке и верске слободе, док га други истраживачи гледају као примарно политички усмерен[52]. Они су герилским начином ратовања нападали Римљане, јер нису имали шансе да се сукобе на отвореном. Такође, изазивали су непријатељство према паганима, непрестано проузроковали немире, све до почетка јудејског рата. Разарањем Јерусалима и уништавањем последњих група отпора и зилотски покрет је доживео страшан крај.

Подгрупе у зилотском покрету

Говорећи о подгрупама у зилотском покрету, поставља се питање да ли су оне уопште и постојале? Наиме, у то време су постојале различите групе које су се активно супротстављале Римској власти и некада је веома тешко правити јасну разлику између њих. Раније смо поменули λησταί, који су, такође, били разбојници и устаници, као и злиоти, али постоји још већи проблем са разликовањем зилота и сикаријеваца. Сикаријевци, или су били подгрупа у зилотском покрету, или је то био само нови назив за зилоте који су променили метод у ратовању против непријатеља[53]. Такође, веома је важно споменути барјоните[54], као и значај становништва из Галилеје, која је очигледно имала јак осећај слободе и у којој се народ под сваку цену желео ослободити римске окупације.

а) Сикаријевци (бодежари)

Сам појам *сикаријевци* потиче од латинске речи *sicarius* и обично означава убицу[55]. Други назив који је кориштен за ову групу јесте *бодежари*, који такође долази од латинске речи *sicae*, *sica* што значи нож, и они представљају екстремну терористичку групу којој је био главни циљ успостављање теократије у држави.

49 Томић 2010, 59.
50 Флавије 2008, 783.
51 Лозе 1986, 54.
52 Томић 2010, 60.
53 Вршили су убиства кратким мачевима које су крили испод одеће.
54 Исто, 50.
55 Popović 2007, 298.

Израз сикаријевци се сусреће само код Јосифа Флавија[56]. Јосиф Флавије пише о новој тактици коју су устаници користили, након жестоког угњетавања од стране Римљана. Они су своје жртве убијали усред бела дана најчешће на неким народним скуповима или празницима и тако стварали велику панику у народу. Они су своје кратке мачеве држали прикривене испод одеће, а затим су изненада и помукло нападали своје жртве. Велики страх и несигурност су ушли и међу сам народ, јер су многи сарађивали са Римљанима и бодежари су их сматрали непријатељима. Према њиховом мишљењу, ко год је признавао римску власт, поштовао Цезара као Господа и плаћао порез, тај је кршио заповест по којој једино Бога треба славити. Овде видимо јасну сличност са зилотима који су имали исто мишљење.

Као једна од најпознатијих жртви овог покрета узима се велики свештеник Јонатан кога су бодежари убили на подстицај Феста. О њиховим активностима и деловању има сведочанстава и у Новом Завету, када је заповедник тврђаве Антоније заменио апостола Павла са неким Египћаном који је у пустињу извео 4000 одметника (ДАп 21, 38 *οὐκ ἄρα σὺ εἰ ὁ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας καὶ ἐξαγαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων*). Јосиф Флавије, користећи термине *сикари* и *λησταί,* жели да истакне најактивније борце у борби против Римљана[57]. Тек избијањем рата, Јосиф Флавије их сматра за партију која се налази под вођством Менахема, сина Јудина. Такође, важно је истаћи да су се све вође овог покрета сматрали Месијама и гледали на себе у месијанском контексту. Сви они потичу из породице Јуде Галилејца, наиме, његови синови, Симон и Јаков, били су погубљени за време Тиберија Александра[58]. Ову борбу наставља најмлађи син Менахим за кога се чак сматрало да има надљудске способности[59]. Након убиства Менахима, у међусобним сукобима Јудеја у Јерусалиму, они се повлаче у тврђаву Масаду под вођством Елеазара бен Јаира и тамо су, када се приближила пропаст, починили колективно самоубиство[60].

Након пада Јудеје, постоје сведочанства да нису сви устаници страдали, него да је један део побегао у Египат и да су се настанили у Александрији[61]. Сикари у Египту су признавали само Божију власт и били су у јако блиским везама са духовним предводником сикара Јудом Галилејцем[62]. Ово нас поново наводи на закључак да су се они сматрали зилотима или њиховим наследницима.

б) Барјонити

Професор Илија Томић напомиње да је постојало још једно име за устанике у Јерусалиму, а то су барјонити[63]. Ова претпоставка се заснива на вавилонском Талмуду и двојици научника који се залажу за ову тезу[64]. У вавилонском Талмуду стоји: *Међу њима беху барјонити, и када раванити саветоваше да се изађе и са*

56 Флавије 1967, 522.
57 Томић 2010, 49.
58 Флавије 1967, 144.
59 Флавије 2008, 680.
60 Флавије 1967, 517.
61 Исто, 523.
62 Томић 2010, 49.
63 Исто, 50.
64 Реч је о научницима R. Eissleru и L. Goldshmidtu.

Римљанима закључи мир, они то нису дозволили[65]. На истом месту се помиње и Ава Сикара, поглавар барјонита у Јерусалиму, и одговор Јоханана, сина Захејева, цару Веспазијану: *Барјонити међу нама ми нису дозволили*[66]. Наиме, према мишљењима двојице научника, барјонити су првобитно име за зилоте, а име добијају од речи *бар, бара* која означава шуме и дивљину[67]. Тако да се првенствено мисли на устанике који су се скривали по пећинама и гудурама.

Против оваквог мишљења говори чињеница да је извештај вавилонског Талмуда о опсади Јерусалима и судбини Аве Сикаре ипак легендаран, а то показује његово поређење са равинским паралелама[68]. Важно је истаћи и мишљење S. Krausa, који говорећи о барјонитима сматра да су они римски *преторијанци* који су штитили интересе свога цара[69].

Говорећи о разним групама устаника, веома је тешко препознати да ли су неке групације припадале одређеној секти или су се сматрале посебном групом. Једно је сигурно, а то је да су имали заједничког непријатеља у виду Римске империје и свако ко би показао наклоност ка Римљанима сматран је непријатељем.

Есхатологија и месијански претенденти у зилотском покрету

Месијанска очекивања присутна су од самог настанка Јевреја и посебно бивају наглашена у време Новог Завета. Месијанска идеја се развија и временом добија различите облике, тако да се издвајају три правца месијанског очекивања: Месија-краљ, од рода Давидова; Месија-свештеник, од рода Ароновог, и трансцедентални Месија, кога су звали Син Човечији. Међу зилотима, као и уопште међу устаницима у Јудеји, било је наглашено очекивање Месије које ће уништити непријатеље и ослободити народ од тиранске власти. Управо због велике жеље да дође Месија који ће уништити непријатеља, постојале су многе малверзације и преваре народа од стране устаника. Јосиф Флавије помиње лажне пророке и да су зилоти криви за њихову појаву, а последица једног оваквог лажног пророштва јесте смрт 6000 људи у храму, који су чекали „знак спасења“. Међутим, ово није једини случај, постојали су и многи други лажни пророци који су били вође зилотског покрета[70]. Такође, треба споменути и Тевду, кога спомиње и апостол Лука у Делима Апостолским (ДАп 5, 36 *πρὸ γάρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων ὃς ἀνηρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντω εἰς οὐδέν*). Из овога видимо да је за зилотски покрет био јако важан пророчки елемент и ти пророци су имали јако велики ауторитет, и обично су били вође. Веома је важно запажање A. Schlattera, који говори да су се ови пророци позивали на књигу пророка Данила и да је четврто царство, о коме он говори, Римско царство[71]. Из тог разлога устаници су имали велики подстицај да се

65 *Der babilonische Talmud neu ubertragen durch L. Goldschmidt*, Berlin, 1929–1936, 6. 364; према: Томић 2010, 51.
66 Исто.
67 Исто.
68 *Ecclesiastes (Kohelet) Rabba 7, 12* према: Томић 2010, 50.
69 S. Kraus, *Griechische und lateinische Lehnworter in Talmud, Midrasch und Targum,* Berlin, 1898/99, I-II према: Томић 2010, 51.
70 Овде се првенствено мисли на Менахима.
71 A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Stuttgart 1925, 263; 434; према: Томић 2010, 61.

боре против њега, јер пропашћу Римског царства наступа Царство Божије. Ово је посебно било изражено код зилота и есена.

Рат који су зилоти водили против Римљана има веома јако упориште у Старозаветним представама о „светом рату“. Овај рат води Јахве лично, односно одређена харизматска особа у његово име. Харизматски вођа је тај који војнике води у бој, али до победе се не долази сопственим снагама, него најчешће Божијом интервенцијом, када се све сматра изгубљеним. Овакве случајеве имамо више пута описане у Старозаветној историји (ИНав 6, 20 *Тада повика народ и затрубише трубе, и кад народ чу глас трубни и повика иза гласа, попадаше зидови на месту свом; и народ уђе у град, сваки напрема се; и узеше град*; 10, 10 *И смете их Господ пред Израиљем, који их љуто поби код Гаваона, па их потера путем како се иде у Вет-Орон, и секоше их до Азике и до Макиде*; Суд 5, 20 *С неба се војева, звезде с места својих војеваше на Сисару*; 1Сам 7, 10 *И кад Самуили приношаше жртву паљеницу, приближише се Филистеји да ударе на израиља; али загрме Господ грмљавином великом у онај дан на Филистеје и смете их, и бише побијени пред Израиљем*). Због великих тешкоћа и невоља које су Римљани створили у Јудеји било је немогуће очувати мир. Зилоти су успели да подигну устанак и да његову ватру распламсају по целој земљи. Разне групе разбојника су се почеле удруживати са Јерусалимским свештеницима и полако су почели да ослобађају град од Римљана. За вођу устаника се бира Манахим, син Јуде Галилејца, који је поред свог пророчког елемента имао и месијанске претензије[72]. Након његовог убиства, сикаријевци се повлаче у Масаду, али и у то време и непобедива римска војска бива потучена од стране устаника, у чему су они препознали есхатолошке моменте. Сви устаници, укључујући у првом реду зилоте, су правили исту грешку, када би победили Римљане одмах би похитали у Јерусалим очекујући тамо коначну битку за превласт. Доласком Веспазијана пред зидове града сви устаници су очекивали преокрет у рату и брзу Божију интервенцију у историји. Након првих пораза и великог притиска Римљана видимо да зилотска надања у Бога постају још јача, док се на уништење које је на помолу уопште не обазире.

Месијански претенденти

Месијанске претенденте можемо да пратимо још пре Јуде Галилејца, односно за време цара Ирода јавља се извесни Језекија, који је био вођа разбојника и отац Јуде Галилејца. Након њега претпоставља се да су и у Јуди многи видели Месију и да је сам себе тако сматрао. Ово наслућујемо из описа Јосифа Флавија, где се након Иродове смрти јавља Јуда, син Језекије и тражи за себе царско достојанство. Међутим, најозбиљнији месијански претендент у зилотском покрету јесте син или унук Јудин, Менахим[73]. За њега се од самог почетка везују одређене натприродне моћи и велики харизматски дар[74]. Захваљујући својим ратним вештинама у борби против Римљана постао је вођа устаника, улази у Јерусалим као цар и стаје на чело одбране града. Међутим, временом постаје страшан тиранин и јако се лоше односио према својим поданицима. Управо из тог разлога или због зависти, када је покушао да у царској слави уђе у храм, бива на препад убијен од стране свештеника који су се

72 Флавије 2008, 680–681.

73 Говори се да му је био син, али временски размак између њих двојице је отприлике 60 година, па се може претпоставити да му је и унук.

74 Флавије 2008, 681.

окупили око Елеазара, сина Ананијина. Изненадно непријатељство са свештеничком групом објашњава се и чињеницом што су зилоти, слично као и есени, имали представе о двојици Месија: о Месији Израиља, што је у овом случају био Менахим, и о Месији првосвештенику, кога су видели у Елеазару.

Поред Менахима треба споменути и Симона бар Гиору, који је такође за време устанка имао много успеха у рату и за њега су везане одређене месијанске црте. Вероватно у истом смислу као и за Менахима, он је био Месија од Израиља. Јосиф Флавије описује још двојицу вођа разбојника који су себи ставили круне на главу. Они су се истицали својим стасом и снагом, тако да су стекли многе присталице и били утицајни.

Веома важна ствар везана за месијанске претенденте јесте писање њихове генеологије. Наиме, код Јосифа Флавија нигде не можемо пронаћи да су месијански претенденти потицали од рода Давидова. Ово представља велики проблем, јер су постојала многа пророштва да ће Месија доћи управо из семена Давидовог. Нови Завет, говорећи о Христу као очекиваном Месији, јасно истиче и његово Давидовско порекло. Тако долазимо до закључка да је јудејство у овом периоду било јако заинтересовано за генеологије познатих личности. У овом контексту треба гледати и породицу Јуде Галилејца у којој су његови наследници сматрани обећаним Месијама и позивали су се на њега као духовног претходника.

Читав покрет зилота, као и његови устанци, имају јако наглашен верски карактер заснован на многим пророштвима. Зилотска и јудејска представа о Божијој владавини у свету је замишљена као власт Јеврејског народа. Управо су ову представу зилоти схватали у најекстремнијем смислу, а то је да ће Израиљ владати целим светом. Због оваквих, помало наивних и превеликих жеља, бивају уништени у покушају да их остваре.

Извори

Greek-English New Testament, B. и K. Aland и др. (прир.) на основу критичког издања E. и E. Nestle, Deustche Bibilgesellschaft, Stuttgart, [27]1998.

Свето Писмо Нови Завет, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 2002.

Флавије J., *Јудејске старине,* Двери, Београд, 2008.

Флавије J., *Јудејски рат,* Просвета, Београд, 1967.

Литература

Куган М., *Оксфордска историја библијског света*, Clio, Београд, 2006.

Лозе Е., *Свет Новог Завета,* Београд, 1986.

Томић И., *Јудејске верске заједнице у доба антике*, ИТИ, Београд, 2010.

Popović A., *Novozavjetno vrijeme,* Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.

Jonson, P., *A History of Christianity,* Buckinghamshire, 1975.

Farmer, W. R., *Maccabees, Zealots and Josephus,*Columbia University Press, New York, 1956.

Marko Šukunda

ZEALOTS IN THE NEW TESTAMENT

Difficult times and dramatic political changes influenced the emergence and development of the zealots centuries before Christ. Specific historic circumstances brought about this new extremist group, which caused a variety of problems for Romans after Christ (A.D.). The term refers to people who felt strongly about their nation and they felt unfailing zeal to adhere to the Law. The name commonly associated with the formation of the sect is Judas of Galilee. However, he is but one of those who were publically expressing their dissatisfaction with the political situation of the time. The zealots are thought to have belonged to the Pharisees before they started distinguishing themselves from the sect in their attitudes and deeds, insisting on being free from Romans and accepting only Jesus as Lord. Eventually zealotry had developed, and the Sicarii appeared, introducing a new warfare.Their eschatology, based predominantly on *The Book of Daniel*, in which the Roman Empire is perceived as an enemy that needs to be destroyed, is also important. They expected the arrival of the promised Messiah who would come from their people and lead them into the final battle. Considering their leaders to be Messiahs, they followed them into the war against the Romans, never to appear again.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 59-70*

УДК 271.2-248.42-277
27-246

Ненад Стојановић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет, Београд - Србија
e-mail: nenads82@yahoo.com

ПОРЕКЛО ДИХОТОМИЈЕ ИЗМЕЂУ РИМ 13, 1-7 И ФИЛ 3, 17-20

***Апстракт**: У новозаветним списима често се сусрећемо са дихотомијама. Једна од њих јесте дихотомија између Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-20, чије ће порекло бити средиште интересовања овога рада. Позитивно вредновање земаљске власти из Рим 13, 1-7, са једне стране, и потпуно одрицање везе хришћана са земаљским из Фил 3, 17-20, са друге стране, сагледано унутар Corpus Paulinum, као и у њиховим историјским околностима јесте путоказ за проналазак порекла поменуте дихотомије. Анализирањем термина ἐξουσία, ὑποτάσσω и τὸ πολίτευμα ћемо доћи до јаснијег израза Павлове мисли. Сагледавањем делатности апостола Павла долазимо до његове ангажоване теологије, којом се он обраћа конкретним заједницама у њиховом културолошко-политичком кључу, из које извире поменута дихотомија.*

***Кључне речи**: апостол Павле; посланица Римљанима, Филипљанима; Нови Завет.*

Ранохришћански списи су одувек међу хришћанима уживали велики углед. Стварно или псеудонимно ауторство је, такође, имало велику улогу за углед одређеног списа. Списи великих ауторитета (Јеванђелиста, апостола) су од стране Цркве перципирани као сакрални и нормативни. Оно што се, међутим, често заборавља јесте да списи настају у одређеном контексту. Поглед на Свето Писмо, као на ванвремански приручник, нужно имплицира појаву проблема при егзегези и њеној рефлексији. Средњи век нам доноси обиље примера за то, а, нажалост, ни данас нам нису стране те појаве. У сусрету са првом дихотомијом (Свето Писмо обилује њима!), читалац са таквим приступом ће се наћи у позицији „непливача у океану“. У овом раду је реч о једној од дихотомија, и то између Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-21.

Како се покоравати власти земаљској (Рим 13, 1) и црпити свој идентитет из Царства небеског (Фил 3, 20)? Зашто Павле на једном месту говори о Божијем установљењу власти земаљске, док на другом месту наглашава да је хришћански идентитет на небу? Овим радом ћемо покушати да, на ова и на сва остала питања која произилазе из дихотомије поменутих стихова, одговоримо или усмеримо у правцу одговора.

Посланице Римљанима и Филипљанима

Посланице Римљанима и Филипљанима припадају збирци Павлових посланица (Corpus Paulinum) насталој између 50. и 63. године по Христу. По мање-

више прихваћеном резултату научног истраживања Новог Завета, посланице Римљанима и Филипљанима уврштавају се међу седам аутентичних Павлових посланица[1]. Наиме, ради се о ортонимним[2] списима.

Посланица Римљанима – време и место настанка, реципијенти

Време и место писања посланице Римљанима није спорно. Посланицу Римљанима апостол Павле пише између 56. и 57. године у Коринту[3].

Традиционално, адресати којима је упућена посланица, смештају се у Рим (Рим 1, 7, 15). Међутим, савремена новозаветна наука износи тезу да је посланица Римљанима написана имајући у виду заједнице, и то у Риму, Коринту и Ефесу[4].

Реципијенти посланице Римљанима су претежно хришћани из незнабоштва (Рим 1, 5, 13-15; 11, 13; 15, 16), али међу њима има и хришћана из Јудејства (Рим 2; 4, 1; 7, 1). Такође, текст саме посланице сугерише нам да су реципијенти чланови заједнице коју није основао апостол Павле (Рим 1, 13, 15). Питање је само да ли се ради о једној заједници или о више различитих заједница у Риму. У прилог томе да се ради о различитим заједницама говори нам то што се аутор у посланици не бави унутрашњим питањима заједнице, већ пише доста уопштено[5]. Поздрави у 16. глави нам дају наговештај у том правцу, као и карактеристике самог града Рима. Наиме, Рим је као „престоница света“ после изласка из грађанских ратова био у сталном порасту. Током 1. века, Рим је имао велики број становника и био је велико потрошачко средиште Царства. Иако је тешко нагађати колико је хришћана тада било у Риму, логично је претпоставити да би број и од стотину хришћана чинио више заједница, поготово у условима[6] у којима су тадашњи хришћани имали своје скупове.

Посланица Филипљанима – време и место настанка, реципијенти

Време и место писања посланице Филипљанима је спорно. Пажљивим ишчитавањем посланице Филипљанима видимо да је апостол Павле пише из сужањства (Фил 1, 7, 13, 14, 17, 30). Наведено нам сугерише да можемо да разматрамо три потенцијална места настанка посланице, и то : Рим (61-63), Ефес (54-55) или Кесарија (58-60). Рим као место настанка има најмање проблема и традиционално се узима као место настанка посланице[7].

Апостол Павле се у посланици обраћа хришћанској заједници у Филипима (Фил 1, 1), заједници коју је сам основао и коју је раније посетио (Фил 2, 25; 4, 2, 15-16; Дап 16, 12-40). Филипи су били и први град које је посетио апостол Павле ступивши на тло Европе.

Град Филипи налазио се у римској провинцији Македонији[8] и био је римска колонија. Оснивање града везује се за период грађанског рата у Римском царству

1 Рим, Гал, Еф, Флм, Фил, 1Кор, 2Кор и 1Сол. У: Драгутиновић 2010, 123. Такође и у: Wedderburn 2004, 8.
2 Види: Драгутиновић 2010, 124.
3 Исто, 105.
4 Исто, 101–102.
5 Исто, 102.
6 Мисли се пре свега на окупљање хришћана у кућама, тј. „домаћим црквама“.
7 Види: Драгутиновић 2010, 97.
8 Римска провинција Македонија обухватала је већи део данашње северне Грчке.

пред наступање Августовог pax romanum. 42. године пре Хр. Октавијан и Марко Антоније су у две битке код Филипа победили Брута и Касија[9]. Антоније је основао град Antoni Jussu Colonia Victrix Philippensium, и населио га је углавном ратним ветеранима[10]. Октавијан, после победе над Марком Антонијем и бици код Акција[11] (31. године пре Христа), поново оснива град Colonia Julia Philippensis и насељава га сопственим ветеранима[12].

Од свих градова којима је апостол Павле мисионарио, Филипи су имали најизраженији римски елемент[13]. Поред сведочења археологије[14], у прилог томе нам говори чињеница да су ратни ветерани били насељени на том подручју. Саморазумевање ратних ветерана, као и охоло понашање према локалном становништву, сигурно су допринели опстанку јаког римског елемента до периода Павлове посете граду. Перусински рат (41–40. пре Христа) је један од примера за сукоб изазван реакцијом на поменуто охоло понашање ратних ветерана[15].

Филипи, као значајна римска колонија, спадали су у циљну групу Павлове мисионарске делатности[16]. Комуникација преко Via Egnatia омогућила је граду развијену трговину. У Филипима се одвијао велики проток људи и робе, а исто тако су циркулисали и разни култови. Постојање јеврејске заједнице у Филипима, о којем нам сведочи Дап 16, 13, није потврђено археолошким налазима[17].

Интегритет и посведоченост текста (Рим 13, 1-7)

Посланица Римљанима је у основи јединствени текст, иако су неки стихови доведени у питање[18]. Рим 13, 1-7 нису међу њима.

Преко рукописне традиције видимо добру посведоченост Рим 13, 1-7. Сведоци првог реда који садрже Рим 13, 1-7 су следећи: P^{46}, ℵ 01, A 02, B 03, F 010, G 012, Ψ 044, 048 (Рим 13, 4-7), 33, 1739. Најстарији је папирусни рукопис P^{46} чији се настанак датира негде око 200. године по Христу. Запажамо велику временску дистанцу између датирања настанка (56–57) и најстаријег рукописа (око 200.) који садржи Рим 13, 1-7.

Рим 13, 1-7 у контексту Corpus Paulinum

Када Рим 13, 1-7 сагледамо унутар Corpus Paulinum јављају нам се први проблеми. Вредновање римских власти као установљење власти од Бога (Рим 13, 1) и њиховим именовањем као Божијих слугу (Рим 13, 4), уз истицање да је побуна против власти, побуна против Божије уредбе (Рим 13, 2) у најмању руку звучи изненађујуће. Од неких истраживача је окарактерисано као „страно тело у Павловом ескурсу“[19].

9 Машкин 1968, 236.
10 Драгутиновић 2010, 94.
11 Рт близу обала западне Грчке.
12 Драгутиновић 2010, 94.
13 Исто.
14 Види: Исто, 95.
15 Перусински рат је у ствари устанак италског становништва као реакција на понашање ратних ветерана који добијају земљу на подручју 16 италских градова. У: Машкин 1968, 237.
16 Wedderburn 2004, 125.
17 Драгутиновић 2010, 95.
18 Види опширније у: Исто, 104.
19 Elliott 1997, 184.

Описом живота у заједници (Рим 12; 13, 8-14) проналазимо тензије са Рим 13, 1-7. Павлов захтев да се не саображавају овом веку (Рим 12, 2), затим исказ да једина обавеза хришћана лежи у обавези према сопственој заједници (Рим 13, 8) тешко је помирити са Рим 13, 7. Доба владавине римског цара је окарактерисано као зло (Гал 1, 4) и пролазно (1Кор 2, 6), пуно безбожности и неправде (Рим 1, 18), а свет којим влада као свет „ноћи“ и „таме“ (1Сол 5, 5). Власт је непријатељска према Богу и неће избећи Божији суд (1Сол 5, 3). Коришћењем фразе Pax et Securitas (1Сол 5, 3), која је често употребљавана у царској пропаганди, Павле негативно оцењује Pax Romanum[20].

Цезар, као персонификација римске власти, често је оспораван од Павла најавом краја римске владавине (1Кор 15, 24) као и негирањем његове власти (Фил 2, 9; 1Тим 6, 15). Pontifex Maximus, титула коју су носили римски цезари, Павловим нападима на паганизам је била нападнута, што је представљало удар на само срце империје[21].

На основу ове кратке анализе тема унутар Corpus Paulinum, које се баве односом према римској власти, закључујемо постојање дихотомије у односу са Рим 13, 1-7. Екстремно позитивно вредновање римских власти од Рим 13, 1-7 не налазимо нигде у Corpus Paulinum. Да бисмо дошли до расветљавања овог вредновања анализираћемо још неколико аспеката Рим 13, 1-7.

Изгубљено у преводу (ἐξουσία, ὑποτάσσω)

Упоредном анализом српског превода и грчког текста, издвајамо термине ἐξουσία (Рим 13, 1, 2, 3) и ὑποτάσσω (Рим 13, 1). Њиховом етимолошком анализом ћемо пружити увид у могући други аспект читања наведених стихова.

Термин ἡ ἐξουσία у Рим 1, 2, 3 користи се у значењу носиоца овлашћења државе итд., овлаштени, службеници, управа. Унутар Corpus Paulinum, ἡ ἐξουσία још се јавља у значењу слободе избора, права на акт, одлуку (Рим 9, 21; 1Кор 9, 4, 12; 2Тим 3, 9; Јев 13, 10); моћи спровођења власти владара итд., снагом његове моћи – имањем, надлежношћу (Еф 2, 2; Кол 1, 13); космичке силе изнад и изван људског делокруга, али не без односа са њом (1Кор 15, 24; Еф 1, 21; 3, 10; Кол 2, 15); и као извршна власт (1Кор 11, 10). Термин је употребљаван још од Еурипида, Платона и Ксенофонта.

Употреба израза ἐξουσία за римску власти, наглашава зависност од онога ко је доделио те овласти. У наставку Рим 13, 1 видимо да Бог даје та овлашћена и да повлачењем истих власт нестаје. У томе је управо специфичност овог израза. Тај призвук којим наговештава, речима Џастина Мегита (Justin Meggitt), „пролазну природу и у бити инфериорност“ римских власти[22].

Други термин који смо издвојили је ὑποτάσσω. Његово значење је покорити, подложити, подредити. У Рим 13, 1 је дат у пасивном облику и у том случају је значење подредити себе, бити подложан или подређен послушности (1Кор 14, 34; 14, 15; 14, 28; 16, 16); још има и значење подложити, подредити – делу, акту (1Кор 15, 27, 28; Еф 1, 22; Јев 2, 5, 8); постати подређен (Рим 8, 20; 1Кор 15, 27, 28; Јев 2, 8).

Употреба овог термина (ὑποτασσέσθω) нам осветљава природу захтева односа према власти. Наиме, у грчком језику постоји разлика између „покорности“

20 Meggitt 1998, 187.
21 Исто.
22 Исто, 185.

(ὑποτάσσω) и „послушности“ (ὑπακοὐω, πειθαρχέω, πείθεσθαι). Разлика између ова два јесте у томе што „покорност“ значи неки вид не пружања отпора, пасивност, док, са друге стране, „послушност“ даје правац ка пројави послушности, активно. На основу овога податка, читање Рим 13, 1 би било за нијансу другачије. Наиме, савет о покоравању властима, не пружањем отпора, пружа нам увид у још једну могућу интенцију аутора при писању посланице, што ће бити сагледано у наставку рада.

Интегритет посланице Филипљанима и посведоченост текста

Литерарни интегритет посланице Филипљанима је спорaн. У савременој новозаветној науци нема сагласности по овом питању. Мишљења су да се ради о интегралном тексту или компилација више малих посланица[23].

Преко рукописне традиције видимо добру посведоченост Фил 3, 17-21. Сведоци првог реда који садрже Рим 3, 17-21 су следећи: P^{16} (Фил 3, 17), P^{46}, ℵ 01, A 02, B 03, D 06, F 010, G 012, I 016 (Фил 3, 17), Ψ 044, 33, 1739. Као и код Рим 13, 1-7 најстарији је папирусни рукопис P^{46}.

Фил 3, 17-21 у контексту Corpus Paulinum

Тема којом се аутор бави у Фил 3, 17-21 потпуно је у складу са мисли која се провлачи кроз Corpus Paulinum. Небеско у контрасту са земаљским (1Кор 15, 40, 48; 2 Кор 5, 1 итд.), очекивање спаситеља Исуса Христа (1Кор 15, 23; 1Сол 4, 15; 2Сол 2, 1; 2Тим 4, 8; Тит 2, 13; итд.), хришћански идентитет и царство је на небу (Рим 14, 7; 2Кор 5, 2; 1Сол 2, 12; Кол 1, 13; 2 Тим 4, 18; итд.), честе су тематике које Павле помиње у својим посланицама.

Изгубљено у преводу (τὸ πολίτευμα)

Читајући српски превод Фил 3, 20 тешко је препознати јаку полемичку употребу термина τὸ πολίτευμα. Политички термин, кориштен још од Платона, означава облик државног уређења (република, царство...), припадност одређеном уређењу (држављанство, грађанство). У Фил 3, 20 најприкладније делује употреба у значењу грађанства, како преводи и владика Атанасије Јевтић[24]. Употребом термина τὸ πολίτευμα, Фил 3, 20 представљају оштар политички исказ – грађанство неба супротстављено римском грађанству[25]. Ову тензију ћемо појаснити кратким објашњењем шта је значило поседовање грађанства Рима, као и појединих његових аспеката које ћемо довести у везу са исказом из Фил 3, 20.

Civis Romanus је својим носиоцима доносио одређена права и привилегије које су се заснивале на римском закону[26]. Једна од привилегија је била и заштита коју су уживали од државе. Убиство римског грађанина је било тешки преступ, док су остала убиства третирана као много блажи преступ, а за нека није било никакве одговорности пред законом (убиство роба). Чак и када је сама власт вршила егзекуције, пре тога је одузимала грађанство и стављала изван закона људе које је

23 Драгутиновић 2010, 96.
24 Јевтић, 2005, 93.
25 Oakes 2002, 138.
26 Winter 2002, 67.

планирала да погуби. Пример за то су рескрипције[27] које су предузели Сула, а касније и чланови другог тријумвирата[28].

Могућност за стицање Civis Romanus је била вишеструка (рађањем, усвајањем, заслугама итд.), али је само отац породице (pater familias) имао у пуном смислу[29]. Pater familias је поседовао, поред осталих, и ius vitae necisque – право одлучивања о животу и смрти чланова породице. Оно што нам је веома битно у контексту овога права, сагледаћемо кроз једну од титула коју је носио Октавијан Август.

Реч је о Августовој религиозно-политичкој титули Pater patriae – отац отаџбине[30]. Кроз ову титулу, Римско царство се пројављује као једно велико домаћинство или породица, чији је отац њен носилац, а остали становници су чланови породице. Алузија на Октавијана као на pater familias једне велике породице је несумњива. Истицањем небеског грађанства у Фил 3, 20, аутор свакако истиче и супротставља се овом аспекту римске јурисдикције над хришћанима.

Историјски контекст

Рим 13, 1-7

„Ласкава“ представа римских власти из Рим 13, 1-7 може бити резултат посебних околности кроз које пролази хришћанска заједница у Риму. Постоји више мишљења о мотивацији писања Рим 13, 1-7. Нека од њих су: да је Рим 13, 1-7 усмерено против насилних акција хришћана (пожар из 64. можда производ таквих деловања!), Нероново повећавање пореза, планирана посета Риму (апологија сопствене делатности), раст тензија између Рима и Јевреја[31]. У покушају да дођемо до мотивације аутора, пружићемо увид у одређене аспекте историјских околности Рим 13, 1-7.

Прво што ћемо анализирати јесте раст антијеврејског расположења у Риму, јер су хришћани у том периоду, од римских власти реципирани као јеврејска секта[32]. Јевреји су били један од народа који је тешко прихватао потчињеност Риму. Своје незадовољство су често показивали јавним политичким агитацијама што касније и израста у велике устанке, Јудејски рат (66–70) и устанак Бар Кохбе (132–135). Јевреји у Риму су симпатисали револуционарне тежње у Јудеји и гајили антиримске осећаје[33]. Немирима, који су били продукт јеврејских агитација, директно су ударали на pax Romanum, за Римљане, једним од њихових највећих достигнућа[34]. Са друге стране, Јевреји су били у епицентру још једних немира. Наиме, Јевреји као римски клијенти[35] уживали су одређене привилегије (нпр. скупљање пореза за храм). Кивност локалног становништва на јеврејске привилегије је био повод за „катастрофални рат у Александрији“ (38–41)[36]. Цар Клаудије је сматрао да су Јевреји одговорни за немире и забранио је пријем избеглих Јевреја[37].

27 Тајни спискови са именима политичких противника које су планирали да погубе и њихову имовину да конфискују.
28 Октавијан Август, Марко Антоније и Марко Емилије Лепид.
29 Хајн 2010, 157.
30 Carter 2006, 32.
31 Исто, 135–136.
32 Wedderburn 2004, 186.
33 Elliott 1997, 185.
34 У Риму су постојали и храмови посвећени Августовом Pax Romanum.
35 Бити римски клијент је значило имати наследни однос зависности према Риму.
36 Elliott 1997, 191.
37 Исто.

Јевреји у Риму су често сносили последице свих немира који су изазивали њихови сународници. Тешка ситуација за Јевреје је била на врхунцу током прогона од стране царева Тиберија (19) и Клаудија (49)[38]. За време цара Тиберија појединци су гоњени због „неприкладних установа и обмана Јевреја“, док су за време цара Гаја Калигуле били на удару због противљења његовој наредби да се постави кип Зевса у јерусалимски храм[39]. Протеривање Јевреја из Рима од цара Клаудија је проузроковано унутарјудејским инцидентом који се веже за активност извесне особе зване Хрестус (Chrestus)[40].

Сагледан у овим околностима, „неотпор“ према власти нам постаје јаснији. Аутор приликом писања има у виду генерално антијудејско расположење које влада у Риму. У складу са овим је и навод Најла Елиота (Neill Elliott), којим заштиту хришћана од политичке агитације Јевреја и диференцирање хришћана од Јевреја пред римским властима обележава као једне од главних намера аутора[41].

Оно што би још могли напоменути јесте повратак Јевреја који су били прогнани у Клаудијевом прогону. У Рим 16, 13 видимо да Павле шаље поздраве Прискили и Аквили. Повратак Јевреја, њихов нејасан и несигуран положај би могао да буде још једна тешкоћа за хришћанске заједнице у Риму. Поновним примањем у заједнице, хришћани из незнабоштва би били у већем ризику, што отвара могућност за још једну од намера аутора – жеља да заштити заједнице које чине хришћани из незнабоштва. На ово ћемо се још осврнути у другом аспекту који ћемо обрадити.

Савет о плаћању пореза (Рим 13, 7) смо издвојили као један од битних аспеката и даље ћемо сагледати околности које се тичу пореске политике. Плаћање пореза је поред извора прихода за Римљане представљало и доказ лојалности римском поретку. Устанци против Рима су обично почињали престанком плаћања пореза. У почетку су Римљани били веома толерантни што се тиче висине пореза. Наиме, они су заузимајући одређене територије задржавали висину пореза која је раније постојала. Порез се плаћао на земљу, а касније и на приход, добра и службе, и био је познат као „провинцијалски порез“[42]. Према Ius Italicum, римски грађани у колонијама су били ослобођени плаћања пореза.

Временом је дошло до промена висине пореза које су често узроковале незадовољство и револт. Повећање пореза од Гаја Калигуле као и Клаудијева дозвола прокураторима да убиру порез били су једни од узрока незадовољства[43]. Међутим, Нерон одлази још корак даље од својих претходника што се тиче пореске политике. Поред тога што је повећао ниво пореза, он је укинуо привилегије неплаћања пореза, увео ретроактивно плаћање пореза за 12 месеци у „приватни џеп“ (његов!) и избегавање плаћања пореза прогласио увредом изједначеном са криминалним актом[44]. Оваква пореска политика је несумњиво изазвала велико незадовољство које је кулминирало (анти)пореским протестима (58)[45].

Дајући савет за плаћање пореза, Павле је сигурно знао за владајуће незадовољство у Риму везано за пореску политику цара Нерона, као и да ће римска

38 Исто, 190.
39 Wedderburn 2004, 186.
40 Elliott 1997, 185.
41 Исто, 188–189.
42 Winter 2002, 83.
43 Исто, 85.
44 Исто.
45 Исто.

власт снажно одговорити на сваку јавну агитацију против пореза[46]. У овом контексту, порука из Рим 13, 7 би више представљало покушај заштите хришћанске заједнице од репресија које би трпила ако би били препознати као агитатори. Повратак Прискиле и Аквиле из прогона нам отвара још једну могућност Павлове интенције, а то је да неплаћањем пореза не скрећу пажњу на себе и на људе који су се вратили из прогонства[47].

Фил 3, 17-21

При расветљавању историјских околности Фил 3, 17-21 кренућемо од становништва Филипа. Наиме, Филипи као римска колонија која је, по неким проценама, бројила негде између 9 и 12000 становника[48], задржала је јак римски елемент који је имала и при свом оснивању. Насељени ветерани су сигурно имали значајну улогу приликом одржавања јаког римског елемента скоро 100 година после оснивања града.

Употреба војних метафора (Фил 1, 27, 30; 2, 25), помињањем преторијанске гарде (Фил 1, 13), као и Фил 1, 28 који делује као говор војницима пред битку, сугерише нам о постојању војног елемента у Филипима (вероватно и у самој хришћанској заједници). И сама употреба израза τό πολίτευμα (Фил 3, 20) има алузију на ветеране. Сам податак да су Филипи римска колонија и да су првобитно насељени ветеранима говори нам да су многи становници Филипа поседовали Civis Romanus[49], а вероватно су га поседовали и чланови хришћанске заједнице у Филипима[50]. Да бисмо расветлили саморазумевање становника Филипа, сагледаћемо укратко циљеве оснивања колонија и њихову позицију у римској држави.

Римљани су врло рано отпочели са политиком оснивања римских колонија. Циљ оснивања колонија је био, пре свега, стратешки. Оснивали су колоније, пре свега насељавањем ветерана, на територијама које су претходно освојили. Становници колонија су били задужени да штите римске интересе, спречавају локално становништво у агитовању против Рима, као и да помогну у гушењу евентуалних устанака[51]. За то су имали и привилегије као и посебан статус у римској држави. Једна од тих привилегија била је да су према Ius Italicum били ослобођени плаћања пореза. Колонија римских грађана је спадала у највиши ранг градских установа.

Статус који су уживали Филипи сигурно је појачавао патриотска осећања становника. Томе је свакако ишла на руку и титула „Augusta“, која је 27. године додата граду[52]. Њихов Civis Romanus је, поред привилегија које је носио са собом, свакако био нешто на шта су били јако поносни.

Обраћајући се Филипљанима, Павле им даје представу хришћанске заједнице као Божије колоније на земљи, чије је грађанство на небу и који су колонија странаца или ветерана на страној територији[53]. Оно што не дозвољава да

46 Elliott 1997, 192.
47 Winter 2002, 84–85.
48 Carter 2006, 61.
49 Oakes 2002, 138.
50 Carter 2006, 61.
51 Машкин 1968, 85.
52 Драгутиновић 2010, 94.
53 Carter 2006, 91.

остане на томе јесте полемички тон Фил 3, 17-21. Питер Окс (Peter Oakes) наводи могућност да је једна од намера аутора да изједначи хришћане са и без грађанства[54].

Да бисмо отворили још неке могућности Павлове интенције сагледаћемо околности хришћана из Филипа. Наиме, хришћани из Филипа су били хришћани прве генерације. Они су, наравно, имали породичне везе са нехришћанима. Породица је негативно гледала на примање хришћанства од њених чланова – напуштање породичних богова, традиције итд.[55] Пошто се лојалност римској држави често исказивала учешћем у неком култу, то би аутоматски подразумевало и „напуштање" државе. Сагледавајући у овом контексту, отвара се могућност да је Павле јаким контрастом израза „небеским грађанством" бодрио и учвршћавао хришћанску заједницу из Филипа. Оно што му је сигурно ишло у прилог јесте незадовољство које је владало због Неронове пореске политике.

Заједничке особености и различитости

Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-21 имају доста заједничких, али и различитих елемената. Ради лакше прегледности поделићемо их на временске, територијалне и реципијентске.

Када је реч о временским, заједничко је, пре свега, време у којем живе заједнице из Рима и Филипа, а то је време владавине цара Нерона. Међутим, у складу са народном изреком да „свако време носи своје бреме", као и непостојаном владавином цара Нерона, време је исто тако и један од носиоца различитости. Иако је према општеприхваћеном датирању ових списа временска разлика мала, ипак су проблеми са којима се Павле бави у наведеним стиховима различити. Проблем на који Павле даје одговор из Рим 13, 1-7 свакако би могао бити у једном од периода Неронове „луде владавине".

Оно што је заједничко, везано за територију, јесте то да аутор саставља спис, и шаље га заједници која се налази на територији Римског царства. Међутим оно што је у том случају различито јесте то да се ради о два града, и то са различитим статусом. Рим, као седиште римских владара, са собом носи и већу будност римских власти према својим становницима, него што би то био случај са локалним властима у римској колонији.

И напослетку заједничке особености и различитост везане за реципијенте. Реципијенти обе посланице су становници Римског царства од којих неки имају Civis Romanus, и углавном су хришћани из незнабоштва. Различитост је у томе што једни чине заједницу основану од самог апостола Павла (Филипи), док другу заједницу Павле није лично основао (Рим). Оно што се још може напоменути јесте да присуство јудеохришћана у римској заједници представља одређени ризик за позицију заједнице пред римским властима, док у Филипима то није случај.

Ванвременски искази или конкретна порука?

Иако Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-21 имају доста заједничког, неоспорно је да истовремено имају и доста различитости и да су то различити „искази". Међутим, питање које се одмах само по себи намеће јесте да ли се ту ради о „исказима"? И то исказима који су ванвремански? Управо у разрешавању питања, да ли се ради о

54 Oakes 2002, 138.
55 Исто, 128.

ванвременским исказима или о саветима који треба да помогну хришћанским заједницама у конкретним ситуацијама, лежи одговор о пореклу дихотомије између Рим 13, 1-17 и Фил 3, 17-21.

Рецепција, пре свега Рим 13, 1-7, као ванвременског исказа ствара нам велике проблеме и не даје нам одговор на питање порекла дихотомије. Прво, пошто би се у оквиру Corpus Paulinum могло окарактерисати као „страно тело“, стекли бисмо утисак да је аутор у најмању руку недоследан у својим списима. То би, наравно, могла да буде и могућност једног од одговора на порекло дихотомије. Међутим, ако сагледамо Павлову делатност као и његов стил писања, ова могућност не би издржала у суочељавању са подацима до којих бисмо дошли, што нас доводи до друге могућности, тј. Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-21 као конкретне поруке.

Обраћање пажње на околности у којима се налазе хришћанске заједнице, давање савета о понашању како би избегли опасности које носи време у којем се налазе говори нам у прилог да се ради о конкретним порукама и даје нам одговор на порекло дихотомије.

Порекло дихотомије лежи у Павловом добром осећају за време у којем се налазе заједнице, као и у његовом одговорном писању. Са једне стране, Павле јасно препознаје опасност у којој би се могла наћи заједница у Риму ако би их римске власти виделе као „изазиваче нереда“. Са Рим 13, 1-7 Павле покушава да отклони ту опасност. Док са друге стране, са Фил 3, 17-21 Павле бодри и помаже заједницу у Филипима против изазова које за њих може представљати њихово саморазумевање, породица или поделе наслеђене из незнабожачке прошлости.

Закључак

У овом раду кренули смо од установљавања дихотомије између Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-21 и дали одговор на питање њеног порекла. Пре самог давања одговора преформулисали смо питање о пореклу дихотомије у питање да ли су Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-21 ванвремески искази или конкретне поруке конкретним заједницама у конкретном времену. Понављањем речи „конкретно“ истичемо важност коју носи за одговор на питање дихотомије.

Апостол Павле није био философ који је апстраковањем долазио до својих учења и затим то учење излагао у „академским условима“. Напротив, он је писао посланице као одговоре на конкретне проблем које су адресати имали у одређеном времену. При томе им није давао „рецепте“ за све видове живота на земљи, већ савете како да се изборе са изазовима пред којим се налазе.

Пажљивом анализом Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-21 установили смо натопљеност текста културолошким елементима као и историјско-политичким подацима о римском свету тог доба. Водећи рачуна о томе, Павле се обраћа хришћанским заједницама у Риму и Филипима у њиховом културолошко-политичком кључу. Пошто му је циљ, пре свега, изградња заједнице, он не срља нужно у сукоб са светом који га окружује, али када му се за то укаже прилика не бежи од њега.

Павлово одговорно писање Рим 13, 1-7 и Фил 3, 17-21 лежи у томе што је, уз одлично познавање прилика у заједницама којима пише, добро осећао токове времена у којима се налазе те заједнице. Поред тога што смо анализом тих елемената Павлове делатности дошли до одговора на питање порекла дихотомије, дошли смо и до, у најмању руку, обриса методологије којом Павле прилази конкретном или потенцијалном проблему, у овом случају проблему хришћанских заједница у Риму и Филипима.

Литература

Greek-English New Testament ([27]1998), B. и K. Aland и др. (прир.) на основу критичког издања E. и E. Nestle, Stuttgart: Deustche Bibilgesellschaft,

Carter, W. (2006), *The Roman Empire and the New Testament: an essential guide*, Nashville: Abingdon Press.

Elliott, N. (1997), „Romans 13:1- 7 in the Context of Imperial Propaganda“, у: R. A. Horsley (прир.), *Paul and empire. Religion and power in Roman imperial society*, Harrisburg: Trinity Press International, 184–204.

Meggitt, J. J. (1998), *Paul, Poverty and Survival*, Edinburgh: T&T Clark.

Oakes, P. (2002), „God's Sovereignty over Roman Authorities: A Theme in Philippians“, у: P. Oakes (прир.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Glasgow: Paternoster Press, 126–141.

Wedderburn, A. J. M. (2004), *A History of the First Christians*, London/New York: T&T Clark Ltd.

Winter, B. (2002), „Roman Law and Society in Roman's 12-15“, у: P. Oakes (прир.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Glasgow: Paternoster Press, 67–102.

Драгутиновић, П. (2010), *Увод у Нови Завет. Основи новозаветне науке I*, Београд: ИТИ.

Јевтић, А. (2005), „Крађи уводи о писцима и списима“ у: *Дела апостолских ученика*, Врњци-Требиње: Братсво Светог Симеона Мироточивог и Манастир Тврдош, 13–111.

Машкин, Н. А. (1968), *Историја Старог Рима*, Београд: Научна књига.

Хајн, Д. (2010), „Грађанин, грађанство“, у: Рихард ван Дилмен (прир.), *Историја. Лексикон појмова*, Београд: Clio, 156–172.

Помоћна средства:

Lorens, P. (2008), *Lajonov atlas biblijske istorije*, Beograd: Mono i Manjana.

Bible Works, version 7.0.012g, copyright © 2006, BibleWorks, LLC.

Nenad Stojanović

THE ORIGIN OF THE DICHOTOMY BETWEEN ROM 13, 1-7 AND PHIL 3, 17-20

Dichotomies are often to be found in the scriptures of the New Testament. One of them is the dichotomy between Rom 13, 1-7 and Phil 3, 17-20 , whose originis are going to be the focus of interest in this article. The positive valuation of the secular authority in Rom 13, 1-7 on the one hand, and the complete denial of a connection between the Christians and the secular in Phil 3, 17-20 on the other hand, seen within the Corpus Paulinum considering the historical circumstances, these are the guidelines to finding the origin of the dichotomy. By analysing the terms ἐξουσία, ὑποτάσσω and τὸ πολίτευμα the thought of Paul is going to be clarified. Considering the activity of Paul the apostel the author gets to his applied theology, which addresses concrete communities in their cultural and political environment, and where the above mentioned dichotomy arises from.

УДК 27-285.4

Дарко Крстић
Центар за црквене студије, Ниш - Србија
e-mail: darkovelja@yahoo.com

КОРИШЋЕЊЕ СВЕТОГ ПИСМА У ПОЛИТИЧКОМ ДИСКУРСУ ВИЗАНТИЈЕ: ВЛАДАВИНА МИХАЈЛА I РАНГАБЕА (811–813) У ТЕОФАНОВОЈ *ХРОНОГРАФИЈИ*

***Апстракт**: У време владавине византијског цара Михајла I Рангабеа, коришћење светописамских цитата и текстова био је легитиман начин политичке борбе између Теофана, аутора Хронографије, и његових истомишљеника, са једне, и Теодора Студита и „злих саветника", са друге стране. Свето Писмо доживљава се као неисцрпан извор ауторитативних ставова, чије навођење има за циљ да поткрепи одређену политичку опцију и истовремено да убеди политичког противника у погрешност његовог става. Библијски текст се у оваквом политичком дискурсу деконтекстуализује ван свог текстуално-историјског окружења и постаје својеврстан самодовољни и ауторитарни памфлет, који постаје легитимно средство политичке борбе на византијском двору.*

***Кључне речи**: Свето Писмо, Византија, Михајло Рангабе, Теофан, Хронографија, Теодор Студит.*

Краткој владавини Михајла I Рангабеа (811–813) византијски историчар Теофан посвећује релативно доста простора и са његовим свргавањем завршава своју *Хронографију*[1]. Из сваке реченице избија велико поштовање које је Теофан гајио према Михајлу, делимично и због тога што су обојица били поштоваоци икона[2]. Теофан описује бившег куропалата као „најпобожнијег Михајла" (Μιχαὴλ ὁ εὐσεβέστατος), што у пишчевим очима још више добија на значају после описивања „безбожног" Никифора I (802–911)[3]. Теофан приказује Михајлову побожност (εὐσεβὴς καὶ ὀρθοδοξότατος ὢν)[4] у светлу његове непрекидне бриге за јединство цркве и за мир међу иконофилима (τῇ κοινῇ εἰρήνῃ), што је имало за последицу превазилажење спора који је избио у вези другог брака Константина VI. Додуше, Теофан у познатом „антистудитском" маниру представља сукоб као одвајање, као шизму (ἐπὶ τοῖς ἀποσχίζουσι τῆς ἁγίας ἐκκλησίας) Теодора и његових следбеника од свете цркве, који на

1 Theophanes 1883, 493–503.

2 За Теофана поштовање икона није био довољан разлог да некога у *Хронографији* сматра позитивном особом. То се најбоље види на примеру Теодора Студита, према коме се писац и не труди да сакрије негативна осећања и увредљиве квалификативе.

3 Теофан сврстава Никифора I у најбезбожније и најгоре владаре, са којим пореди једино Константина V. Њих двојица су код Теофана приказани као нови Фараони; Константин V наравно због гоњења икона (Theophanes 1883, 423, 3–4), а Никифор I, иако иконофил, због економске политике која је окарактерисана од стране Теофана слична библијским пошастима (Theophanes 1883, 486, 10–487, 19; 489, 32–490, 1).

4 Theophanes 1883, 494, 13.

крају ступају у јединство (ἑνωθῆναι) са њом; у сваком случају, Теодор Студит, Платон и Јосиф, солунски архиепископ, враћају се у своје манастире[5]. Теодоров повратак у престоницу био је много више од његове победе на црквеном плану; означавао је значајан уплив студитског игумана на политичке одлуке слабашног и поводљивог Михајла, који је озбиљно узимао у обзир игуманово мишљење, не само у вези црквених и теолошких, већ и политичких тема[6]. Управо у функцији Михајловог саветника, по разним политичким питањима студитски игуман ће играти једну од главних улога на последњим странама Теофанове *Хронографије* и управо ће у том политичком контексту развити светописамску аргументацију у одбрану својих политичких одлука. Са друге стране, Теофан оштро осуђује, како Теодорове политичке одлуке, тако и његову библијску аргументацију у одбрани истих, па ће се на последњим страницама *Хронографије* развити жив политички сукоб двојице иконофила, који корени у различитим приступима ерминевтици библијских текстова. Тема овог чланка ће бити Теодорово и Теофаново коришћење библијских цитата и текстова, у контексту два политичка искушења за време владавине Михајла I: а) по питању смртне казне (κεφαλικὴν τιμωρίαν) над разним јеретицима и б) по питању мировног уговора са бугарским владаром Крумом.

а) Смртна казна над јеретицима

По Теофановом сведочанству, између Божића 811. године, када је Михајло крунисао свог сина Теофилакта за василевса, и 11. јануара 812. године, када је преминуо Никифоров син Ставракије, Михајло је донео едикт о смртној казни (κεφαλικὴν τιμωρίαν ἀποφηνάμενος) над јеретицима, у које Теофан убраја манихеје, тадашње Павликијане, и Атингане у Фригији и Ликаонији[7]. Занимљиво је како Теофан описује доношење ове нечовечне одлуке: „подстакнут великом ревношћу најпобожнији василевс (ζήλῳ δὲ θεοῦ πολλῷ κινηθεὶς ὁ εὐσεβέστατος βασιλεὺς)...донесе едикт о смртној казни“[8]. Такође, занимљиво је да је цар донео овај едикт „на наговор патријарха Никифора и осталих побожних људи (ἀλλων εὐσεβῶν εἰσηγήσεσιν)“[9]. Нескривена је Теофанова радост због доношења наведеног едикта, као и увереност да је то чин побожности. Иако је едикт убрзо повучен (ἀνετράπη)[10], Теофан злурадо тврди да је „ипак побожни василевс Михајло (ὁ εὐσεβὴς βασιλεὺς Μιχαὴλ) побио не мали број јеретика“[11]. Царево повлачење едикта су издејствовали неки „злурадi саветници“ (κακοτρόπων συμβούλων) уз аргумент да јеретике треба приводити покајању (προφάσει μετανοίας), а не убијати их. Овом аргументу Теофан одмах супротставља тврдњу да је покајање немогуће људима који су заробљени таквом преваром[12]. Поред тога, они су догматски тврдили, по Теофану потпуно неосновано и неуко (ἐδογμάτιζον ἀμαθῶς), да није дозвољено свештеним лицима (ἱερεῦσιν) да доносе смртну пресуду против безбожника. Готово је сигурно да наведени саветници речју ἱερεῦσιν циљају на патријарха Никифора, што би заједно са садржајем аргумента

5 Theophanes 1883, 494, 14–20.
6 Види Ostrogorsky 2012, II, 69.
7 Theophanes 1883, 495, 1–3.
8 Theophanes 1883, 494, 33–495,3.
9 Theophanes 1883, 495, 4.
10 Види Παπαρρηγόπουλος 2005, 309.
11 Theophanes 1883, 495, 14–15.
12 Theophanes 1883, 495, 5–6.

могло да нас упути на идентитет неименованих злих саветника. Иако Теофан експлицитно не помиње идентитет ових саветника, веома је вероватно да мисли, пре свега, на Теодора Студита, кога и на другим местима описује као злог (οἱ δὲ κακοὶ σύμβουλοι σὺν Θεοδώρῳ, τῷ ἡγουμένῳ τῶν Στουδίου) и нелегитимног саветника (τῶν παρασυμβούλων σὺν Θεοδώρῳ, τῷ ἡγουμένῳ τῶν Στουδίου) цара Михајла[13]. Поред тога, Теодору није стран сукоб и оспоравање патријарха Никифора, који датирају још од Теодоровог приговора на експресан Никифоров избор за патријарха директно из лаиката[14]. Када се томе дода и Теодоров сукоб са Никифором у вези незаконитог брака Константина VI и Теодоте[15], јасно је да је Теофанов главни кандидат за Никифоровог противника управо Теодор Студит. Такође, из једног писма Теодора Студита се види да је заступао ставове идентичне ономе што Теофан тврди за Михајлове злураде саветнике у 495,5–7[16]. Међу ове зле саветнике Теофан убраја и магистра Теоктиста, као и осталу властелу[17], али је несумњиво да је Теофанова пажња у наведеној групи усмерена првенствено на студитског игумана. Теофан врло јасно у иконофилским редовима разликује две групације: једну под патријархом Никифором, у коју убраја и себе, и другу чији је предводник Теодор Студит.

По Теофану, теолошка аргументација злих царевих саветника је потпуно безвредна, јер се они по питању смртне казне према јеретицима у тумачењу Светог Писма у свему супротстављају тим истим Божанским Писмима (κατὰ πάντα ταῖς θείαις γραφαῖς ἐναντιούμενοι περὶ τούτου)[18]. Да би теолошки поткрепио свој став да свештена лица смеју и треба да доносе одлуке о смртној казни за безбожнике, Теофан се позива на два стиха из Новог Завета, којима сматра да побија ставове злих царевих саветника. Прво се позива на ДАп 5, тврдећи како је врховни апостол Петар усмртио (τεθανάτωκεν) брачни пар Ананију и Сапфиру[19]. Међутим, ако погледамо текст ДАп 5,4-5 и ДАп 5,9-10, где се прво описује смрт Ананије, а затим и његове супруге Сапфире, видећемо да се нигде не каже да их је убио апостол Петар. Штавише, Петар не долази у физички контакт са несретним брачним паром. Њихова смрт је моментална реакција на Петрове речи, којима их апостол подсећа да нису сагрешили људима него Богу (ДАп 5,4). Због тога их није Петар убио[20], као што тврди Теофан,

13 Theophanes 1883, 498, 17–20. У прилог томе да се међу неименованим „злим саветницима“ цара Михајла налази Теодор Студит говори и Теофаново коришћење глагола ἀνατρέπειν за обележавање њиховог осујећивања планова за које је Теофан сматрао да треба да се реализују. Теофан користи исти глагол, како у случају смртне казне за јеретике (495, 4), тако и у 498, 20–21.

14 Theophanes 1883, 481, 22–25.

15 Theophanes 1883, 484, 19–24.

16 Theodori Studitae Epistulae 1992, 94, 9–21. У посланици насловљеној Λέοντι ἀρωματοπράτῃ, Теодор тврди да није својствено Цркви ни црквеном закону да користи нож или мач ни против кога, па ни против Павликијана. За потврду овог става Теодор се позива на јеванђелски стих Мт 26,52, у коме Христос прекорева Петра да сви који се мача лате од мача ће и страдати. Насупрот томе, Теодор саветује свог пријатеља да је једини богоугодан начин (θεοφιλίαν) односа према јеретицима чувати се од безбожне комуникације са њима. Очигледно је како се по питању политике према Павликијанима дијаметрално разликују Теофанов и Теодоров концепт побожности. Док Теофан заступа убијање Павликијана, Теодор је много више у духу хришћанског учења о непријатељима.

17 Theophanes 1883, 500, 1–2, где описује Михајла као цара који није вешт државној управи и који је δεδουλωμένος Θεοκτίστῳ μαγίστρῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἄρχουσιν.

18 Theophanes 1883, 495, 8.

19 Theophanes 1883, 495, 9–10.

20 Види Fitzmyer 1998, 323–325.

већ је њихова смрт казна Божја. Према томе, Теофанова аргументација је у овом случају слаба и, можемо рећи, промашена. Теофан користи ДАп 5, дакле новозаветну епизоду о Божјој, а не Петровој, казни над Ананијом и Сапфиром, за оправдање увођења смртне казне за јеретике, тј. за побијање аргумента „злих саветника" да није допуштено свештеним лицима да осуђују на смрт. Као што Петар не осуђује Ананију и Сапфиру на смрт, него само констатује њихов грех према Богу, који је и узрочник њихове смрти[21], тако апостол Петар не може бити новозаветни прототип свештеничког осуђивања на смртну казну, као што то Теофан жели да прикаже.

Ако је исправна наша претпоставка да се код Теофана иза „злих саветника" крије Теодор Студит, и ако се сетимо да је студитски игуман у Посланици 94 навео јеванђелски принцип да ко се мача лати, од мача ће и да погине (Мт 26,52), јасно је да тај новозаветни цитат много више контекстуално одговара спору око увођења смртне казне него погрешна Теофанова интерпретација епизоде из Дела Апостолских. Можемо да претпоставимо да би Теодор позивањем на Мт 26,52 у контексту едикта о убијању јеретика имплицирао, пре свега цару Михајлу, да би убијање јеретика по Христовим речима повлачило неопходност цареубиства. Наравно, ово је само претпоставка; оно што је историјски сигурно јесте да је цар Михајло убрзо повукао едикт о смртној казни.

Поред аргумента са апостолом Петром из Дела Апостолских, Теофан цитира и апостола Павла из Рим 1,32: „οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν"[22]. Теофан, наравно, мисли на јеретике, који по његовом тумачењу Апостолових речи заслужују смртну казну. Међутим, док је на први поглед Павлов цитат идеално библијско оправдање увођења смртне казне над јеретицима, шири контекст Рим 1,32 се поново не слаже са Теофановим тумачењем. Рим 1,32 је завршни стих ширег одељка Рим 1,18-32 у коме апостол Павле набраја разне грехе многобожачког света и закључује да, пошто чак и многобошци имају познање Бога (Рим 1,19-20), онда ни они немају оправдања пред Божјом правдом (τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ), знајући да они који чине такве ствари заслужују смрт. И у овом стиху, као и ширем контексту Рим 1,32, смрт је Божја казна за грех у теолошком смислу, а никако основа за увођење политичке праксе смртне казне, као што то Теофан жели да прикаже. Поред тога, појам смрти се овде не односи на телесну, већ на духовну смрт, тј. грех као одвојеност од Бога и неучествовање у царству небеском (уп. Рим 6,23: „јер плата за грех је смрт")[23].

После навођења Рим 1,32, као библијске потврде за увођење смртне казне, Теофан развија своје објашњење наведеног стиха. Он се пита: ако апостолове речи важе само за телесне грехе (περὶ σωματικῆς μόνης ἁμαρτίας), како онда они који су пуни и телесне и духовне нечистоте да избегну мач[24]? Занимљиво је да се по Теофановом тумачењу Рим 1,32 односи само на телесне грехе; али ако погледамо листу грехова (Рим 1,29-31), који претходе Рим 1,32 и чија је последица смрт, видећемо да је мали број телесних грехова, тј. да су већина наведених грехова „духовна нечистота", како каже Теофан.

21 Ово је нарочито јасно у ДАп 5,4-5, где се каже како је апостол Петар упозорио Ананију да је слагао Богу, а не људима, и да је Ананија, слушајући то (ἀκούων), пао мртав. Fitzmyer (323) исправно примећује да партицип презента ἀκούων означава радњу која се одвија истовремено са Петровим говором, тако да је Ананијина смрт Божја казна, а не убиство које је починио Петар.

22 Theophanes 1883, 495, 10–11.

23 Види Fitzmyer 1993, 289–290.

24 Theophanes 1883, 495, 11–14.

Из наведеног можемо да закључимо да је Теофаново коришћење новозаветних текстова у сврху оправдања увођења смртне казне над јеретицима доста површно. Он се усредсређује само на лектичку сличност библијског цитата својој политичкој тези, не улазећи дубље у елементарни наративни и теолошки контекст светописамског текста, који је, као што смо видели, потпуно различит од политичког дискурса за време владавине Михајла I Рангабеа. Другим речима, Теофан извлачи новозаветне цитате из свог контекста и користи их као изоловане пароле, које треба да подрже његову политичку идеју.

б) Мировни уговор са Крумом

У јесен 812. године, после четворомесечног бугарског разарања Тракије и Македоније, Крум је послао по великашу Даргамиру предлог мировног уговора између Ромеја и Бугара, позивајући се на сличан ранији мировни уговор потписан између ромејског цара Теодосија III (715–717) и бугарског владара Кормесија[25]. Оно што нас овде интересује су Крумови услови понуђеног мира. Ранији мировни уговор је садржавао одредбе да ће граница између две државе да почиње од трачког места Милеон и да ће Ромеји бугарском владару годишње да шаљу одежде и црвену кожу у вредности 30 литара злата. Поред тога (καὶ ἐπὶ τοῦτοις), придодате су две нове одредбе: прво, узајамни повраћај избеглих лица (πρόσφυγας) у своје матичне земље, а друго, међусобна контрола и опорезовање увезене робе[26]. Да би убедио Михајла да пристане на његове услове, Крум је додао да у случају да ромејски цар не прихвати понуђене услове мировног уговора, одмах ће да нападне Месимврију. Цар Михајло је био спреман да прихвати све понижавајуће Крумове услове[27], осим одредбе о прогнаницима, што је имало за последицу бугарску опсаду Месимврије средином октобра 812. године[28]. За неприхватање мировног уговора, Теофан поново окривљује утицај злих саветника (ταῖς τῶν κακοσυμβούλων εἰσηγήσεσιν) на цара Михајла. И управо у овом напетом политичком моменту, Теофан поново уводи један новозаветни цитат у текст *Хронографије*. Ради се о стиху Јн 6,37, који је по Теофану био главна аргументација против склапања мировног уговора са Бугарима, због неприхватања одредбе о предаји бугарских избеглих лица назад Круму. Теофан не наводи поименце цареве саветнике, али не пропушта прилику да их окарактерише на њему својствен начин као људе који поседују лажну побожност (εὐσεβείας ψευδοῦς), неукост (ἀμαθείας) и небригу за опште добро (περὶ τὸ κοινὸν ἀπωλείας). Све те негативне особине царевих злих саветника Теодор сажима речју παρασυμβουλευταὶ, која би могла да се преведе као незаконити, нелегитимни саветници[29]. „Лажни саветници“ су одбрану свог става о неприхватању мира утемељили на Христовој јеванђелској изреци (τὸ εὐαγγελικὸν τοῦ κυρίου λόγιον) из Јн 6,37: „онога који долази мени, нећу истерати напоље“. Иако

25 О проблемима у вези датирања наведеног уговора, као и његових потписника види Mango, 686 (фуснота 4).

26 Theophanes 1883, 497, 16–26.

27 Михајло је прихватио: а) слање годишњих дарова Круму и б) опорезовање увезене робе. Нарочито је последња мера била понижавајућа и штетна за ромејску економију. Иако је опорезовање увезене робе била међусобна обавеза, дакле, како Ромеја, тако и Бугара, много више је погодила ромејску економију, јер су Бугари много више робе увозили из Византије него што су у њу извозили. Види: Παπαρρηγόπουλος 2005, 317.

28 Theophanes 1883, 498, 4–6.

29 Theophanes 1883, 497, 30–498, 1.

Теофан не именује „зле саветнике“ разумно је претпоставити да је међу њима био и Теодор Студит, не само зато што се он помиње у новембарској расправи поводом истог питања, него што на тој расправи понавља аргументацију о неприхватању предаје бугарских изгнаника Круму идентичну аргументацији приликом октобарског саветовања. Пошто се на саветовању првог новембра цитира Јн 6,37 као кључни библијски аргумент за неприхватање мира са Крумом, и пошто Теофан доводи Теодора Студита у везу са том аргументацијом, није нелогично претпоставити да је и на октобарском саветовању иза истог новозаветног цитата стајао ерминевтички ауторитет студитског игумана.

Како дакле функционише Јн 6,37 у контексту предавања бугарских изгнаника Круму и како овај стих иде у прилог одбијања Крумовог мировног уговора? Пре свега, треба имати у виду да су бугарски изгнаници у Византији били не само Крумови политички противници[30], већ су постали и хришћани, што би још више отежало њихов положај у још увек паганској Бугарској[31]. Они не би били кажњени само као Бугари који су променили прадедовску веру, већ и као Бугари који су прихватили веру њиховог најопаснијег непријатеља – Византије. На њих би паганин Крум вероватно гледао и као на византијске шпијуне, тако да је потпуно јасно каквој судбини су они могли да се надају по повратку у Крумово царство. То је био и разлог да „зли саветници“ са Теодором заступају цивилизацијски став да би склапање мира са Крумом било равно њиховом осуђивању на смрт. Уосталом, и сам се Теофан слаже да би бугарски изгнаници доживели грозну судбину у случају споразума са Крумом, тврдећи да би они у ствари били жртвовани ради мира и општег добра[32]. Сада постаје потпуно разумљиво зашто се страна, која се противи миру, позива на Јн 6,37. У том јеванђелском стиху, Исус тврди да никога кога му је дао Отац и који долази ка Њему у вери, Он неће избацити напоље, већ ће сваког верника кога му је дао Отац сачувати и васкрснути у последњи дан (уп. Јн 6,39). Нагласак у стиху је на сваком појединачном вернику кога ће Христос сачувати и неће га истерати напоље[33]. Склапање мира са Крумом би значило осуђивање бугарских изгнаника-хришћана на сигурну смрт, што би, по тумачењу „злих саветника“, представило Христову тврдњу у Јн 6,37 као нетачну; предавањем изгнаника-хришћана побожни цар Михајло би учинио нешто што је директно супротно Христовој тврдњи у Јн 6,37. Јасно је да је оваква интерпретација Јн 6,37 у контексту „кризе са изгнаницима“ имала великог ефекта на поводљивог и благочестивог цара Михајла, тако да се одлучио да не прихвати Крумов мировни предлог.

Пошто је средином Октобра већ пала Месимврија, значајна лука на Црном Мору, цар Михајло првог новембра сазива државни и црквени врх да се донесе коначна одлука о Крумовом предлогу мировног споразума. Цариградски патријарх Никифор и митрополити Никеје и Кизика су делили царево мишљење да се Крум не шали и да треба пристати на понуђене услове споразума, што је значило и предају

30 Theophanes 1883, 497, 23 наглашава да је Крум захтевао да се врате чак и они изгнаници из Византије који су ковали заверу против власти, тј. против Крума.

31 Види Παπαρρηγόπουλος 2005, 317–318.

32 Theophanes 1883, 498, 26–30.

33 Види: Brown 1966, 276; Carson 1991, 290–291. Нарочито је упечатљиво тумачење стиха Јн 6,37 од стране Јустина Поповића: „Ја, Син Божији и Бог на видику сам свима... и буде ли дошао к мени као таквом, нећу га истерати напоље. То важи за све. Спас прима сваког који му долази... и заиста, није истерао покајаног разбојника, ни блудницу, ни закхеја, ни цариника... ни Марију гипћанку, ни Мојсеја Мурина разбојника, ни безброј безаконика, блудника, лопова, среброљубаца, гордељиваца“ (Поповић 1989, 72).

бугарских изгнаника Круму. Са друге стране, „незаконити саветници“ (παρασυμβούλων) заједно са Теодором Студитом су били против мира, тј. пре свега против враћања Круму бугарских изгнаника-хришћана, па су својим неизмерним утицајем на слабашног и поводљивог Михајла Рангабеа спречили (ἀνέτρεπον)[34] склапање мира са Крумом[35]. Ако упоредимо аргументацију „злих саветника“ из октобра и из новембра, видећемо да је на новембарском саветовању било потребно да се поред Јн 6,37 позову на још теолошких аргумената у одбрану става да не треба пристати на Крумов мир. „На прекршају Божје заповести (τῆς θείας ἐντολῆς) не треба градити мир. Јер оног који дође ка мени нећу га избацити напоље“[36]. За њих је слање бугарских хришћана у сигурну смрт не само прекршај против Христовог јеванђелског исказа, већ и најфлагрантније кршење Божје заповести. Пошто Теофан користи одређен члан при опису Божје заповести, мисли на одређену заповест. Највероватније се ради о Божјој заповести која забрањује убиство (Изл 20,13), јер би предаја бугарских хришћана Круму била равна њиховом убиству.

Према томе, Теодор Студит и његови истомишљеници[37] нису били заинтересовани да дају опширније тумачење стиха Јн 6,37 у његовом текстуалном окружењу, већ су се позивали на наведени стих једино у вези са судбином бугарских изгнаника-хришћана, као библијску потпору њиховог политичког става. Теодоровом библијском аргументу Теофан не супротставља одмах неки други библијски цитат, већ почиње дискусију са својим политичким противницима потцењивачком изјавом да његови противници „не знају ни шта говоре ни о чему износе тврдње“[38]. Теофан са два аргумента оправдава склапање мира: а) тврдећи да нема бугарских избеглица на византијском двору, Теофан сматра да би одбијање мира значило издају ромејских изгнаника на бугарском двору, предају у руке крвожедном Круму и директно одбијање њиховог спасавања[39], б) и у случају да је нешто мало (τινες σπάνιοι) бугарских избеглица било на византијском двору, опет се треба оријентисати на спасавање већег броја својих сународника (ὁμοφύλων), а не непознатих и безначајних странаца[40]. Према томе, Теофан заступа политички став да је потребно склопити мир

34 Теофан користи имперфект ἀνέτρεπον да покаже како је убеђивање цара Михајла од стране „злих саветника“ трајало и да су износили више аргумената него што им је било потребно у октобру, пре пада Месимврије када су, по Теофановом извештају, много брже убедили цара Михајла у исправност свог гледишта.

35 Theophanes 1883, 498, 14–21.

36 Theophanes 1883, 498, 21–22.

37 Из начина како Теофан (498, 18;20) приказује групацију „злих саветника“ јасно је да је Теодор Студит само један од њих (σὺν Θεοδώρῳ, τῷ ἡγουμένῳ τῶν Στουδίου). Као што смо већ рекли, из 500, 1–2 проистиче да је ту главну реч водио магистар Теоктист. Пошто Теофан у 498, 17–18 (συμπαρόντων καὶ τῶν παρασυμβούλων σὺν Θεοδώρῳ, τῷ ἡγουμένῳ τῶν Στουδίου) и у 498, 19–20 (οἱ δὲ κακοὶ σύμβουλοι σὺν Θεοδώρῳ, τῷ ἡγουμένῳ τῶν Στουδίου) описује прво „зле саветнике“, а са њима и Теодора Студита, можемо да претпоставимо како је групација око магистра Теоктиста била политичка елита и да су Теодорови теолошко-библијски аргументи давали религиозну ноту њиховој политичкој оријентацији. На тај начин су могли лакше да утичу на колебљивог цара Михајла, стога им је Теодорово савезништво било неопходно. Иако им мотиви за одбијање мира вероватно нису били идентични са Теодоровом теолошком аргументацијом, у студитском игуману су нашли моћног и образованог савезника у остварењу истог политичког циља – неприхватања мира са Крумом.

38 Theophanes 1883, 498, 23–24.

39 Theophanes 1883, 498, 24–26.

40 Theophanes 1883, 498, 26–28.

са Крумом да би се разменом спасли бројни византијски изгнаници на бугарском двору, чак и ако би тај чин значио сигурну смрт малобројних бугарских хришћана-изгнаника. Да би теолошки оправдао свој политички став о избору мањег зла, Теофан га поткрепљује теолошким аргументом да је Богу драже (φίλον θεῷ) спасење већег броја људи (у датом случају, византијских изгнаника на бугарском двору) од спасења мањине (у датом случају, бугарских изгнаника на византијском двору), као и да је ствар првокласног безумља (πρώτης ἀνοίας) претрпети велику штету ради мале добити[41]. Иако се у овом задњем случају аргумент базира на квантитету (πλείους, πλεῖστα), ипак је оштрица Теофановог става уперена на квалитет изгнаника, тј. на преферирање сународника над странцима. У ту сврху, после мало шире аргументације, Теофан уводи још један пригодан светописамски цитат, додуше у виду парафразе веома блиске оригиналу: а онај ко се не брине о својим домаћима, по Павлу, одрекао се вере и сматра се горим од неверника[42]. Овде се Теофан позива на паренезу Апостола Павла у 1 Тим 5,8[43] о неопходности бриге за своје домаће, који су у контексту политичке расправе између Теодора и Теофана византијски изгнаници на Крумовом двору. Теофан се позива на веома снажан аргумент, наиме да се побожност и безбожност показују не толико оним што говоримо, него оним што чинимо у свакодневном животу, тако да је понашање које не проистиче из вере показатељ човековог неверја и безбожности[44]. У одељку 1 Тим 5,3-8, вера се дефинише помагањем својим „домаћима“ (τοὺς οἰκείους)[45], који би у контексту писца били ромејски изгнаници на бугарском двору. Мировни споразум је једини вид бриге (πρόνοια) према „домаћима“, док је покретање рата и довођење њихових живота у опасност, по Теофану, знак безбожништва оних који заступају такво политичко решење.

Што се тиче Теофановог тумачења новозаветног стиха, примећујемо да његово коришћење библијског аргумента није потпуно лишено контекстуалне повезаности стиха 1 Тим 5,8 са одељком у коме апостол Павле упућује паренезу о дужностима хришћана једних према другима. Иако апостол Павле у наведеном стиху говори о обавезама удовица према својим ближњима, Теофаново коришћење Павлове паренезе није потпуно страно њеном оригиналном контексту, с том разликом да Теофан схвата појам „домаћих“ много шире од апостола Павла. Док апостол Павле под „домаћима“ подразумева чланове (удовичине) породице, Теофан даје изразу много шире, самим тим и проблематичније, значење припадника истог народа и државе.

Теофан побија аргументацију својих политичких противника приказујући своје гледиште као генерални антиратни став, што постиже цитирањем Пс 120,7: „μετὰ τῶν μισούντων τὴν εἰρήνην ἤμην εἰρηνικός“[46]. Он цитира завршне речи псалма у коме се Давид жали Богу на одређену групу људи, непријатељски расположених

41 Theophanes 1883, 498, 28–30.

42 Theophanes 1883, 498, 30–499,1: „ἀλλὰ καὶ ὁ περὶ τοὺς οἰκείους ἀπρονοήτως διακείμενος τὴν πίστην κατὰ Παῦλον ἤρνηται καὶ χείρων ἀπίστου κρίνεται“.

43 „εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων οὐ προνοεῖ, τὴν πίστην ἤρνηται καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων“.

44 Види Johnson 2001, 263.

45 О значењу појма „домаћи“ у Павловој теологији види: Banks 1995, 49–50. За апостола Павла свака помоћ „домаћима“ који имају потребе је ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (1 Тим 5,4).

46 Theophanes 1883, 499, 1–2.

према псалмопојцу, који му раде о глави[47]. Теофан се оваквим коришћењем псалма идентификује са Давидом, који је, такође, заступао мир (εἰρήνη), као и Теофан. Истовремено, на тај начин би Теофанови противници имплицитно били идентификовани као људи са устима лажљивим и језика лукавога (Пс 120,2), који желе рат. И у овом случају запажамо да Теофанов Sitz im Leben није толико далеко од контекста библијског стиха, колико је то случај са његовом аргументацијом у вези проблематике смртне казне над јеретицима.

На крају, Теофан сажима своју библијску аргументацију првоновембарског саветовања[48] реторичким питањем пуним ироније: „да нису они случајно мудрији од Павла и Давида? И ко је то данас мудрији од свеблаженог (патријарха) Германа, осим злих и незаконитих саветника (οἱ κακοὶ παρασύμβουλοι) који својим душегубним ставом спречавају мир“[49]? Теофан ефектно уводи у спор са Теодором и злим саветницима и лик чувеног иконофилског патријарха Германа, за време чијег престоловања цариградским троном је потписан претходни мировни уговор са Бугарима, на који се Крум раније позивао. На овај начин, Теофан сврстава себе и све заступнике мира са Крумом у исту групу са патријархом Германом, чиме би Теодор и његови истомишљеници, залагањем за рат са Бугарима, функционално постали Германови политички противници. Пошто је Герман био један од стубова иконофилске теологије, сврставање Теодора и осталих „злих саветника“ у Германове неистомишљенике је био ефектан маркетиншки потез дискредитовања политичког става студитског игумана[50].

Првоновембарско саветовање је имало за последицу да се цар Михајло предомисли и да усвоји Теодорову аргументацију у прилог рата против Крума. До одлучујуће битке је дошло 22. јуна следеће године у близини Адријанупоља[51], која се завршила поразом ромејске војске, свргавањем Михајла са престола и проглашењем Лава за цара. Ток византијске историје је, на неки начин, оправдао Теофаново политичко становиште о неопходности склапања мира са Крумом.

в) Закључак

Коришћење светописамских цитата и текстова је био легитиман начин политичке борбе између Теофана, аутора *Хронографије*, и његових истомишљеника, са једне, и Теодора Студита и „злих саветника“, са друге стране. И једна и друга група тумачи одређене стихове и делове Светог Писма на начин који одговара њиховим политичким ставовима, не улазећи у дубље истраживање библијског текста. Свето Писмо се доживљава као неисцрпан извор ауторитативних ставова, чије навођење има за циљ да поткрепи одређену политичку опцију и истовремено да убеди политичког противника у погрешност његовог става. Библијски текст се у оваквом политичком дискурсу деконтекстуализује ван свог текстуално-историјског

47 Више о Пс 120 види у: Dahood 1970, 195–198.

48 Theophanes 1883, 499, 5.

49 Theophanes 1883, 499, 2–4.

50 Свака озбиљна анализа Теофанове, пре свега, реторичке аргументације, нарочито оне везане за реторички исфабриковано супротстављање Теодора Студита и патријарха Германа, мора имати у виду да се њих двојица разликују само по питању политичког мира са Бугарима, а не и по питању поштовања икона. Теодор је заједно са Германом и Јованом Дамаскином најзначајнији теолог иконопоштовања.

51 Theophanes 1883, 501, 27–29.

окружења и постаје својеврстан самодовољни и ауторитарни памфлет, који постаје легитимно средство политичке борбе на византијском двору. Док је у случају смртне казне над јеретицима Теофанова аргументација лишена контекстуалне повезаности са библијским одељком на који се позива, ситуација је нешто боља са његовом библијском аргументацијом у прилог мира са Крумом, где је могуће приметити базичну контекстуалну повезаност библијског стиха са политичком стварношћу за време владавине византијског цара Михајла I Рангабеа.

Литература

Извори

Η Αγία Γραφή, Ζωή, Αθήναι 1999.

БИБЛИЈА – Свето Писмо Старог и Новог Завета, Ваљево, Глас Цркве 2007.

Theodori Studitae Epistulae, G. Fatouros (rec.), Berlin, de Gruyter 1992 (CFHB 31.2).

Theophanes, *Chronographia*, C. de Boor (rec.), Lipsiae 1883.

Остала литература

Banks R., *Paul's idea of Community*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts 1995.

Brown R. E., *The Gospel according to John (i-xii)*, The Anchor Bible 29, Doubleday, Garden City, New York 1966.

Carson D. A., *The Gospel according to John*, Apollos, Leicester, England/Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1991.

Dahood M., *Psalms III (101–150)*, The Anchor Bible 17A, Doubleday, Garden City, New York 1970.

Fitzmyer J. A., *Romans*, The Anchor Bible 33, Doubleday, New York 1993.

Fitzmyer J. A., *The Acts of the Apostles*, The Anchor Bible 31, Doubleday, New York 1998.

Johnson L. T., *The First and Second Letter to Timothy*, The Anchor Bible 35A, Doubleday, New York 2001.

Mango C., Scott R. (tr.), *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Clarendon Press, Oxford 1997.

Ostrogorsky G., *Ιστορία του βυζαντινού κράτους (Α΄-Γ΄)*, Πατάκη, Αθήνα 2012.

Παπαρηγόπουλος Κ., *Το έπος της εικονομαχίας*, Ωκεανίδα, Αθήνα 2005.

Поповић Ј., *Тумачење светог Јеванђеља по Јовану*, Београд 1989.

Darko Krstić

THE USAGE OF THE HOLY SCRIPTURE IN THE POLITICAL DISCOURSE OF BYZANTIUM: THE REIGN OF MICHAEL I RANGABES (811-813) IN THE *CHRONOGRAPHIA* OF THEOPHANES THE CONFESSOR

During the reign of the Byzantine emperor Michael I Rangabes, the using of the biblical citations and texts was a legitimate way of the political strife between Theophanes the Confessor, the author of *Chronography*, and Theodore, the abbot of the Studite monastery. The Holy Scripture is viewed as the source of authoritative texts, which must be cited in order to bolster someone's political option and simultaneously to persuade its opponent to recognize the erroneous character of the opposite political attitude. The biblical text is interpreted outside of its textual and historical context, becoming some kind of autonomous and authoritative statement that is desirable to be employed as a means of political confrontation in the Byzantine politics.

УДК 1:27
27-248.4:27-248.58/-62

Горан Ж. Ружић
Филозофски факултет, Ниш - Србија
e-mail: goran.ruzic@filfak.ni.ac.rs

ХАЈДЕГЕРОВО ТУМАЧЕЊЕ ХРИШЋАНСКЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ У ПОСЛАНИЦАМА СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА СОЛУЊАНИМА

***Апстракт**: Ова студија има за свој непосредни предмет одељке из Хајдегерове (Heidegger) „Феноменологије религиозног живота“, који се баве темељним одредбама прехришћанске и хришћанске религиозности. Међу тим кључним појмовима Хајдегер издваја појам parousia, не само као хоризонт коначно – временског поновног (другог) доласка Христоса, већ у значењу kairosa-а који као присуство укида chronos коначног света, односно завршава његову коначност као неконачност (1. Сол 4,13-18 и 5,1-2). Хајдегер сматра да је у Посланицама Солуњанима одлучујуће разумевање световног односа Св. Павла према Солуњанима, што акцентуира ситуацију Св. Павла из које треба да проистекне решење проблема знања које припада фактичности хришћанског животног искуства која је у свом „шта?“ и „како?“ зависна од склопа извршења (реализације) хришћанске егзистенције.*

***Кључне речи**: феноменолошко, религиозно, хришћанско, parousia, фактичност, савест, брига, вера, нада, смрт.*

Уводна реч

У наредном поглављу биће речи о Хајдегеровом разграничењу филозофије и теологије или, прецизније речено, о разграничењу феноменологије религиозног живота (филозофије религије), с једне, и теологије као позитивне науке, с друге стране. То разграничење је у другом плану с обзиром на интенцију Хајдегеровог уживљавања у ситуацију Св. Павла, чији опис историјски представља најранији документ Новог завета. Напоминьемо како су Посланице написане двадесет година након распећа Исуса Христа. Наиме, реч је о Посланицама Св. апостола Павла Солуњанима. Једно од питања на које треба покушати одговорити тиче се односа Св. Павла према са-свету (Солуњанима), а тај однос се мора проценити из његове индивидуалности (субјективности), те се питање не може решити без укључења феномена традиције као историјско-фактичног животног искуства. Управо је филозофија као феноменологија повратак у оно изворно историјско.

Феноменолошко истраживање почиње од херменеутичког поступка који је Хајдегер метафорички назвао „корак-назад-изворима“, а који означава неопходност „живог“ разговора са Св. апостолом Павлом, тј. садржајем онога што је написано у Посланицама Солуњанима. Помињање „ситуације“, у којој се нашао Св. Павле, везано је уз питање о јединству (многострукости ситуације) које није формално-

логички, већ само формално назначено. Егзистенција Солуњана и Св. Павла је у њиховој међусобној повезаности, тј. бризи за оно заједничко. Ми смо као *genesthai* (они постали, настали) одређени кроз нашу промену пред Богом и кроз истрајавање у тој промени. Знање о властитој насталости је поставка и извор теологије. Присуство Бога има одлучујући однос на промену живота, а само прихватање Бога је промена пред њим. У контексту те промене, ако је наша егзистенција мотивисана (интендирана) оним „ради чега“ или „због чега“, што представља схему временитости аутентичне будућности, онда се отвара димензија оног „хтети-да-се-има-савест“ и подручје религије. Уколико се ова схема затамњује оним „чему“, схемом не-аутентичне будућности, тада се заборавља сврховитост оног најпре сретајућег. Питање које се намеће је да ли се модалитети као што су „још-не-битак” (будућност) и „не-више-битак” (прошлост) мешају са екстазама[1] које се показују у „доживљеном“ времену. За темпорилисте (какав је несумњиво Хајдегер) граница реалности није граница садашњости, будући да они успостављају јасну разлику између догађаја, који су у односу на ту садашњост прошли, и оних који су у односу на њу будући. Рани Хајдегер је био склон да и оно што је метафизичка традиција означавала као „не-временито“ и „над-временито“ схвати на темпоралан начин. Питање на које заједно са Хајдегером покушавамо да одговоримо јесте какво је држање и какав је став Св. апостола Павла према будућности (оном долазећем), а оно (на)долазеће је и наша егзистенција и Христос.

Филозофија и теологија

На терену језички артикулисаног изворног искуства, филозофија и теологија се јављају пре било каквих дисциплинарних подела. Хајдегеров покушај из периода „Битка и времена“ да се теологија заснује помоћу фундаменталне онтологије маргинализован је као напор да се рационализацијом обезбеди конституција теологије. Искуство битка (што је превасходни интерес Хајдегерових истраживања) различито је од искуства Бога, међутим, прво се чини мисаоно дохватљивим помоћу другог: „Хајдегерово расправљање искуства бога у песништву води чак до покушаја да се у Хајдегеровој религиозности нађе приступ ка хришћанској теологији која би била интерсубјективна и која би се могла заступати“[2].

Филозофија не може постати „природна теологија“ зато што њена истина није идентична са теолошком, као што се и највиши појмови једне и друге (битак и Бог) не могу изједначити. Хајдегер је инсистирао да се религија прихвати као историјска истина у којој филозофски појмови морају имати објективно важење. Наравно, филозофија не конституише историјске теолошке датости, већ се пита о њиховој изводљивости и доказима. Он види истину теологије као изведену из филозофије, а не као истину откривања која би била истоветна са филозофском истином: „Теолошки посредована истина религије јесте једна врста (поред разних других) рефлектовања повесног искуства. Коен и Наторп или Герланд питају о религиозном *a priori* и одређују га као неопходну претпоставку филозофије свести, као суфицијенцу човека за потврду свог човештва“[3].

1 Реч је о двема екстазама: 1) отворености за ускраћену будућност и 2) држању у коме се растајемо од носеће (преовлађујуће) прошлости која измиче и резултира садашњошћу.
2 Getman–Zifert 1976, 293.
3 Исто, 295.

Заснивање теологије припада заснивању духовних наука, али се она најпре исказује као позитивна наука, тј. као наука о вери у смислу „вернички разумевајућег егзистирања у повести која се објавила у Распетом, тј. која се збива“[4]. Теологија у својој аутентичности, као своју тему и мотив, утврђује следећи садржај: „ ...она је истовремено увек повесно реактуализујуће разумевање овог смисаоног нацрта и на тај начин, по свом најунутрашњијем језгру историјска наука“[5].

Бављење теологијом, као аутентичном науком, има облик историјске херменеутике чији се циљ састоји у разумевању историјских догађаја њиховим подражавањем у животу и истицањем позитивно-хришћанског угледања на свој узор – Христа. Међутим, уколико теологија жели да успостави критеријуме за анализу историје, онда она постаје зависна од филозофије, јер „ ...сви основни теолошки појмови имају у себи садржај који их онтолошки одређује, а који је предхришћански и отуд чисто рационално схватљив“[6].

Аргументацијско наслеђе сваког теолошког разумевања од кога теологија не може одустати јесте да уколико теологија полаже право на научност, онда је феноменолошка херменеутика као онтологија историчности истовремено методолошка критика основних теолошких појмова. Ови основни појмови рефлектују историјски начин егзистирања и разумевање које структурално претпоставља услове историчности и које добија своју садржинску конкретност у контрасту према претпостављеној историчности у смислу фактичности коначне егзистенције. Анализа историчности, која води систематској окосници теолошког разумевања, синтетише оне моменте теоријског рада који су пре тога остајали диспарантни: критичку научну обраду историјских сведочанства вере и потврду релевантности таквих истраживања за одлуку да се верује. „Аутентичност која је код Хајдегера формализована онтолошким намерама – конкретизује се у теологији у аутентични начин тубивствовања: у егзистенцију из вере“[7].

Филозофија религије као феноменологија религиозног живота

Формулација овог поднаслова управо сугерише да се религија треба појмити филозофски и пројектовати у један разумљив склоп феномена које треба објективно-историјски и предфеноменолошки одредити. Да би се задобило извршење историјске ситуације феномена, неопходна је артикулација ситуације многострукости, затим, акцентуирајућа ситуација многострукости и експликација примарног или владајућег (архонтичког) смисла акцентуирајуће ситуације, те одатле доспети до склопа феномена и из њега започети изворно разматрање. Наиме, реч је о две „тезе“ које се не могу доказати, већ се морају потврдити у самом феноменолошком искуству. Прва теза нам казује да је прахришћанска религиозност садржана у прахришћанском животном искуству, и друга, да је фактично животно искуство историјско и да хришћанска религиозност живи временитост као такву (као аутентичну временитост). Јединство многострукости ситуације може се предочити једино у формалној назнаци, а не у формално-логичком јединству. Хајдегер ту формалну назнаку одређује метафорички као „ни-нити“[8].

4 Исто, 299.
5 Исто, 299–300.
6 Исто, 301.
7 Исто, 305.
8 Heidegger 2004.

Хајдегер сматра да време фактичног живота мора да се задобије из склопа извршења самог фактичног живота и да се тек из њега може одредити статички или динамички карактер саме ситуације. Прелиминарно речено, ситуацију Хајдегер схвата као чисто формално јединство многострукости (исказивања). Ситуација није хомогено, већ хетерогено подручје односа и није је могуће разумети без разјашњења кључног термина овог рада, појма *parousia*. *Parousia* има значење *kairos*-а који као присуство укида с*hronos* (време) коначног света, тј. завршава његову коначност као неконачност. У класичном грчком језику *parousia* значи „надолазак“ (присутност), док за хришћане *parousia* има семантику поновног појављивања Месије (Христоса) који се већ (једном) земаљским животом појавио. Хришћански живот није континуиран, већ испрекидан (дискретан) и тај живот испуњава појмовне изразе, попут хришћанске религиозности и хришћанске религије која је увек импрегнирана у фактичном животном искуству. Следећи појам који Хајдегер покушава да одреди је појам „вера″ и то Хајдегер заиста и чини са прецизношћу на којој би му позавидели многи теоретичари: „Вера је умирање с Христом; и то вера као признавање васкрслог Христа да је он Месија. Али то има свој битни есхатолошки обрат, дакле укључује у себе и трчање ка том циљу! Тако је Христ уједно нада у довршење почетка“[9].

Структура хришћанске наде почива на присуству Христа. Античку изреку „што се више живот живи“ Хајдегер тумачи као потпуно извршење праваца искуства фактичности, а ти правци су: околно-световни, су-световни и самствено-световни правац. Другу изреку „што више живот долази к самоме себи“ јесте одређење које нам сугерише да се битак живота састоји у томе да се има (да се поседује). Имати самог себе је интендираност (усмереност према) ка забринутости за очување властитог живота. Хајдегер онтологизује имање битка свог живота и рашчлањује га на елементе аутентичног битка властитог самства на интерсубјективан начин: ми смо, ми јесмо, ми знамо за себе као такве и волимо знање о властитом битку (*amare*). Самоизвесност која се мора интерпретирати из фактичког битка, могућа је само из вере. На самоизвесност заснована евиденција *codita* фундира се у оном фактичком, јер је на крају и свака наука усидрена у фактичној егзистенцији. Религија је за Хајдегера трансцендентни живот о истинитом, добром, лепом, доживљеном у облику трансцендентне стварности. Религија је начин мишљења, вера, властити начин посматрања света, унутрашњег покретања самог себе, тј. један практичан феномен. Религији припада мотрење (созерцање), а не затвореност душе. Под мотрењем се разуме узбуђеност духа које открива изворно подручје живота и деловања света у којем се религија остварује као одређена форма доживљаја. Религија као сваки свет доживљаја може добити свој облик само у историјској свести и доћи до тоталитета (не до универзалности) у смислу који одговара сваком подручју вредности. У доживљају већ лежи специфично религиозно давање смисла. Религиозни свет доживљаја у својој изворности усмерен је према персонално делујућој пуноћи живота с којом је повезан конститутивни карактер појма објаве и традиције што заправо чини суштину религије. Рационализовање религиозног проблема доживљавања и веровања постоји и онда када се трансцендентална мисао о *apriori* ослаби у својој теоријској природи, уклапањем идеје нетеоријске ваљаности.

Насупрот томе, Хајдегер верује да само феноменологија доноси спас из филозофске невоље ако се одржава у својим радикалним изворним моментима, а то су: да се о интуицији (непосредном опажању) не теоретише нити да се појам „суштине“ рационализује на начин генералне идеје опште ваљаности, него осигурати

9 Исто, 110.

„суштини“ живу могућност промене и пуноће смисла у складу са различитим вредностима и доживљајним понашањем и владањем. Оно се разликује само у специфично-филозофској форми доживљаја где само оно интуинирано прима један нови световни карактер у складу са субјективним ставом (држањем). Конституисање (ноетичког) религиозног склопа доживљаја само је „историјско“, па је стога религиозно искуство не само временски примарно, већ фундирајуће природно. Овде се не ради о надовезивању на фундирајуће односе теоријских аката него се започиње са примарним изворима, што нужно изискује увид у универзалност феноменолошки интуитивне дескрипције и њене беспретпоставности, али је управо ова чистота форме става феноменологије и сама тај проблем у целини конституисала. Хајдегер иде и корак даље тврдећи да је струја свести већ религиозна, јер је тако мотивисана и интендирана, што ће рећи да сваки говор о Богу изван оквира егизистенцијалног нацрта тубитка једноставно није могућ. Егзистенција бива изручена једино сопственом себе извршењу у бачености (у свет), тј. у непоседовању никаквог чврстог „аподиктичког“ тла на темељу кога би се могла извршити конституција света. Егзистенција не гради свој однос према ближњем, свету и Богу на начин разумске свести или умске самосвести, него из неизвесности властитог бивстовања у коме највиша чињеница постаје смрт, а извршење егзистенције „битак-ка-смрти“ као нека врста корачања у смислу приближавања ка њој. Тубитак је за Хајдегера чисто извршење лишено сваке извесности и умног увида. Егзистенција *de facto* живи у оном пред-научном и пред-теоријском ставу. Ипак, оно што је заједничко Хусерлу (*Husserl*) и Хајдегеру је искључење трансценденце о Богу из сфере иманенције као могуће „теме“ умне конституције, чиме су се дистанцирали од рационалне и природне теологије. Рано феноменолошко схватање прахришћанске религиозности је у томе да слушајући (послушни) однос према Богу (*religio*) на нивоу „гласа“ бива искључен из тока конституције самобитка[10].

Проблем савести

„Глас“ о коме говори Хајдегер је глас савести у смислу свакодневног самоизлагања тубитка. Анализа савести припада тематском подручју егзистенцијалистичког истраживања са фундаментално онтолошким циљем. Онтолошка анализа савести долази пре психолошке дескрипције доживљаја савести и биолошког разрешења феномена, а и пре теолошке претензије растумачења савести као полагања права на тај феномен за Божје доказе или пак за неку непосредну свест о Богу. Улогу „Божијег ласа“ у Хајдегеровој егзистенцијалној аналитици преузима савест, због чега Бог не може постати „предмет“ те аналитике, јер зов властите савести остаје упућен на модусе извршења властите бриге. За Хајдегера, зов савести има карактер позива тубитка на своје највластитије моћи-бити-самство, на начин позивања на највластитије бити-крив. У „Битку и времену“ анализа савести је рашчлањена на следеће делове:

а) егзистенцијално-онтолошки фундаменти савести,
б) зовни карактер савести,
в) савест као зов бриге,
г) разумевање позива и кривица,
д) егзистенцијална интерпретација савести и вулгарно излагање савести[11].

10 Hajdeger 2007, 322–328.
11 Исто, 318.

Темељни начин искушавања ближњег и Бога постаје, дакле, зов савести. Хајдегерово разликовање и раздвајање гласа и зова подсећа на разлику између Старог завета где пророци слушају „глас“ Бога као оног највластитијег и Новог завета где говори још само зов властите бриге. Зов буди неко слушање које је супротност изгубљеном слушању: „Зовом бива погођен онај који хоће да буде враћен натраг“[12].

Савест која се означава као зов је звање-напред тубитка у његове могућности. На питање, ко у савести зове, Хајдегер одговара да тубитак у савести зове самог себе. Ипак, зов није никад од нас самих ни планиран ни припремљен нити вољно спроведен. Зов не долази од неког Другог са-бивствујућег који је са мном у свету, он (зов) долази из мене, преко мене. Савест се отвара као зов бриге, а оној ко зове је тубитак у својој бачености, који стрепи за своје моћи-бити. Зов савести поседује своју онтолошку могућност у томе да је тубитак у основи свог бивствовања-брига. Међутим, сва искуства о излагањима савести сложна су у томе да „глас“ савести говори о кривици. У онтичком разумевању „бити-крив-за“ треба схватити као бити-узрок, зачетак нечега или „бити-повод“ за нешто. „Имати кривицу“ за нешто значи да се може бити-крив, а да неком Другом не дугујемо ништа, као што можемо дуговати, а да за то нисмо криви. Бити-крив је као нека повреда „моралног захтева“. Хајдегер сматра да то „крив“ мора да буде формализовано до те мере да се мора избећи вулгарни феномен кривице као сабитак са Другима. „То бити-крив не резултира, тек из неког скривљења, него обрнуто: „скривљење тек постаје могућно, на основу једног изворног бити-крив“[13].

„Бити-крив“ конституише битак који називамо брига. Брига као битак тубитка обухвата у себи фактичност (бачености), егзистенцију (пројекат) и западање. Фактички постоји сличност између бриге као темељног како-живота и разборитости као практичног знања о доброј и правој средини, као и између истрчавајуће одлучности (егзистенције) као избора хтети-имати-савест и категоричког императива као гласа савести. Хајдегер заправо задржава Кантово (*Kant*) инсистирање на гласу, односно зову савести. Онтологизована савест Хајдегеру омогућава аутентично моћи-бити, односно аутентичну егзистенцију која је једино могућа као самоизбор, тј. као сведочење аутентичног моћи-бити-цео тубитка. Аутентични сусрет тубитка са самим собом догађа се у феномену савести која се разоткрива као самооткривање тубитка у свом битку. Очигледно је да Хајдегер онтологизује етичке термине редукцијом на онтолошки терен. Зов савести је могући аутентични говор као зов бриге, зов одлучности за самог себе. Зов треба разумети као тишину, као прекидање буке оног безличног „Се″ (гомиле, масе) који не збори, не ћути, него наклапа. Тим немим зовом савести Хајдегер употпуњује трочлану структуру одлучности (*Entschlossenheit*): стрепња, могућност смрти и зов савести. Тај зов „чује“ само онај који жели да буде враћен ка самом себи. Зато је тубитак и онај који зове и онај који је позван. Пројекат аутентичне егзистенције је заснован у сврху проналажења властитог самства (*Selbst*) које се једино потчињава сопственој коначности. Зов који увек „говори“ у модусу ћутања и који ћутећи прелази преко свега, позива тубитак напред ка свом моћи-бити. Зов савести долази из мене (уколико сам умско самство), па ипак преко мене (уколико остајем биолошко самство), директно према мени. Савест се открива као зов бриге (о самом себи). Позив властитом самству, на повратак самом себи, јесте позив који иде напред (ка моћи-бити) идући назад (ка властитом самству). Трипартитна одредба савести (бачености-егзистенција-запалост) има своје упориште у

12 Исто, 319.
13 Исто, 332.

свагда-мојости тубитка. Зов те савести увек потиче из мене због мене. Хајдегерова анализа савести показује да аутентична егзистенција не постоји аутономно од неаутентичне. Њихова разлика је заснована на темељној структури битка тубитка коме се увек ради о његовом властитом битку. Прву формулацију ове разлике срећемо управо у „Феноменологији религиозног живота“ у којој се говори о томе да Солуњани не могу спасити саме себе зато што немају саме себе, зато што су заборавили сопствени свет, јер немају саме себе у јасноћи правог знања. И у неаутентичној егзистенцији тубитка ради се о његовом битку макар на начин бега пред властитим битком. Савест има своје онтолошке корене у феномену кривице, тј. у самом битку тубитка. Кривица као дуг везана је за са-битак и враћања Другог оног што му припада, а ја имам. Савест као зов властите бриге открива и сведочи кривицу, односно самопозваност тубитка пред његово највластитије моћи-бити.

Прахришћанска и хришћанска религиозност

Претпоставка фактичног искуства властите егзистенције је живот у свету, као хоризонту извршења смисла живота. Полазиште феноменолошке експликације фактичног животног искуства је „примарни“ (архонтички) однос егзистенције према унутарсветски присуствујућем. Стога се феноменологија показује као предисторијска археологија примарног односа човека према свету који помоћу тог искуства „набацује“ своју егзистенцију као „моћ битка“. Тако схваћена егзистенција је живот који у својој изводности омогућава претпоставку сваког другог односа према свету. Управо због тога Хајдегер одбацује свако *apriori* учење о суштини религијског искуства зато што је оно засновано на непосредном егзистенцијалном извршењу вере као вере у себе саму. Хришћанска вера не живи од теолошких спекулација, већ од крста као симбола напуштености, распетости, патње и страха проузрокованог неизвесношћу и несигурношћу. У прахришћанској религиозности старозаветна историја добија значење егзистенцијалне историје: „Јер библијска је повјест егзистенцијална повјест, повјест људи у њиховој свакодневици, у њезину хрвању за добро, у њезину пропадању у егзистенцију, у њезину страху и њезину повјерењу. Она је егзистенцијална повјест зато што упућује у једну дубину коју филозофија види из битка“[14].

Прахришћанску религиозност Хајдегер везује за Свето писмо Новог Завета. Ту су темељни феномени одсутност „гласа“, напуштеност, страх, забринутости узнемиреност због не-знања и немогућности слушања. Ту борбу и херменеутичку драму Св. апостола Павла прати Хајдегер показујући да Св. Павле жели да разуме хришћанство из њега самог без усвајања ранијих религиозних догми. Такође, Св. Павле жели да разуме свет коме је изручен у свом сопственом егзистенцијалном незнању у свету своје хришћанске заједнице и околном свету не-хришћана. Искуство те прахришћанске религиозности није ништа друго до егзистенцијално прихватање вере или, онтолошки речено, прахришћанска религиозност је аутономни егзистенцијални нацрт временитости тубитка. Ни у протестантској херменеутици нема могућности разумевања и експликације изворног смисла прахришћанске религиозности уколико нисмо у могућности да заједно са Св. апостолом Павлом су-извршавамо налоге његових посланица. Тако традиција престаје да буде непроменљиви и вечни хоризонт разумевања текста Светог писма и почиње да бива фактично животно искуство као полазиште разумевања егзистенцијалне

14 Heidegger 2004, 315.

експликације чиме неки наводни „објективни говор“ о Светом писму ни на који начин никога не обавезује. Изворна вољна мотивисаност хришћанске егзистенције добија троструку предност пред рационалном логос-метафизиком грчког света. Та предност се очитује у борби са околним светом, властитим незнањем и „Сотоном“ као извором највећег искушења. „Сатан“ је име за зло као персонално зло, док је „сотона“ све зло, тј. представља оличење зла. „Сатан“ је пали архангел, док „сотона“ показује немогућност повратка у првобитно стање пре пада. Наиме, он је не само симбол пропасти Израела, него симбол губитка човековог изворног јединства са Богом. У Старом завету, „Сатан“ има значење противника, непријатеља у рату, тј. он је тај који се бори против онога што Бог жели. Конкретно, у овом контексту, „Сатан“ омета дело Св. Павла тиме што повећава његову апостолску забринутост (потиштеност) за позваност у есхатолошко време другог доласка Христоса.

Темељни егзистенцијали хришћанског живота тако постају: страх од греха, слабост, незнање, издржавање невоља, али и очекивање и хришћанска нада. Хришћанска егзистенција се реализује на интенцији спасења као вољне одлуке која је последица страха и наде. Том вољном одлуком хришћани задобијају свој прави битак-у-свету. Истодобно, хришћани успостављају и другачији однос према времену тиме што живе своју властиту временитост у којој будућност добија средишње значење за озбиљење битка верника – смисао садашњости се конституише отвореношћу према будућности, јер од те отворености зависи могућност спасења.

Екстазе временитости у које тубитак екстатички улази (из-стоји) Хајдегер фиксира схемама као што су: „као“, „по чему“, „ради чега“, а њихову повезаност треба да разјасни одговор на питање како је време хоризонт за разумевање битка, а тиме како „темпоралност“ представља структурирање смисла битка. Оно „ради чега“ будућности у корачању ка смрти упућује на повесност као истинско временовање времена (темпорализација темпоралности). Ако то „ради чега“ (а то је израз аутентичне егзистенције) постаје оно „чему“ (не-аутентично) које се може наћи и осигурати, онда тубитак испада из света ствари (феноменолошки) у околни свет опхођења са оним што је приручно где (у таквој ситуацији) тубитак заборавља себе.

Parousia

У свом „сада“, тј. тренутку, хришћани живе своју властиту будућност (могућност властитог битка будућности) чиме се успоставља екстатичко јединство временитости где је прошли тренутак могућност будућег. „Смисао временитости одређује се из темељног односа према Богу, свакако тако да вјечност разумије само онај ко живи временост примјерено извршењу. Тек из ових склопова извршења може се одредити смисао битка Бога“[15].

Временитост је тако извршење живота у тој напетости која сачињава фактичност хришћанског тубитка: „Бог у времену кршћанског тубитка није стога ништа друго до сама та временост“[16].

Хајдегер користи еквивокацију не само термина временитост него и присутност (*parousia*) који је током своје историје као појам мењао не само своје значење него и структуру. Анализирајући 1 Сол 4,13-18 и 5,1-12 Хајдегер поставља питања о стању ствари оних (умрлих) који више не доживљавају *parousia*, па се пита када се заправо врши *parousia*. Да би одговорио на постављена питања и отклонио

15 Исто, 117.
16 Исто, 324.

одређене интерпретативне потешкоће Хајдегер даје кратки схематски приказ начина на који Св. Павле разуме питања. Наиме, реч је о томе да смисао питања „када?“, као питање времена и тренутка произилази из питања „како?“ одношења. Тесна повезаност Св. Павла с Богом могућа је једино на темељу издржавања-подношења невоља влатитог живота чиме се одлучујућим поставља не-мистичко удубљивање и напор, већ трпљене слабости живота. Рационални смисао термина *parousia* је заправо структура хришћанске наде где се очекује „поновно појављивање Месије који се већ појавио“[17].

Хришћанско „када?“ времена има посебан карактер са формалним одређењем да „хришћанска религиозност живи временитост“[18], као време тубитка (верника) без сопственог реда и чврстих места. Таква временитост не може бити дефинисана никавим објективним појмом времена, јер то „када?“ није објективно разумљиво. Из оваквог тока разматрања јасно је да је за Хајдегера средишњи и централни део хришћанског живота – есхатолошки проблем у облику формулације „када *parousia*?“, а на крају, Св. Павле одговара захтевом за бдењем и трезвеношћу. „Када *parousia?*“ одређено је код Павла кроз „како понашања?“. Ово питање се може формулисати и на следећи начин, када ће се Христ појавити други пут, зависи од тога „како?“ реализујемо фактично животно искуство у сваком тренутку. Због свега тога привидна некохерентност I и II Посланице Солуњанима, када је реч о *parousia* (доласку Христа), тј. дилема да ли том доласку претходи мир и сигурност на земљи, па Христ долази неочекивано (I Посланица) или долази претходним боравком Антихриста, турбулентно са ратом и збрком (II Посланица), своје разрешење има у оном „како?“. Појављивање Антихриста који се издаје за неког бога, а у ствари је безбожник, јесте тест за хришћане који морају препознати и сазнати ко је он. Догађај *parousie* (други Христов долазак) окренут је по смислу свог разрешења и фокусиран је на оне људе који се могу разликовати „на позване и одбачене“[19].

Одбачени би били они којима је одузет „вид“, те стога не могу проверити догађај. Овде није нагласак на термину „одбачености“, већ на изразу „бити у стању одбачености“, јер партицип презента (*polimenoi*) уместо партиципа перфекта, наглашава даље трајање радње. Бити „у стању одбачености“ оставља могућност изласка из тог стања. Појава Антихриста неће бити никакво пролазно догађање, већ време одлуке свачије судбине, и верника и неверника. Зашто Св. Павле очекује *parousia* пре своје смрти? Зато што зна да заоденутост Антихриста у „божанску“ одору и његов долазак с помпом једино кроз веру може бити препознат као обмана. Веровати или у Хајдегеровом тумачењу „бити апсолутно збринут“ јесте кључни фактор који одређује и формира акцентуирајућу ситуацију као архонтички смисао[20].

Пишући Посланице Св. Павле се уживљава у фактички свет Солуњана, тј. у њихову самоекспликацију која није ништа друго до експликација која се разуме сама од себе под притиском феномена. Као чињеница историје спасења есхатологија и фактичност се доводе до предразумевања. Есхатологија у I Посланици Солуњанима (1 Сол 4,13-5,11), дата према Хајдегеровом наводу, односи се према том тумачењу на фактични живот, битак (судбину) умрлих у односу на *parousia*. Али, не само умрлих, већ и живих, и стога се Павле бави очекивањем Солуњана, њиховом надом, нечим надолазећим. Одлучујуће је да умрли, уколико су (били) верници, неће бити

17 Исто, 86.
18 Исто, 88.
19 Исто, 96.
20 Исто, 125.

изгубљени, већ ће бити присутни (доводени у присуствовање). Мислимо да је у функцији овог рада упутно да на овом месту додамо да је реч о присутности стрепње која у себи носи притешњеност у неки простор тог упојединаченог самства. Егзистенцијално-онотолшки посматрано, ова „притешњеност“ је једно ненавикнуто отварање за оно властито (аутентично). Стрепња, као упојединачено, чисто, бачено моћи-бити, омогућава слободу тубитка као његове властите могућности. Тубитак откључује (*erschlossen*) себе разумећем (хтети-имати-савест), присуством стрепње (неугодност самог себе) и говором који ћути. Управо то ћутљиво, на стрепњу усмерено пројектовање себе према тој властитој кривици, Хајдегер назива одлучност (*Entschlossenheit*) која открива аутентични модус откључености самства и долазак на терен аутентичне егзистенције.

Битак-ка-смрти

Заједно са Хајдегером дошли смо у предворје могућности битка у коме је само једна могућност незаменљива – смрт. У Хајдегеровој танатологији смрт је индивидуализована (упојединачена) као „моја смрт“ и представља критеријум целовитости и аутентичности мог сопственог битка. Смрт је за Хајдегера најизворнија конкретизација битка-испред-себе и у њему су засновани сви други начини битка према највластитијем моћи-бити. Фрајбуршког филозофа првенствено интересује егзистенцијални појам смрти, односно за њега се питање о изворном јединству битка и тубитка одвија као питање о смрти. Хајдегер свакако радикализује Епикурову претпоставку да смрт као највластитија могућност припада само бивствујућем коме се ради о његовом бити или небити. Ако смрт значи „не-бити-ту“, онда Епикур има право када каже да када ми јесмо – смрт није, а када смрт јесте – ми нисмо, умирање и смрт су могућности битка и тубитка и немогућност да са другог тубитка елиминишемо (склонимо) његово умирање. Уколико се жртвујемо за неког другог и положимо (дамо) свој живот, то у онтолошком смислу не значи да смо га „заувек“ ослободили од смрти. Смрт као губитак живота је прелазак тубитка у не-више-тубитак. Својом смрћу тубитак губи оно „ту“: „Да је смрт набачена у битној повезаности с исконском будућношћу тубитка у његовој фундаментално онтолошкој бити, то пак прво у оквиру задаће коју има, „Битак и вријеме“ значи: она се налази у повезаности с временом које је постављено као подручје набачаја истине самог битка“[21].

Тубитак једноставно не може онтолошки да искуси умирање и смрт неког другог тубитка. Једино што може је да буде присутан и задобије онтичка сазнања о умирању других. Умирање и смрт су иманентни самом тубитку, а идеја иманенције је везана за анализу тубитка у двоструком смислу: моћи бивствовати (живети) и моћи-умрети. Не улазећи у разликовање „моје смрти“ и „смрти-другог“ јасно је да Хајдегер сматра да је опредељење да се анализира смрт-другог непродуктивна у оквиру у егзистенцијално-онтолошке интерпретације смрти. „...да се овдје питање о смрти налази у битном односу спрам истине битка и само у том односу; дакле да се овдје никада и нипошто смрт не схваћа као нијекање битка или чак смрт као, ништа, за бит битка, него управо супротно: смрт је највише и крајње сведочанство битка“[22].

Оријентација на смрт-другог је заобиђена (избегнута) и разлог за то је својеврсна импликација такве упућености која као свој резултат има

21 Heidegger 2008, 237.
22 Исто, 237.

деперсонализацију смрти преко онтичког исказа „умире Се“ (безлично „Се“). Комплетну анализу смрти Хајдегер види у кретању према парадигми која је истовремено темељно устројство тубитка, наиме, реч је о феномену бриге као интервалу (оним између) рођења и смрти. У исказу „умире Се“, ово „Се“ не припада ни мени, ни теби, ни њему (њој), то „Се“ не припада ником, јер је „неодређено нешто“. Умире „неко други“. Безлично „Се“ представља смрт као „нешто“ што се збива (догађа) неком непознатом, као „смртни случај“. Случај дакле, не правило, изузетак, а не законитост. То што „Се умире“, нас „Се“ не дотиче зато што умирање (наводно) погађа неког другог. Тиме се умирање претвара у збивање које се догађа свима који сусрећу „Се“. Резултат овог неаутентичног односења „Се“ према смрти, је бег највластитије могућности (бојимо се и нужности) тубитка. С друге стране, смрт се трансформише у „смртни случај неког другог“ као неки унутарсветски догађај где се на крају и умире, али док је тубитак жив, он још није погођен смрћу. „Анализа тог, умире се несумњиво разгрће врсту битка свакодневног битка-ка смрти. У таквој беседи смрт бива разумљена као неодређено Нешто које пре свега однекуд мора да пристигне, али најпре за некога самог она још није предручна, те је стога и непретећа“[23].

Смрт је не само извесна него је у сваком тренутку могућа и изгледа да је тубитак увек довољно стар да би се са њом сусрео. Када Хајдегер каже да је смрт „највластитија“ могућност, он износи онтичку истину да је она незаменљива помоћу неког другог и да је немогуће пренети је неком другом. „Умирање бива нивелисано на неко дешавање које, додуше, погађа тубитак, али заправо не припада ником. Ако је наклапању икада својствена двозначеност, онда је својствена тој беседи о смрти“[24].

Та могућност је друго име за сопствено „Јесам“ ја, тј. смрт као моја упојединачена смрт сам ја или оно што јесам. „Моја смрт“ је за Хајдегера емфаза која води ка упојединаченом тубитку који губи не само своје унутарсветске односе, већ односе са другима.

„Но како је јадно јефтино издвојити израз, битак на смрт; на њему се сложити неки груби свјетоназор и тада тај свјетоназор унијети у „Битак и вријеме“. Та замисао наизглед особито добро улијева, јер у тој се књизи и иначе говори о ономе „ништа“. Отуда лако слиједи закључак: битак на смрт, тј. битак на ништа, и то као бит тубитка! И то као не био нихилизам“[25]. Врхунац те емфазе самодоноса (релације самства према самом себи) је неодносност (нерационалност) у којој се отказује са-битак са другима, и потврђује једна могућност односења тубитка према сопственој смрти као коначно разумевање коначног битка. Међутим, тубитак аутентично егзистира само ако је усмерен на властито моћи-бити, а не на могућност Се-самства – као неодносна могућност смрт се открива тубитку као још-не (још-није-време). Битак-ка-смрти утемељен је у самој бачености тубитка у свет, а ако је смрт оно „испред-себе“ као највластитија, неодносно, непретецива могућност“, онда води до изворног разумевања властитог „битка“ и индиректно битка уопште. Неодређеност могућности смрти „Се“ прикрива питањем „када смрти?“. У Посланицама Солуњанима анализира се ово „када“ и његова неодређеност. Питање о „када“ ретроактивно се односи на моје понашање, став и држање како *parousia* стоји у мом животу, а то упућује назад на извршење самог живота. Смисао „када“ времена у коме хришћанин живи има посебан карактер у смислу да се Солуњани морају

23 Hajdeger 2007, 299.
24 Исто, 299.
25 Heidegger, 237.

упутити назад на саме себе, јер свако стоји сам пред Богом. Из те повезаности (човека и Бога) настаје временитост, а њен смисао одређује се из темељног односа према Богу. Истина (неприкривеност) временитости садржаја је управо у том односу.

У Новом завету за Св. апостола Павла истина је искреност и има свој узор у Божјој истини, тј. верности својим обећањима, али је она (истина) и морална честитост, супротност неправди (1 Кор 13,6), једноставно сама правда (ЕФ5,9-6,14). У Јеванђељима је дат хришћански печат библијском разумевању истине; реч је о истини Јеванђеља, а не о истини Закона. Сазнати истину значи веровати у речи Јеванђеља, бити хришћанин (1 Тим 4,3). На крају, истина је идентична са Исусом Христом. „Истина је у Исусу“ (ЕФ 4,21). За Св. апостола Јована, истина није сам Бог него његова реч коју Христ објављује и сведочи. Разлика између ове и старозаветне објаве радикално је наглашена: „Закон бијаше дан по Мојсију и по Исусу Христу дође милост и истина“ (1,17). Хришћани виде истину у самом Христу, јер је он „Пут“, “Истина и живот“, он је „Пут који води к Оцу управо зато што нам он, човјек Исус, уколико је Истина, преноси у себи објаву Оца (17,8-14,17). Свети Дух је дух Истине, свједочанство Христа (1 Јов 5,6). Тако је и сам Дух Истина, онај који сведочи. Св. Јован у појму *aletheia* (неприкривеност, *Unverborgenheit*) види унутрашње начело моралног живота, а чинити истину значи пригрлити и усвојити Исусову истину, а ходити у истини значи ходити у заповести љубави (2 Јов 4,3).

У „Битку и времену“ уместо Бога наилазимо на самство пред својом апсолутном коначношћу. Битак-ка-смрти утемељен је у брizи: не умире „Се“ него ја стално умирем. Мој коначан битак је моје умирање. „Битак на смрт и битак увијек се мора поимати као одредба тубитка, што значи: сам тубитак не исправљује се у томе него, обрнуто, у себи укључује битак на смрт и тек је тим укључивањем потпун, бездан ту битак, тј. оно „између“ које, догађају пружа тренутак и поприште и тако може постати пригодним битку“[26].

Истрчавајући у могућност смрти, могућност се све више увећава, а тубитак не излази из себе, већ се из свакодневице враћа у себе. У истраживању према смрти тубитак долази најближе себи, до своје целине. Истрчавањем у могућност смрти уноси се у живот онтолошки немир у коме сигурност смрти изазива несигурност живота. За Хајдегера је смрт извор смисла, а не оно чему се *post festum* придодаје неки смисао. Са разумевањем смрти у свим њеним појединостима тубитак постаје истинско упојединачено самство које не рефлектује о смрти, већ у стрепњи искушава своје коначне могућности аутентичне егзистенције. „Нахођење, међутим које може да држи отвореном сталну и једноставну из највластитијег упојединаченог битка тубитка нарастајућу угроженост њега самог, јесте стрепња“[27].

Тубитак, с обзиром на своју темељну структуру битка-у-свету, јесте и са-битак. Начин на који тубитак као са-битак јесте са другима у свакодневици је старање или скрб (*Fursorge*). Скрб пак може бити аутентична када другоме дајемо (допуштамо) да буде аутентичан. Ипак, у са-битку са другима, старајући се око другог у свакодневици, ми губимо своје самство (*Selbst*), своју аутентичност. Онај ко бивствује у свакодневици са другима јесте оно „Се“ (das Man). До одговора на питање о потпуној аутентичности долази се анализом временитости и битка-ка-смрти. Тубитак пуну аутентичност проналази у слободном преузимању властитог битка-ка-смрти, али ту су други начелно искључени. Оно што преостаје је повесност као аутентична временитости насупрот свакодневици као неаутентичној

26 Исто, с. 238.
27 Hajdeger 2007, 312.

временитости. Повезаност која се збива као преузимање наслеђа, разуђује се у судбину у којој тубитак преузима властити битак-ка-смрти и удес у коме тубитак са-бивствује са другима у заједници. Могло би се рећи да Хајдегера више интересује битак-ка-смрти него сам догађај смрти, више смртност, а мање смрт. Могућност смрти је и критеријум апсолутне једнакости: пред властитом смрћу сви су једнаки. Методски значај смрти се огледа у изради коначности тубитка, доказа увек-мојости битка тубитка, моћи-бити-цео и напослетку у разумевању одлучности и слободе. Хајдегерова новина у онтолошкој анализи смрти је да је она као таква *lethe* (прикривена), а да су битак и ништа „оно Исто“ (неидентично) посредством смрти. Однос тубитка и смрти, Хајдегер мисли, од смрти према човеку. Тако посматрано, суштина тубитка лежи у томе да он из-стоји у оној *lethe*, тј. смрти која припада подручју *aletheia* (неприкривеност). Смрти као моћи битка и оном ништа припада суштина тубитка, „...предвођене разгрће тубитку изгубљеност у оно Се-само, Се-сопство, и доводи га пред могућност да, примарно наслоњен на бринућу скрб, јесте он сам, али сам у страшној од илузија оног Се разрешена; фактичкој, себи самој извесној и стрепећој слободи смрти[28].

Завршна реч

Централна тема Хајдегерове филозофије, па и „Феноменологије религиозног живота“ је питање о смислу битка. Његова почетна претпоставка јесте да је битак мишљен као присутност (*parousia*). Међутим, садашњост (*Gegenwärt*) је једна од димензија времена, па Хајдегер користи двосмисленост немачких термина *Anwesenheit* (присутност) и *Gegenwärt* (која значи присутност, али и садашњост). У параграфу 26[29], Хајдегер даје експлицитни одговор на питање значења термина *parousia* у контексту тумачења Посланица Св. апостола Павла Солуњанима, и уопштено речено, шта *parousia* значи за хришћанске вернике. За хришћане *parousia* значи поновни (други) долазак Господа Исуса Христа који се већ (једном) појавио на земљи. Али да резимирамо питање и одговор кроз елаборацију Посланице као форме наговештења онога што ће се догодити. Наиме, два су питања која Хајдегер издваја као кључна за апостола Павла (и Солуњанине): „како“ стоји ствар са преминулима који више не доживљавају *parousia* и „када“ ће бити *parousia?* Када поставимо питање са „када?“, очекујемо одговор са „тада и тада“, и када поставимо питање са „како?“, очекујемо одговор са „тако и тако“. Хајдегер је уверен да Св. Павле у Посланицама Солуњанима не говори на овакав световни, уобичајени, онтички, свакодневни начин, већ да је значење речи „када“ у упитној реченици „када ће доћи Исус Христос други пут“? одређено оним „како?“ у хипотетичком одговору типа „зависи од тога како живи наша хришћанска заједница“. Изворно схваћено „када?“ не треба разумети као неко објективно време у коме се нешто догађа, већ као „време и тренутак“ (*Zeit und Augenblick*) догађаја.

И заиста Св. Павле нигде не каже „тада и тада ће поново доћи Господ Христос“, такође не каже „ја знам када ће он поново доћи“, него каже „знате сасвим тачно...“ чиме Солуњанине упућује назад на саме себе и на знање које имају као „поштени“ хришћани из чега следи да је одговор на питање „када?“ и „како?“ (живим властити живот). Павле уверава своју браћу по Христу (Солуњане) да „нису у тами“ и да би их тај „дан могао изненадити као лопов“. Насупрот томе стоји светлост знања

28 Исто, 313.
29 Heidegger 2004, 82.

о самом себи („знате сасвим тачно...“), дан Господњи, тј. „дан *parousia“* садржан је у ономе да „бдимо“, тј. да будемо будни с обзиром на свој став, владање, држање, понашање. Бити будан дакле значи, бити спреман (припремљен) на „долазак *parousia*“ (присутност Исуса Христоса).

Ова извођења сугеришу да најубедљивији одговор на питање „када други долазак Христа?“ био би, с обзиром на препоруку „да бдимо“, свагда или у сада као тренутку спајања све три димензије времена. Оно што већина неупућених очекује, а то је датум, заправо нема никакве везе са егзистенцијалним временом као „*kairosom*“. Датирање није темпорални појам, што не значи да га неће бити, већ да није унапред утврђен и фиксиран, већ је пред-одређен оним „како“ хришћанске заједнице. Реч је о томе да хришћани буду достојни позива (*klisis*), да буду *klitoi* (позвани) за разлику од одбачених. У светлу појављивања Антихриста као човека безакоња пре другог доласка Христоса може се додати да ће то бити одлука о томе ко је хришћанин, а ко је неодлучан, јер овај потоњи изузима себе из склопа извршења његовог очекивања (2. Кор 4,3). У односу на I Посланицу Св. апостола Павла Солуњанина, у II се појављује реченица „дан Господњи долази попут лопова, у ноћи“, а ту реченицу из позиције верника Хајдегер тумачи тако да разликује оне који су је правилно разумели и оне који нису. Они који нису, каже Хајдегер, „стоје около и брбљају зато што сваки дан очекују дан Господњи“[30]. Према том тумачењу, они који су разумели реченицу, примили су мирно у устрајавању на оно што долази, али очајни зато што се повећава невоља и свако стоји сам пред Богом. То је невоља позваности усмерена на оне који су позвани од Христа, а „одбаченима је господар овог света, тј. сотона, ослепио вид“ (Сол 5,21). Позваност и одбаченост (боље непозваност, *apollimenoi*) дати су у облику партиципа презента који наглашава даље трајање радње: дакле бити у стању позваности и бити у стању непозваности. Док смо живи, јасно је да смо у једном или другом стању, али је исто тако јасно да док смо живи, та стања представљају транзитивну релацију: могуће је из једног стања прећи у друго. Онај ко није прихватио есхатологију другог доласка, не може да види Антихриста који се појављује под привидом божанског (*antikeimenos epi panta legomenon theon*), он му заправо подлеже, а да то не види и не примећује. Појава Антихриста је усмерена против верника коме једино то постаје јасна опасност његове појаве која за верника значи „проверу“ за његову забринутост за божанско. Појављивање Антихриста у божанској одори олакшава тенденцију приспећа у стање одбачености, па како се не би запало у то стање, неопходно је бити спреман (припрaван и припремљен). Могућност разликовања је та која прави другачији поглед на противника и пријатеља оног божанског или другачије речено, једино је кроз веру у Христа могуће сазнати Антихристову обману као обману.

Консеквенце Хајдегеровог тумачења кључног термина у Посланицама Св. апостола Павла Солуњанима, а то је реч *parousia,* јасне су: *parousia* сам Христос; као присутност Христос је свагдашња (и била и садашња и будућа) присутност; феноменолошки посматрано, његова садашња присутност је у пределу прикривености (*lethe*); други долазак Христа обелоданиће се у пределу неприкривености (*aletheia*), а то је подручје светлине (*Lichtung*); први долазак Христа такође се догодио у пределу неприкривености. Немачки термини *Anwesenheit, Gegenwärt, Beisein* значе присутност, али погледајмо за крај један пример и проблем. У реченици типа: „У присуству (*Gegenwart*) апостола Христос је на тајној вечери установио свету тајну причешћа“.

30 Исто, 96.

Јасно је да овде *Gegenwart* не значи садашњост у презентском смислу. С друге стране, „реченица“ је таква да су апостоли били-ту (присутни) поред Христа на тајној вечери. Очигледно је да овде присутност значи припадност неких (апостола) некој радњи (тајној вечери), како у просторном, тако и у временском смислу. Сјајни Дерида је (међу првима) увидео да је традиција из перспективе чулно датих бивствујућих ствари везивала битак за презентски смисао. Међутим, у строго темпоралном смислу пре би требало говорити о перфектском смислу, већ битка који се догодио (збио). Као нпр. „Христос бејаше (*gewesensein*) присутан са апостолима на тајној вечери“. Овај плусквамперфекат „бејаше“ (*gewesensein*) може се одредити и као вечна садашњост или, прецизније, трајна садашњост. Да ли су онда термини *Anwesenheit* (присутност) и *Gegenwärt* (присутност, садашњост) конвертибилна (заменљиви)?

Пример 1: Христос је у присуству (*in Anwesen*) апостола ...

Пример 2: Христос је у присуству (*in Gegenwart)* апостола ...

Пример 3: Христос је био у присуству (*in Gegenwart*) апостола ...

Пример 4: Христос бејаше (беше) у присуству (*in Gegenwart*) апостола ...

Примери 2, 3 и 4 у односу на пример 1 показује да су термини *Anwesenheit* и *Gegenwärt* конвертибилни, али једино уколико у нашем језику (бар на основу наведених примера) термин *Gegenwärt* стално преводимо као присутност, а не садашњост.

И да приведемо крају ову кратку расправу о питању хришћанске религиозности посматране кроз призму термина *parousia* Деридиним речима: „Теолози су говорили, ми не називамо бога оцем полазећи од земаљског оца; ствар стоји, напротив, обрнуто: зато што сазнајемо бога као оца, можемо знати и то шта је земаљски отац“[31].

Литература

Getman–Zifert, Anemari (1976): *Značaj bivstva i vremena za zasnivanje teologije*, видети у зборнику: *Rani Hajdeger*. Beograd: Vuk Karadžić.

Derida, Žak (1976): *Ousia i gramme*, видети у зборнику: *Rani Hajdeger*. Beograd: Vuk Karadžić.

Свето писмо (2007), Београд: Свети Архијерејски Синод Српске православне цркве.

Hajdeger, Martin (2007): *Bitak i vreme*. Beograd: Službeni glasnik.

Heidegger, Martin (2004): *Fenomenologija religioznog života*. Zagreb: Demetra.

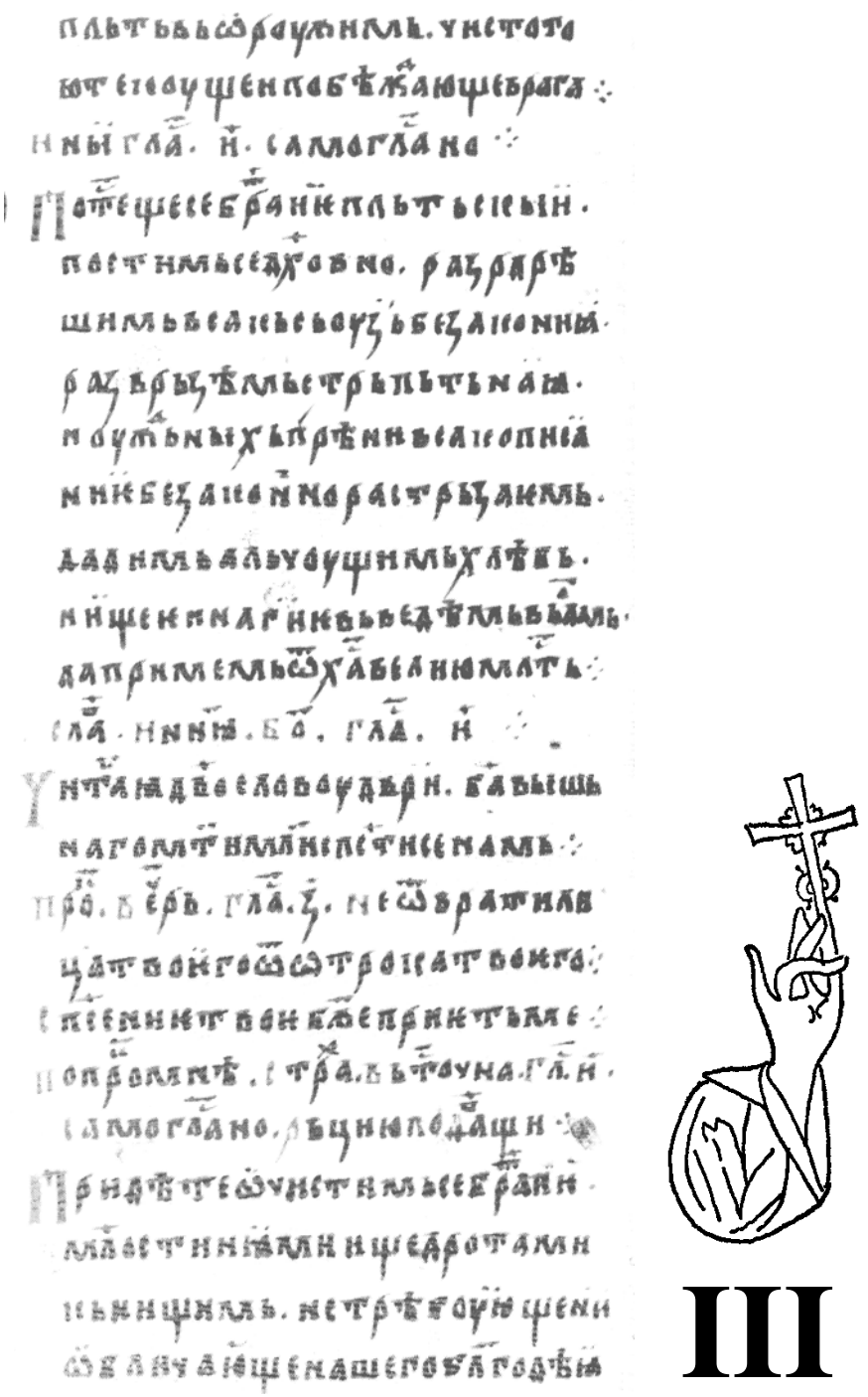
Heidegger, Martin (2008): *Prilozi filozofiji (iz događaja)*. Zagreb: Naklada Breza.

31 Derida 1976, 245.

Goran Ružić

HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF CHRISTIAN RELIGIOSITY IN ST. PAUL'S EPISTLES TO THE THESSALONIANS

Heidegger tried to explain the factual expirience of the Christian religious life via the methodical process of phenomenological description. As a proper paradigm for this kind of explication, he started interpreting the Epistles of St. Paul to the Thessalonians which, according to his belief, were the most concise in depicting the life of a Christian believer as seen against the background of accentuated insecurity, existential incertitude, fears, hopes, etc.



III

УДК 271.2-36 Јован Дамаскин, свети
27-31

Стоян Чиликов
ПУ „Паисий Хилендарски“, Пловдив - България
e-mail: stoyan.chilikov@gmail.com

ХРИСТОЛОГИЧНАТА ТЕОТОКОЛОГИЯ В ХИМНОГРАФИЯТА НА СВЕТИ ЙОАН ДАМАСКИН

Апстракт: *Текстът представя учението на св. Йоан Дамаскин за Божията майка като подчертава връзката му с Дамаскиновата христология, тъй като теотокологията на преподобния е част от неговата христология. Изследваните химнографски текстове, които са в основата на този текст, са преди всичко възкресните канони на осемте гласа, догматиците и каноните, писани от св. Йоан Дамаскин на големите Господски и Богородични празници. В изследването се акцентира на защитата на Богородичния догмат от св. Йоан Дамаскин, който е следствие от Въплъщението на Словото. Богородичният догмат, приснодевството и светостта на Божията майка са във връзка с това, че тя даде плът на Бог Слово.*

Ключови думи: *теотокология, св. Йоан Дамаскин, христология*

„В тебе се радва, Благодатна, всяка твар,
ангелският свят и човешкият род;
осветен храме и раю духовний,
девствена похвало, от която Бог се въплъти,
и стана Младенец Онзи, Който преди векове
е наш Бог, защото Той направи твоята утроба
престол и по-широка от небесата.
В тебе се радва благодатна, всяка твар,
слава на тебе“[1]

Въведителни думи

Съчиненията на св. Йоан Дамаскин заемат важно място в светоотеческото наследство на църквата не само заради неговите богословско систематически трудове, но и заради богатата химнография, която до този момент все още не е достатъчно проучена и изследвана.

1 Втори възкресен седален глас осми. „Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα, καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος, ἡγιασμένε ναέ, καὶ Παράδεισε λογικέ, παρθενικὸν καύχημα, ἐξ ἧς Θεός ἐσαρκώθη, καὶ παιδίον γέγονεν, ὁ πρὸ αἰώνων ὑπάρχων Θεὸς ἡμῶν· τὴν γὰρ σὴν μήτραν, θρόνον ἐποίησε, καὶ τὴν σὴν γαστέρα, πλατυτέραν οὐρανῶν ἀπειργάσατο. Ἐπὶ σοὶ χαίρει Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις, δόξα σοι“. Химнографските текстове, там където са цитирани на гръцки език са според изданията: Μηναία Ιανουαρίου έως Δεκεμβρίου 1863. Венетία; Παρακλητική, ήτοι Οκτώηχος η Μεγάλη 1858. Венетία; Πεντηκοστάριον 1860. Венетία; електронен ресурс: http://www.analogion.gr/music/lb/48-paraklitiki

В химнографските текстове, посветени на Божията майка, св. Йоан Дамаскин възпява в стихове Приснодевата като причина за нашето спасение, заради което „се радва всяка твар“[2]. В същността си Дамаскиновото богословие в „стихове и пеене“ не се отнася само и конкретно до Божията майка, а на първо място до Родилият се от нея Господ Иисус Христос, Който е Извършителят на нашето спасение. Божията майка е възпявана от св. преп. Йоан Дамаскин като тази, „от която се въплъти Бог“, като майка на Спасителя на света, чрез която се осъществява Божествения промислителен план за спасението и освещението на човека и света. В този смисъл теотокологията на св. Йоан Дамаскин е част от христологията, свързващо звено не само с христологията, но и с еклисиологията и сотириологията на преподобния.

Св. Йоан Дамаскин се явява систематизатор на православната вероизповед през осми век. Неговият фундаментален труд е „*Извор на знанието* (Πηγὴ γνώσεως), обхващащ в себе си „Философски глави” (Κεφάλαια φιλοσοφικά), „За ересите накратко” (Περὶ αἱρέσεων ἐν συντομία) и „Точно изложение на православната вяра (Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). Третата част на този основен Дамаскинов труд - „Точно изложение на православната вяра“ е първото систематично съчинение, писано на Изток в областта на вярата, с което той обобщава светоотеческата мисъл и опит до времето, през което живее. По подобен начин св. Йоан Дамаскин обобщава и химнографското наследство на църквата, като съставя и редактира Октоиха, въвежда осмогласното пеене в църквата и сам съчинява много нови химнографски текстове, в това число - посветени и на Божията майка. И богословско-систематическите трудове на св. Йоан Дамаскин, и неговите химнографски текстове (които са „богословие в стихове“) са плод на молитвата, съзерцанието и богообщението на преподобния. Химнографските му текстове са плод на неговото харизматическо богословие, в основата на което е молитвения опит на преподобния. Богородичните химнографски текстове на св. Йоан Дамаскин са наситени с неговата огромна любов към „ благословената между жените“[3]. Тази любов има връзка и с един твърде личен момент от неговата биография, а именно - чудесното изцеление на десницата му от Божията майка, вследствие на което той пише канона на първи глас, започващ с ирмоса „Твоя победителная десница“[4].

В химнографията на св. Йоан Дамаскин, както и в богословско-систематическите му трудове, централно място заема Господ Иисус Христос. Божията майка е изключително много възпявана от него, но център на химнографските му творения остава Господ Иисус Христос, Който спасява човека и света, изцелява преобразява и освещава човешкото естество. Подобно съотношение и съизмерение на теотокологията към и в христологията са характерни изобщо за православната христология. Само като част от нея, като последица от ипостасното единство на божествената и човешката природа в едната ипостас на Въплътеното Слово, може да се разглежда личността и почитта на Божията майка в православната вероизповед и в църковната химнография.

С този текст ще се опитам да посоча на първо място връзката на теотокологията с христологията в песенното богословие на св. Йоан Дамаскин, като ще използвам не само неговите химнографски текстове, но и тяхното разкриване и потвърждаване в богословско систематическите му трудове; преди всичко неговото основно догматическо съчинение „Точно изложение на православната вяра“, словата

2 Там.
3 Лк. 1, 28.
4 Гумилевский 1908, 214.

му във връзка с Богородичните празници: „Слово на Рождество Богородично“, както и трите му слова, посветени на празника в чест на Успение на Божията майка.

1. Химнографията на св. Йоан Дамаскин

Създаването на първите систематически трудове и съчинения на църковното богословие се свързва с появата на ересите в живото Христово тяло, което е църквата. За да отговори на изопачаването на Христовото учение, църквата започва постепенно да формулира в систематичен вид своята вероизповед. В съчиненията на отците кападокийци, на св. Кирил Александрийски, св. Августин Ипонски, св. Максим Изповедник, св. Йоан Дамаскин се открива точно този подход на систематично излагане на истините на вярата с цел тяхното правилно изповядване и в отговор на неправомислието. Същевременно с това в химнографските текстове и проповедите (включително и тези на св. Йоан Дамаскин) съдържанието на непреходните божествени истини е изложено не по систематичен начин, а поетично, възприети и предадени по пътя на молитвата, съзерцанието, богообщението, богомислието и богохвалението. В древната църква това се изразявало по един ясен начин, а именно - че правилото на молитвата поражда правилото на вярата (Lex orandi lex credendi est). Като потвърждение на тази древна църковна истина се явява и свидетелството на църквата относно св. Йоан Дамаскин и неговото богословие, отразено в богослужебната му прослава. Там се казва, че той е както Моисей в чудеса и учение просиял и е станал църковен наставник и учител на неизречените тайни[5]. Както в догматическите трудове св. Йоан Дамаскин не просто обобщава светоотеческата догматическа мисъл, а творчески я продължава и доразвива, имайки за основа богословието на отците кападокийци, на св. Атанасий Велики, на св. Кирил Александрийски, на св. Максим Изповедник, така и в химнографията си той не просто компилира Осмогласника (който е основната богослужебна книга от литургичната година), използвайки творчеството на песнописците преди него, а го създава. Преп. Йоан Дамаскин е създателят на структурата на каноните, които се състоят от девет песни, всяка започваща с ирмос (рефрен) и съдържаща определен брой тропари. Деветте песни са съставени по подобие на деветте библейски песни: 1.Песента на Моисей (Изх.15, 1-19), 2. Песента на Моисей (Числа 32, 1-43), 3. Песента на Анна (1 Цар. 2, 1-10), 4. Молитвата на Авакум (Авак. 3, 1-19), 5. Молитвата на Исая (Ис. 26, 9-20), 6. Молитвата на Йона (Йона 2, 3-10), 7. Молитвата на трите отроци (Дан. 3, 26-56), 8. Молитвата на трите отроци (Дан. 3, 57-88) и 9. Песента на Божията майка (Лк. 1, 46-55).

Практически Осмогласника отразява влиянието на монашеско-богословската традиция и преминаването към пеенето в катедралните храмове, като освен това всеки един ирмос, тропар от канона, създаден по образец на св. Йоан Дамаскин, е плод не само на монашеско-песенното богословие, а и на молитвения опит на църквата. Тя възприема тези химнографски текстове и ги вгражда в своята ежедневна богослужебна структура. Така ирмосът от пета песен на Възкресния канон, глас седми, „Нощь не светла неверным, Христе, верным же просвещение ...“, съставен някога от св. Йоан Дамаскин, става част от ритъма на цялата църква в градските населени места, защото молитвата на християните не само е обща, но и една и съща.

Йоан Зонара (XII в.), обяснявайки възкресните канони на св. Йоан Дамаскин, казва, че те са наречени канони, понеже включват в себе си определено число песни на брой девет. Песен означава живото и стройно пеене с глас на Бога.

5 Служба на Св. Йоан Дамаскин, икос.

Ирмосът дава тон за мелодията, по която се изпълняват тропарите от песните на канона[6]. Ето защо текстът на богослужебните химни, съставени от св. Йоан Дамаскин, както и на останалите химнописци, трябвало да бъде съобразен с мелодията, по която се изпълнява.

Християнското богослужение първоначално е едногласно, по подобие на еврейското, като пеел целият народ Божий. С развитието на църковния организъм и структура през различните епохи се развива и църковното богослужение и църковното пение, които имат своите характерни особености през различните периоди от живота на църквата. Появата на секти в църковното тяло, които се отличавали със своето шумно пеене на свои собствени текстове била една от причините църквата да преустрои своя богослужебен ред. Двадесет и четвърто правило на Лаодикийския събор (367г.) постановява в църквата да пеят само певци, които са определени и подготвени за това служение. Певецът става част от клира, заема втората степен след четец (ап. пр. 25, 27). Трулският събор приема 75-о правило, с което препоръчва пеенето да става не безпорядъчно, а с внимание и сърдечно съкрушение, което свидетелства, че до времето на св. Йоан Дамаскин имало певци в църквата, които привнасяли светския дух в църковното богослужение и театралничели. В историята на църквата първо се появява молитвеното богословие и въз основа на него вярата започва да се систематизира, да се аргументира, да се обосновава и да се защитава, но в основата на догмата стои молитвения опит на църквата. Затова изопачаването на богослужебните текстове в църковното богословие било опасно с оглед изкривяване на православното учение за вярата. И обратно. Изопаченият и сгрешен догмат предизвиква появата на сгрешени богослужебни химнографски текстове. В този смисъл химнографските текстове, които съставя св. Йоан Дамаскин, са отражение на молитвения опит на църквата, те изразяват вярата на църквата и предпоставят нейното точно формулиране в догмати. Св. Йоан Дамаскин избира осем мелодии (от общо петнайсетте по негово време), по които вървят осемте гласа на Октоиха, които най-точно отговарят на чувствата на молещите се. Те пресъздават радостта, вярата, упованието, покаянието, любовта в молещата се християнска душа. По този начин св. Йоан Дамаскин съставя система на богохваления, която е обща за църквата и отговаряща на нейния смисъл за единство. Това помогнало да се избегне безпорядъка и театралничението в молитвата на християните. Този принос на св. Йоан Дамаскин е отразен и в неговата богослужебна прослава. Един от химнографските текстове в нея го възпява, като го сравнява със св. пророк и цар Давид, казвайки, че под действието на Духа е изяснил с песни Христовата църква и с божествени песни е привлякъл всички (към Бога)[7]. Св. Йоан Дамаскин създава Октоиха, като при написването на каноните използва някои от съществуващите до негово време съчинения на църковни отци. Това виждаме в пълнота при съставянето на Пасхалния канон, в основата на който е словото на св. Григорий Богослов за Пасха, както и при съставянето на канона на празника на св. Василий Велики, отново съставен на базата на съчинение на св. Григорий Богослов – неговото надгробно слово за Василий. В този смисъл определението, което дадохме по-горе, за св. Йоан Дамаскин като систематизатор на вярата е много условно. То трябва да се разбира по-скоро само в контекста на творческото усвояване и продължение на светоотеческата и литургична традиция на църквата от св. Йоан Дамаскин на базата на неговия собствен опит.

6 Гумилевски 1908, 217.

7 Служба на св. Йоан Дамаскин, вечерня, първа стихира на Господи возвах.

Църковната химнография след св. Йоан Дамаскин свидетелства за него, че е украсил с песнопенията си „чистата Богородица, Христовият Предтеча, апостоли, пророци, мъдрите учители, праведниците и мъчениците“[8], както и „честната Троица и въплъщението на Божественото Слово“[9]. Но днес не можем точно да определим кои от многобройните химнографски текстове, приписвани на св. Йоан Дамаскин, принадлежат на преподобния и кои - не. Необходима е сериозна текстологична работа по изследването на цялото химнографско наследство на св. Йоан Дамаскин[10]. Относно авторството на възкресните канони от Октоиха със сигурност можем да приемем, че и деветте песни от каноните принадлежат на св. Йоан Дамаскин[11]. Освен тях други химнографски текстове, принадлежащи на св. Йоан Дамаскин и съдържащи в себе си христологично-теотокологични идеи са каноните на празниците: Рождество Христово, Пасха, Възнесение Христово, Преображение Господне, Рождество Богородично, Благовещение, Успение на Божията майка, както и различни стихири от „Господи возвах“ и „Всякое дихание“ на празниците Рождество Христово, Благовещение, Успение на Божията майка. На св. Йоан Дамаскин принадлежат също и Богородичните възкресни на осемте гласа (т. нар. догматици), стихирите, които се пеят на тайнството опело, и канони на много светийски празници. За да се докаже автентичността на даден химнографски текст, не е достатъчно само да се посочат името на автора (творение на кир Йоан, Йоан монах, Йоан Дамаскин) или аргументи във връзка с текстологичната структура. Необходимо е в текста да се потвърдят богословските идеи, изложени в систематическите трудове на автора. Въз основа на този принцип настоящият текст разкрива учението за Божията майка на св. Йоан Дамаскин, разбира се - на базата на химнографските текстове, но и - на неговите систематически трудове - като „Точно изложение на православната вяра“, както и словата му в чест на Богородичните празници. Химнографията няма за цел да изложи систематично вярата на църквата, а преди всичко да възпее Троичния Бог, Който „е дивен в своите светии“[12]. За едно по-разгърнато богословско систематично и аналитично излагане на вярата са писани систематическите съчинения на св. Йоан Дамаскин, които в този текст също са използвани.

2. Христологията на св. Йоан Дамаскин

2.1. Въплъщението на Словото и спасението на човека

Въплъщението на Бог Слово е отправна точка в богословието на св. Йоан Дамаскин. Както в химнографските му текстове, така и в богословско систематичните му трудове и в проповедите му приемането на плът от Логоса е основа на цялостното му богословие. Бог, Който е безначален, приема начало – Словото се въплъщава[13], идва заради човешкия род и приема нашето естество, от „авраамовите чресла заради нас - падналите в мрака на прегрешението“[14]. Човекът е

8 Там, канон, песен девета.
9 Пак там.
10 Вж. Rozemond 1959, 64.
11 Вж. Гумилевский 1908, 206 – 207; Louth 2002, 47.
12 Срв. Пс. 67, 36.
13 Срв. „И нине“ на хвалитните стихири на Рождество Христово: „Σήμερον ὁ Χριστός, ἐν Βηθλεὲμ γεννᾶται ἐκ Παρθένου. ***Σήμερον ὁ ἄναρχος ἄρχεται, καὶ ὁ Λόγος σαρκοῦται.***....“
14 Срв. Канон шеста песен на Рождество Христово: „Ἵκται δι' ἡμᾶς, Ἀβραὰμ ἐξ ὀσφύος, Λυγρῶς

създаден от Бог като свободно същество, със свободна воля[15], по Божий образ[16], за да може в общуването с Него да достигне до богоуподобяване. Грехът на прародителите Адам и Ева в рая нарушава непосредствената връзка и прякото общуване на човека с Бога, заради което както казва св. Йоан Дамаскин човек отпада от Бога[17]. Този сотириологичен сюжет на грехопадението и непослушанието на прародителите в рая и възстановяването на падналия човешки образ в лицето на Новия Адам - Въплътеното Слово Божие, е многостранно застъпен както в Дамаскиновата химнография, така и в неговите систематически трудове; Адам с лъжа е хвърлен в адовата пропаст, но милостивият Бог е слезнал да го търси и „на рамо понесъл“[18].

Заедно с греха в света влиза и смъртта, която според израза на св. Йоан Дамаскин, нахлува в света като „див и свиреп звяр, вкопчил се в човешкия живот“[19]. В химнографските текстове на св. Йоан Дамаскин е посочено, че Словото Божие се въплъщава, за да спаси човека от греха и смъртта, за да му възвърне прякото богобщение и да му дари живот вечен. С Боговъплъщението е победена змията, Адамовото осъждане и се отваря рая[20]. Прегрешилата и паднала човешка природа е обновена с Въплъщението на Словото, с което Бог дава шанс на човека да бъде отново причастен на божествените блага, за да постави друго вечно начало на друг живот. „Бог дойде на земята, казва св. Йоан Дамаскин, а човек се възкачи на небето“[21]. По този начин св. Йоан Дамаскин изразява концепцията, развита в съчиненията на гръцките отци на църквата за богоуподобяването и за обожението на човека. „Той се е вчеловечил, за да може ние да се обожим“[22], казва св. Атанасий Велики, повторен след това многократно в богословието на отците кападокийци и много от гръцките отци на църквата. „Бог дойде на земята, а човек се възкачи на небето“, казва св. Йоан Дамаскин, т.е. Боговъплъщението дава възможност за възвръщане на общуването на човека с Бога и за участие в божествения живот.

В химнографията на св. Йоан Дамаскин въплъщението на Словото е дело на Божията милост, любов и състрадание към падналия човек. То не само освобождава

πεσόντας, ἐν σκότει τῶν πταισμάτων“.

15 Вж. Migne 1864a, 976 A – 980; Kotter 1973, 104 -105.

16 Вж. осма стихира на тайнството Опело: „Плача и ридая, когато помисля за смъртта и виждам в гробовете създадената по Божий образ наша красота, да лежи , безобразна, безславна и изгубила вид. О, чудо, каква е тази тайна станала с нас, как се предадохме на тление, как се свързахме със смъртта. ....“ Θρηνῶ καὶ ὀδύρομαι, ὅταν ἐννοήσω τὸν θάνατον , καὶ ἴδω ἐν τοῖς τάφοις κειμένην τὴν κατ’εἰκόνα Θεοῦ, πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραιότητα, ἄμορφον, ἄδοξον, μὴ ἔχουσαν εἶδος. Ὦ τοῦ θαύματος! Τὶ τὸ περὶ ἡμᾶς τοῦτο γέγονε μυστήριον; Πῶς παρεδόθημεν τῇ φθορᾷ , καὶ συνεζεύχθημεν τῷ θανάτῳ;...“

17 Срв. Възкресен канон, глас четвърти, песен първа: „Ὑψώθης, ***τὴν ἡμετέραν ἔκπτωσιν***, ἐπανορθούμενος, ἐν τῷ ἀχράντῳ ξύλῳ τοῦ Σταυροῦ, τὴν ἐν ξύλῳ ἰώμενος...“

18 Възкресен канон, глас шести, песен шеста: „Ἀδὰμ κατενήνεκται, δι' ἀπάτης πτερνισθείς, πρὸς τὸ τοῦ Ἅιδου βάραθρον, ἀλλ' ὁ φύσει Θεός τε καὶ συμπαθής, κατῆλθες πρὸς ἔρευναν, καὶ ***ἐπ' ὤμων βαστάσας,*** συνανέστησας.

19 Вж. Migne 1864a, 981 AB; Kotter 1973, 107.

20 Слава на стиховните стихири от вечерня на Рождество Христово: „Σήμερον ὁ χρόνιος ἐλύθη δεσμός, τῆς καταδίκης τοῦ, Ἀδάμ, ὁ Παράδεισος ἡμῖν ἠνεῴχθη“.....

21 Срв. литийна стихира гл. 1 на Рождество Христово: „Σήμερον ***Θεὸς ἐπὶ γῆς παραγέγονε, καὶ ἄνθρωπος εἰς οὐρανοὺς ἀναβέβηκε***. Σήμερον ὁρᾶται σαρκί, ὁ φύσει ἀόρατος, διὰ τὸν ἄνθρωπον· διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς δοξολογοῦντες“...

22 Вж. Migne 1857, 1077.

човека от дяволската тирания, но и му дава възможност да победи дявола, отваря „пътя (му) към небето“[23], към общуване с Бога. Словото не само прие човешкото естество, не само се въплъти, но и даде пример на човека как да побеждава дявола и смъртта, като Самият Той победи греха и дявола, разпъвайки се на кръста „със смърт смъртта победи (потъпка)“, давайки ни възможност за приобщение с Него в „невечерния ден на Неговото царство“[24]. Боговъплъщението постави началото на нашето спасение, на обръщането ни към Бога и възвръщането в „дома на Отца[25]“, което Господ Иисус Христос извърши, вземайки на рамо изгубената овца и занасяйки я при Отец[26].

Причината за вкусването от дървото за познание на добро и зло е дяволската заблуда, изразена чрез лъжливото обещание - примамка за прародителите: „Ще бъдете като богове“[27]. Св. Йоан Дамаскин казва, че змията е предложила „лъжливо обожение на човека“[28], за да го повлече със себе си в пропастта на падението[29]. Божието Слово направи точно обратното на лъстивия демон; Самият Бог се смири да приеме човешка плът и не само обеща, но и изпълни обещанието си за спасението, изкуплението и обожението на човека. Някога змията предложи на човека „лъжливо обожение, казва св. Йоан Дамаскин, Христос сега е богоделател на човешкото естество и отвори пътя на живота“[30]. Словото се въплъти и приближи човека към Бога, прие човешкото естество и направи човека равен на Себе Си, прие човешка плът и измъкна човека от пропастта, в която го захвърли дявола чрез непослушанието му, даде възможност на всеки един наследник на Адама да стане син Божий по благодат и го упъти от тлението и развалата към живота във вечността[31]. Непослушанието на Адам умъртви човешкия род, послушанието на Христос го оживотвори, преобрази, обнови.[32]

Химнографията на св. Йоан Дамаскин описва Боговъплъщението като начало на нашето спасение, защото Бог се ражда, за да избави човека от разрухата на смъртта и греха, от тлението и покварата на човешкото естество. Божието Слово се въплъти и

---

23 „Ден на възкресението е, възпява св. Йоан Дамаскин Възкресението на нашия Господ Иисус Христос, да се просветим, люде, Пасха е, Господня пасха, Христос Бог ни приведе от смъртта към живота, от земята към небето“....Вж. Пасхален канон, ирмос на първа песен.

24 Срв. Пасхален канон, девета песен: „Ὦ Πάσχα τὸ μέγα, καὶ ἱερώτατον Χριστέ, ὦ σοφία καὶ Λόγε, τοῦ Θεοῦ καὶ δύναμις, δίδου ἡμῖν ἐκτυπώτερον, σοῦ ***μετασχεῖν, ἐν τῇ Ἀνεσπέρῳ ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου“...***

25 Йн. 14, 2.

26 Срв. Догматик глас четвърти: „Σὲ γὰρ μητέρα πρόξενον ζωῆς ἀνέδειξεν, ὁ ἀπάτωρ ἐκ σοῦ ἐνανθρωπῆσαι εὐδοκήσας Θεός, ἵνα τὴν ἑαυτοῦ ἀναπλάσῃ εἰκόνα, φθαρεῖσαν τοῖς πάθεσι, καὶ ***τὸ πλανηθὲν ὀρειάλωτον εὑρών, πρόβατον τοῖς ὤμοις ἀναλαβών, τῷ Πατρὶ προσαγάγῃ“...***

Бог се въплътява от пречистата Мариина утроба, за да „обнови Своя образ, изтлял в страсти“, „ἵνα τὴν ἑαυτοῦ ἀναπλάσῃ εἰκόνα, φθαρεῖσαν τοῖς πάθεσι“ казва св. Йоан Дамаскин. Раждайки се от Божията майка, Господ Иисус Христос спасява човека и го води в царството при Отца.

27 Бит. 3, 5.

28 Срв. Възкресен канон, глас шести, песен четвърта: „Οὐκ ἔτι ὄφις μοι ψευδῶς, τὴν θέωσιν ὑποβάλλει“.

29 Вж. Migne 1864a, 980; Kotter 1973, 106.

30 Срв. Възкресен канон глас шести, песен четвърта: „Οὐκ ἔτι ὄφις μοι ψευδῶς, τὴν θέωσιν ὑποβάλλει· Χριστὸς γὰρ ὁ θεουργός, τῆς ἀνθρώπων φύσεως, νῦν ἀκωλύτως τὴν τρίβον, τῆς ζωῆς μοι ἀνεπέτασεν“.

31 Migne 1864a, 981; Kotter 1973, 107.

32 Срв. възкресен канон, глас седми, песен седма: „Ξύλῳ νεκροῦται, Ἀδὰμ ἑκουσίως, παρακοὴν ἐργασάμενος, ὑπακοῇ δὲ Χριστοῦ ἀναπέπλασται“...

живя сред човеците, без да престава да бъде Бог, без да се отделя или разлъчва от недрата на Отца, Той е същото Единородно Слово Божие, но приел нашето човешко естество[33]. Прие човешката плът, за да спаси човека, живя, страда на кръст, умря и възкръсна Господ Иисус Христос, все Същото Въплътено Слово Божие, седна отдясно на Отца, възнасяйки изпоранената от греха човешка природа в славата на Отца, вече не тленна, а нетленна, преобразена, обожена, обновена от жертвата на Господ Иисус Христос, от Неговите смърт, възкресение и възнасяне на Небето в слава. В химнографията на св. Йоан Дамаскин Боговъплъщението е началото на осъществяване на Божествения промисъл за спасението на човека, но неговия акцент е славното Възкресение Христово, защото със смъртта и възкресението на Христос е победена смъртта и човекът възведен от земята на небето; целият човек е спасен, преобразен от Славното Възкресение на Христа. Това отбелязват тържествените пасхални Дамаскинови химни - целият свят вече е в светлина, всичко е изпълнено от божествената светлина и слава на възкръсналия Христос: "и небето и земята и преизподнята, радва се всяка твар от Възкресението на Христос"[34], защото неговите последици са спасението на човека и света. Празнуваме омъртвяването на смъртта, възглася тържествено св. Йоан Дамаскин, и разрушаването на ада, новото начало на другия живот"[35]. Словото не само приема човешката плът заради спасението на човека, но, за да го избави от „вечните вериги"се жертва заради него. За да прослави човека с нетление Христос „предава душата си на смърт"[36]. Антропологията на св. Йоан Дамаскин е в тясна връзка с неговата христология и сотириология. Бог създава човек двусъставен – от душа и тяло[37]. Христос приема цялото човешко естество и душата, и тялото[38], за да избави целия човек – и душата, и тялото. Христос се ражда, умира и възкръсва, в следствие на което човешкото тяло е преобразено и осветено, смъртта е победена и тлението унищожено, като страстите в човешката природа не владеят така, както преди идването на Христос[39].

---

33 „Τῶν Πατρικῶν σου κόλπων, μὴ χωρισθεὶς μονογενὲς Λόγε τοῦ Θεοῦ, ἦλθες ἐπὶ γῆς διὰ φιλανθρωπίαν, ἄνθρωπος γενόμενος ἀτρέπτως, καὶ Σταυρὸν καὶ θάνατον ὑπέμεινας σαρκί, ὁ ἀπαθὴς τῇ Θεότητι, ἀναστὰς δὲ ἐκ νεκρῶν ἀθανασίαν παρέσχες τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ὡς μόνος παντοδύναμος". От Твоите Отечески недра не си се разлъчвал, единородне Слове Божий, заради човеколюбие си дошъл на земята истински човек, и кръст и смърт си претърпял по плът, бидейки бестрастен по божество, възкръснал си от мъртвите, безсмъртие си дал на човешкия род, като единствен всесилен". Глас четвърти, възкресна стихира на хвалите (авторството на св. Йоан Дамаскин не е безспорно, но по всяка вероятност тази стихира е по- скоро негова).

34 Пасхален канон, песен трета: „Νῦν πάντα πεπλήρωται φωτός, οὐρανός τε καὶ γῆ, καὶ τὰ καταχθόνια· ἑορταζέτω γοῦν πᾶσα κτίσις, τὴν Ἔγερσιν Χριστοῦ, ἐν ᾗ ἐστερέωται".

35 Пасхален канон, песен седма: „Θανάτου ἑορτάζομεν νέκρωσιν, Ἅιδου τὴν καθαίρεσιν, ἄλλης βιοτῆς, τῆς αἰωνίου ἀπαρχήν"...

36 Възкресен канон глас първи, песен първа: „Νέκρωσιν ὑπέστη δι' ἐμέ, ***καὶ τὴν ψυχὴν τῷ θανάτῳ προδίδωσιν***, ὁ ἐμπνεύσει θείᾳ ψυχήν μοι ἐνθείς· καὶ ***λύσας αἰωνίων δεσμῶν***, καὶ συναναστήσας, τῇ ***ἀφθαρσίᾳ ἐδόξασε***".

37 Възкресен канон глас първи: „Ὁ χερσὶν ἀχράντοις ἐκ χοός, θεουργικῶς κατ' ἀρχὰς διαπλάσας με, χεῖρας διεπέτασας ἐν τῷ Σταυρῷ, ἐκ γῆς ἀνακαλούμενος, τὸ ***φθαρέν μου σῶμα***, ὃ ἐκ Παρθένου προσείληφας". „Νέκρωσιν ὑπέστη δι' ἐμέ, καὶ τὴν ψυχὴν τῷ θανάτῳ προδίδωσιν, ὁ ἐμπνεύσει θείᾳ ***ψυχήν μοι ἐνθείς·*** καὶ λύσας αἰωνίων δεσμῶν, καὶ συναναστήσας, τῇ ἀφθαρσίᾳ ἐδόξασε".

38 Глас осми възкресна стиховна стихира: „***ψυχὴν καὶ σῶμα γὰρ ἀναλαβών***, τῷ πάθει ἀπ' ἀλλήλων διέτεμε"...

39 Там „Χριστὸν δοξολογήσωμεν, τὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν· ψυχὴν καὶ σῶμα γὰρ ἀναλαβών, τῷ

Възкресението на Господ Иисус Христос е победа над смъртта и над греха и начало на нов живот Христос. „Ден на Възкресението е да се просветим, люде, Пасха Господня, Пасха! Христос Бог ни преведе от смъртта към живота, от земята към небето.“[40]. Св. Йоан Дамаскин използва словото на св. Григорий Богослов за Пасха, за да предаде в стихове и пение богохвалението и богопочитанието във връзка с възресението на Христос, да изрази вярата на народа Божий в началото на новия живот за човека, който започва с раждането на Христос, но апогеят му е възкресението на Божия син, Въплътеното Слово Божие, което е залог за възкресението, обновението и спасението на всеки човек, на всяка твар.

Въплъщението на Бога, Неговото безпределно смирение и любов остават неразбрани и скрити от дявола и всеки човешки ум, който не възприема с вяра тези божествени тайни. Отците кападокийци през четвърти век, и по-точно св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисийски, описват твърде образно жертвата на Христос, като говорят за плътта на Словото, която служи като въдица, примамка за дявола, чрез която той и смъртта са победени. Св. Йоан Дамаскин възприема тази метафора и продължава богословската идея на отците кападокийци за Боговъплъщението като начало на спасението и обожението на човека. „Като примамка на въдица си се облякъл в плът“, предава поетично преподобния Христовата жертва, чрез която, макар и умъртвен, побеждава лукавия, „с Твоята Божествена сила си изтръгнал силата на змията“[41].

Божието Слово възприе плътта като примамка, казва св. Йоан Дамаскин, за да върне човека в първоначалното му състояние, за да му помогне да стане отново победител, смъртта загива и връща всички които някога е погълнала[42].

2. Христологичната теотокология на св. Йоан Дамаскин.

2.1.Една сложна ипостас на въплътеното Слово.

Учението за Божията майка на св. Йоан Дамаскин е част от неговата христология. При никой друг от отците на църквата не е така ясно обособена тази зависимост на теотокологията от христологията. Теотокологията на православната църква изхожда от христологията и е част от нея, защото девата даде плът на Словото и роди Богочовека Господ Иисус Христос. В химнографските текстове на св. Йоан Дамаскин, както и изобщо в неговото богословие, много ясно е разгърнато Богомайчинството на девата като последица от неслитното, неразделно и неразлъчно съединение на божествената и човешката природа в едната сложна ипостас на въплътеното Слово. И това св. Йоан Дамаскин възпява в своето богословие в стихове, и в систематическите си трудове, и в омилиите си. Боговъплъщението обръща порядъка в хода на спасението на човека и света, защото със своето въплъщение единородното Слово Божие понася „на рамо човека“. Словото приема човешко естество и става една

πάθει ἀπ' ἀλλήλων διέτεμε“... „Възкръсналият от мъртвите Христос славословим, Приелият душа и тяло, за да обезсили страстите....

40 Ирмос на първа песен на Пасха: „Ἀναστάσεως ἡμέρα λαμπρυνθῶμεν Λαοί, Πάσχα Κυρίου, Πάσχα· ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωήν, καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν“.

41 Възкресен канон глас пети, песен седма: „Σάρκα περιθέμενος, ὡς ἀγκίστρῳ δέλεαρ, τῇ θείᾳ δυνάμει σου, τὸν ὄφιν καθείλκυσας“...

42 Migne 1864a, 1096C-1097; Kotter 1973, 170.

съставна (сложна) ипостас с две естества – божествено и човешко, за да вземе на рамо падналото човешко естество и да го приведе при Отец[43].

В Христос, въплътеното Слово Божие, присъстват едновременно и в пълнота двете природи – божествена и човешка. Св. Йоан Дамаскин не само избягва Несториевото разделение на двама сина и на две същности, но и го изобличава - така, както изобличава и нечестивото сливане на двете природи в една на Севир и монофизитите и едноволието на монотелитите: „Изобличил си, отче Йоане, Несториевото разделяне, Севировото сливане и едноволното безумие.“[44] Боговъплъщението, според св. Йоан Дамаскин, не означава разделяне на две личности, не е обитаване на Бога като в храм в храма на човека Иисус, нито Господ Иисус Христос е само обожествен човек, както учи Несторий и неговият предтеча Диодор Тарсийски. Боговъплъщението, според св. Йоан Дамаскин, отговаря точно на наименованието си – то е въплъщение на Бога или - Бог стана човек[45]. Бог си, казва св. Йоан Дамаскин, но приемаш плът от девицата[46]. Словото приема човешко естество, но си остава напълно Бог, приема пълнотата на човешката природа без никакво изменение, без да се разделя нито за миг на две личности. Наистина в христологията на св. Йоан Дамаскин се говори за две същности, за две усии, но те се разбират, не като две същества, а две природи и това става ясно от текста на девета песен на възкресния канон на осми глас. Преди Въплъщението на Словото то има едно естество, което е просто, тъй като е съставено само от една част, св. Йоан Дамаскин казва, че е божествено и безначално“, но след въплъщението на Словото в Своята ипостас То приема човешкото естество и „ в Себе Си Самият е съставил“ човешкото естество, приел го е и става сложна ипостас: пострадал като човек, но пребъдвал си извън (мимо) страстите като Бог, затова Те величаем в две естества (οὐσίαις) неразделно и неслиянно (свързани)[47]. Въпреки, че казва οὐσίαις св. Йоан Дамаскин има предвид не същества, не същности отделни, а две природи, две естества в едната личност на Въплътеното Слово.

Христос има две природи, казва св. Йоан Дамаскин, божествена и човешка; в тях няма съединение чрез сливане, смесване или разтворение, както учат Севир, Диоскор и Евтихий, нито имат относително лично съединение по благоволение (κατ'***ευδοκίαν***), както смятат Несторий, Теодор Мопсуестийски и Диоскор, а са съединени неслитно. Божията майка е родила въплътения Бог в две естества с една ипостас[48].

---

43 Вж. Канон на Възнесение, песен седма: „ Ἐπὶ τῶν ὤμων Χριστέ, τὴν πλανηθεῖσαν ἄρας φύσιν, ἀναληφθείς, τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ προσήγαγες“ „на рамене, Христе, заблуденото наше естество си взел, възнесъл си се и си го привел към Бог и Отец“; вж. още: Догматик глас четвърти; възкресен канон глас седми, песен седма.

44 Канон осма песен от празника на преп. Йоан Дамаскин.

45 Migne 1864a, 988; Kotter 1973, 110.

46 Канон на Рождество Христово, песен четвърта: “Ἅσος προῆλθες τοῖς βροτοῖς ἑκουσίως, Ὕψιστε, ***σάρκα προσλαβὼν ἐκ Παρθένου***, Ἰὼν καθᾶραι τῆς δρακοντείας κάρας, Ἄγων ἅπαντας πρὸς σέλας ζωηφόρον, ***Θεὸς πεφυκώς...“***

47 Възкресен канон глас осми песен девета: ***„Τῇ θείᾳ καὶ ἀνάρχῳ φύσει ἁπλοῦς, πεφυκὼς συνετέθης προσλήψει σαρκός***, ἐν σεαυτῷ, ταύτην ὑποστήσας Λόγε Θεοῦ, καὶ πεπονθὼς ὡς ἄνθρωπος, ἔμεινας ἐκτὸς πάθους ὡς Θεός· ***διὸ σε ἐν οὐσίαις, δυσὶν ἀδιαιρέτως, καὶ ἀσυγχύτως μεγαλύνομεν“ .***

48 Възкресен канон, глас пети, песен седма: „***Μίαν μὲν ὑπόστασιν, ἐν δυσὶ ταῖς φύσεσι***,

Св. Йоан Дамаскин следва богословието на Леонтий Византийски (487г.) за въипостасяването в едната ипостас на въплътеното Слово на човешкото естество, с което простата ипостас на Бог Слово става едната сложна (съставна) ипостас на въплътеното Слово, съставена от две естества – божествено и човешко. В христологията на св. Йоан Дамаскин тази основна догматическа истина е отразена както във възкресните канони, така и в догматиците[49].

Проблемът за богословската терминология е актуален през всички периоди от развитието на църковния организъм, но най-силно изразен е през IV – VIII век. Въипостасяването на божественото и човешко естество на Господ Иисус Христос в едната ипостас на въплътеното Слово е определено от св. Йоан Дамаскин с „ἐνυπόστατο", термин, взаимстван от древногръцката философия. Проф. Георгиос Марцелос от Богословския факултет на Солунския университет в своето изследване върху христологичните възгледи на св. Йоан Дамаскин аргументирано отхвърля тезите на прот. Андрю Лоут и протопр. Георгиос Металинес, че употребата на „ἐνυπόστατο" от св. Йоан Дамаскин в неговата христология по отношение на човешкото естество на Господ Иисус Христос е в смисъл на действителността на човешката природа на въплътеното Слово[50]. Употребата на „ἐνυπόστατο" в богословието на св. Йоан Дамаскин както в систематическите му трудове, така и в неговата химнография, не се разбира само в смисъла, който се взаимства от древногръцката философия, той по-скоро отговаря на употребата, въведена от отците кападокийци по отношение на термина „ипостасис". Те взаимстват употребата на термина „ипостасис" от Аристотел като за нещо общо и му придават смисъл на нещо индивидуално. „Ипостасис" след богословието на кападокийците започва да се разбира в смисъл на личност, лице. По същия начин „ἐνυπόστατο" не означава просто действително съществуване на човешката природа в едната ипостас на въплътеното Слово, както би трябвало да се разбира в контекста на древногръцката философия, а това – че тя няма своя собствена ипостас, но пребивава в ипостасата на Бог Слово, на въплътеното Слово Божие[51]. На базата на въипостасяването на човешката природа в едната ипостас на въплътеното Слово, св. Йоан Дамаскин говори за перихорезис на двете природи, за тяхното взаимно проникване, без да се сливат, без да се разделят[52]. Един Син „с две естества, но не с две ипостаси", напълно съвършен Бог и напълно съвършен човек, „не на две лица разделян, но в две неслитно (съединени) естества познаван"[53].

Πανάμωμε τέτοκας, Θεῷ ὃν σωματούμενον...

49 Възкресен канон глас първи, песен трета: „Ζωὴ ἐνυπόστατος Χριστέ, ὑπάρχων καὶ φθαρέντα με, ὡς συμπαθὴς Θεὸς ἐνδυσάμενος, εἰς χοῦν θανάτου καταβὰς Δέσποτα, τὸ θνητὸν διέρρηξας, καὶ νεκροὺς τριήμερος, ἀναστὰς ἀφθαρσίαν ἠμφίεσας; срв. Догматик глас шести.

50 Вж. Μαρτζέλου 2013, 8; Louth 2002, 160 ; Metallidis 2003, 140.

51 Вж. Migne 1864a, 616 - 617; Μαρτζέλου 2013, 9.

52 Синът е един, казва св. Йоан Дамаскин, опровергавайки Несторий, Диодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски, две естества, но не ипостаси, съвършен Бог и съвършен човек. Вж. Догматик глас осми: „εἷς ἐστιν Υἱός, διπλοῦς τὴν φύσιν, ἀλλ' οὐ τὴν ὑπόστασιν· διὸ τέλειον αὐτὸν Θεόν, καὶ τέλειον ἄνθρωπον" .....

53 Догматик глас шести: „ οὐκ εἰς δυάδα προσώπων τεμνόμενος, ἀλλ' ἐν δυάδι φύσεων, ἀσυγχύτως γνωριζόμενος".

Двете природи в едната ипостас на въплътеното Слово взаимно се проникват като плътта се обожва. Човешката природа на Господ Иисус Христос в съприкосновение с божествената природа сама добива свойствата на божествеността у Христос. Божествената природа отдава на плътта своите свойства, но сама остава чужда на мъките (безстрастна – ἀπαθής) и непричастна на плътските страсти[54]. Това ипостасно единство на двете природи на въплътеното Слово е причина те да се съхранят непроменени, всяка една от тях запазвайки своите свойства – човешката природа запазва присъщите свойства на човешкото естество, а божествената природа, присъщите свойства на божественото естество, без да имат, нито едната, нито другата, някакво изменение, без да имат смесване или разделение[55].

Св. Йоан Дамаскин прави синтез на Халкидонската вероизповед относно двете естества на Господ Иисус Христос и във връзка с това - на двете воли и на двете енергии. Според философията на Аристотел на всяка природа трябва да отговаря воля и енергия и затова св. Йоан Дамаскин, както и отците преди него, въз основа на двете естества в Господ Иисус Христос говорят и за две воли и две енергии в Богочовека. В едната ипостас на въплътеното Слово двете природи – божествената и човешката, съществуват в едно ипостасно единство; те са „съединени ипостасно, неслитно, неизменно, неразделно и неразлъчно“[56]. Св. Йоан Дамаскин не говори за една сложна природа, а за една съставна ипостас, той не заменя погрешно „υπόστασις“ с „φύσις“, а разбира две природи в една ипостас, но в определени случаи казва същност, когато има предвид природа или естество, какъвто е случаят с трета песен от канона на Преображение Господне: всичката божественост съедини (смеси) с човешкостта в твоята ипостас, в две същности те видяха Мойсей и Илия на планина Тавор[57].

Св. Йоан Дамаскин говори за перихорезис на двете естества в едната ипостас на въплътеното Слово, за тяхното взаимно общение и проникнатост, за проникване и взаимно отдаване на едната в другата, но все пак перихорезисът е от божественото към човешкото естество. Затова, казва св. Йоан Дамаскин божествената природа „отдава на плътта собствените си свойства, но сама остава чужда на мъките и непричастна на плътските страсти“[58]. В този смисъл на кръста страда Бога по плът, по човечество: „Господ на славата, разпънат по плът, не е разпънат с (по) божественото естество , защото в две естества един величаем“[59].

Като човек Христос изпитва всичко присъщо на човешката природа - глад, жажда, умора, скръб, страдание, смърт. Като Бог върши чудеса и възкръсва от мъртвите, но това не го прави само с божествената си природа, нито само с

54 Migne 1864a, 1012; Kotter 1973, 126.

55 Догматик глас трети: „μηδαμῶς ὑπομείναντα τροπήν, ἢ φυρμόν, ἢ διαίρεσιν, ἀλλ' ἑκατέρας οὐσίας τὴν ἰδιότητα, σώαν φυλάξαντα“.

56 Migne 1864a, 993; Kotter 1973, 114 (вж. вероопределението на Четвъртия и на Шестия вселенски събор).

57 Канон трета песен на Преображение Господне: „ὅλη τῇ Θεότητι μίξας τὴν ἀνθρωπότητα, ἐν ὑποστάσει σου, ἣν ἐν ***δυσὶ ταῖς οὐσίαις***, Μωϋσῆς Ἠλίας τε, εἶδον ἐν ὄρει Θαβώρ“.

58 Migne 1864a, 1012; Kotter 1973, 126.

59 Възкресен канон, глас седми, песен девета: „Κύριον δόξης γάρ, σαρκὶ ἐσταυρωμένον, ἀσταύρωτον δὲ φύσει, τῇ θείᾳ, ὡς ἐν δύο, ἕνα φύσεσι μεγαλύνομεν“.

човешката си природа, а с цялостната си личност, затова отдаваме едно поклонение на Господ Иисус Христос, въплътеното Слово Божие, без да изключваме непорочната Му плът, защото нея славим в едната ипостас на Словото и служим не на тварта, а се прекланяме пред нея, съединена с божеството[60]. Както желязо, поставено в огън не губи от своите свойства, а в него изцяло запазват природата си огънят и желязото, същото се отнася за двете действия и резултатите от тях[61]. В едната личност на въплътеното Слово има взаимно проникване (перихорезис) на природите подобно на нажеженото желязо[62]. Всяка една от природите общува с другита и се прониква от нея, без да губи своите свойства, защото в Христос има две естества. С въплъщението на Словото Този, Който има „невидимо (божествено) естество, стана видим в плът“[63], защото прие човешкото естество.

Св. Йоан Дамаскин синтезира христологичната мисъл на отците до него, той изповядва халкидонската вероизповед и въз основа на нея говори за раждането на Богочовека Господ Иисус Христос от винаги Дева Мария, която по този начин става Богородица.

2.2. Богородичният догмат

Православната вероизповед на св. Йоан Дамаскин относно личността на Божията майка е свързана с личността на нейния Божествен Син. Христологичните ереси през периода V – VII век като несторианството, савелианството, монофизитството, монотелитството грешат не само против едната личност на въплътеното Слово с двете природи – божествена и човешка, с двете воли и двете енергии, но и против Богомайчинството на девата, защото отричайки пълнотата на халкидонското вероопределение относно личността на Господ Иисус Хростос, се отрича и богородичния догмат, а именно, че девата е родила Богочовека Господ Иисус Хростос и затова е Богородица. В химнографията на св. Йоан Дамаскин много ясно е развита идеята за непосредствената и неразривна връзка между теотокологията и христологията: Христос „величаем, казва св. Йоан Дамаскин, девата облажаваме“[64], тя става „Θεόνυμφον Μητέρα“, невеста на Бога и майка на Бога. „Раждането от безсеменно зачатие е необяснимо, изповядва св. Йоан Дамаскин, и нетленен е Плодът на не позналата мъж Майка, защото Божието раждане обновява естеството; затова и всички родове теб като Богоневеста и Майка православно величаем“[65]. Зачатието на девата е безсеменно, не от човек, а от Дух Свети и затова раждането на Бога е необяснимо и неизразимо; то обновява и преобразява човешкото

60 Migne 1864a, 1016; Kotter 1973, 127.
61 Migne 1864a, 1054; Kotter 1973, 148.
62 Migne 1864a, 1069; Kotter 1973, 155.
63 Литийна стихира на Рождество Христово: „Σήμερον ὁρᾶται σαρκί, ὁ φύσει ἀόρατος“.
64 Ирмос на Възкресен канон, глас шести, песен девета: „Θεὸν ἀνθρώποις ἰδεῖν ἀδύνατον, ὃν οὐ τολμᾷ Ἀγγέλων ἀτενίσαι τὰ τάγματα· διὰ σοῦ δὲ Πάναγνε, ὡράθη βροτοῖς, Λόγος σεσαρκωμένος, ***ὃν μεγαλύνοντες***, σὺν ταῖς οὐρανίαις στρατιαῖς, ***σὲ μακαρίζομεν“*** ; Ирмос на Възкресен канон, глас пети, песен девета.
65 Ирмос на девета песен от канона на Неделя месопустна: „Ἀσπόρου συλλήψεως, ὁ τόκος ἀνερμήνευτος, Μητρὸς ἀνάνδρου, ἄσπορος ἡ κύησις· Θεοῦ γὰρ ἡ γέννησις καινοποιεῖ τὰς φύσεις· διό σε πᾶσαι αἱ γενεαί, ὡς Θεόνυμφον Μητέρα, ὀρθοδόξως μεγαλύνομεν».

естество, затова православно величаем Невестата на Бога и Майката на Бога. С акта на безсеменното зачатие и последвалото от него въплъщение на божественото Слово се обновява човешката природа на Спасителя. Тя се преобразява, обожва от взаимодействието с божествената природа, която „придава на плътта собствените си свойства като сама остава чужда на мъките и непричастна на плътските страсти“[66]. Ако девата не е родила Богочовека Господ Иисус Христос, ако не е дала плът на Словото и не е Богородица, то тогава и спасението на човека от греха, тлението и смъртта е недействително, но девата е Богородица, казва св. Йоан Дамаскин, тя роди Бога и даде началото на „спасението на целия свят“[67], даде обновлението на човешкия род, съгласно пророчеството на св. пророк Авакум[68].

Всенепорочната е родила Въплътения Бог , една Ипостас в две естества, казва св. Иоан Дамаскин[69], в едната Божествена ипостас на Бог Слово е възприето човешкото естество, затова тя не е само човекородица, както еретически учи Несторий, а е и Богородица, защото роденият от нея освен, че е човек, е и предвечният Бог. Той не е небесен човек, не е взел тяло от небето и не е преминал през девата като през канал, както твърди Несторий[70], а е Единородното Слово Божие, Което заради нас човеците се облече в плът. Словото, което е родено преди всички векове без майка от Отец, девата роди богомужно - „θεανδρικόν“ - (Бог е нейният Жених), безсеменно, като двете Му естества божественото и човешкото не претърпяват „нито изменение, нито смесване, нито разделение“, но и двете запазват изцяло своите свойства и затова православно изповядваме девата, че е Богородица[71].

Погрешните христологични възгледи на на Диодор Тарсийски и на Теодор Мопсуестийски създават предпоставка за възникването не само на несторианската ерес, но и на монофизитството и респективно - на монотелитството. Теодор Мопсуестийски взаимства от своя учител Диодор Тарсийски възгледа, че Бог Слово пребивава в човека Христос, като в храм и въз основа на това развива идеята за относително и етично съединение на двете природи у Христос, съединени не по същност, а по благоволение[72]. Несторий в своите публични изказвания утвърждава погрешните христологични предпоставки на Диодор Тарсийски и на Теодор

66 Migne 1864a, 1012; Kotter 1973, 126.

67 Слава на вечерня на Рождество Христово: „σωτηρίας ἀπαρχὴ ἐγένετο τῷ κόσμῳ παντί, διὰ τῆς Θεοτόκου“...

68 Авак. 3,3: „*Бог ще дойде от юг, и Светият - от планината, покрита с гъсти гори* (по превода на Септуагинта); срв. Ирмос на канон четвърта песен на Рождество Христово: „***Γένους βροτείου τὴν ἀνάπλασιν*** πάλαι, Ἅιδων Προφήτης Ἀββακούμ, προμηνύει,Ἰδεῖν ἀφράστως ἀξιωθεὶς τὸν τύπον.Νέον βρέφος γάρ, ***ἐξ ὄρους τῆς Παρθένου***,Ἐξῆλθε λαῶν, εἰς ἀνάπλασιν Λόγος».

69 Възкресен канон глас пети, песен седма, Богородичен: „Μίαν μὲν ὑπόστασιν, ἐν δυσὶ ταῖς φύσεσι, Πανάμωμε τέτοκας Θεὸν σωματούμενον. ..“ „Родила си, Всенепорочна, въплътения Бог, една ипостас в две естества“.

70 Migne 1864a, 1028; Kotter 1973, 134; вж. още Коев 1968, 147.

71 Догматик глас трети: „Πῶς μὴ θαυμάσωμεν, τὸν θεανδρικόν σου Τόκον Πανσεβάσμιε; πεῖραν γὰρ ἀνδρὸς μὴ δεξαμένη Πανάμωμε, ἔτεκες ἀπάτορα Υἱὸν ἐν σαρκί, τὸν πρὸ αἰώνων ἐκ Πατρός γεννηθέντα ἀμήτορα, ***μηδαμῶς ὑπομείναντα τροπήν, ἢ φυρμόν, ἢ διαφρεσιν,*** ἀλλ' ἑκατέρας οὐσίας τὴν ἰδιότητα, σώαν φυλάξαντα. Διὸ Μητροπάρθενε Δέσποινα, αὐτόν ἱκέτευε σωθῆναι, τὰς ψυχὰς τῶν ὀρθοδόξως, Θεοτόκον ὁμολογούντων σε“

72 Migne 1859, 972.

Мопсуестийски. Според него у Христос има етично съприкосновение на двете природи в Христос и като носител на човешкото естество Спасителят е могъл и да греши, но постига нравствено съвършенство. Този възглед на Несторий относно нравственото усъвършенстване на Господ Иисус Христос и Неговата склонност, податливост и предразположение към греха отрича божествената природа в Христос и ипостасното единство, което има между двете природи в едната ипостас на въплътеното Слово. Св. Йоан Дамаскин, отразявайки светоотеческата традиция на църквата говори за перихорезис на двете природи, за тяхното взаимнопроникване, а Несторий продължава сгрешената линия на христологичната мисъл на Антиохийската богословска школа в лицето на Теодор Мопсуестийски и Диодор Тарсийски. Ето защо според Несторий Христос е само храм на Бог Слово, облекло на божеството и затова девата не е Богородица, а е човекородица, родила е човека Христос.[73]

Севир Антиохийски продължава христологичните възгледи на антиохийците и като очаквана последица е неговото учение за „една сложна природа“ на Христос. Това учение е следствие на отъждествяването на понятията природа (φύσις) и лице (υπόστασις). Св. Йоан Дамаскин отрича категорично твърденията на Севир Антиохийски и тези на монофизитите. Христос, казва той, не е сложна природа[74]. Щом Христос има две природи, можем да говорим за две действия[75] у Него, защото на всяка природа отговаря воля и енергия. „Две воли, две природи“, казва св. Йоан Дамаскин.[76]. Несторианството, монофизитството и монотелитството отричат православното изповядване на едната личност на въплътеното Слово с две природи – божествена и човешка, и затова последицата е отхвърляне на богородичния догмат, т.е., че девата е Богородица. „ако родилата е Богородица, казва св. Йоан Дамаскин, то роденият от нея е непременно Бог, но непременно е и човек.“[77]. Ето защо в наименованието Богородица е съсредоточена цялата тайна на домостроителството[78].

2.3. Приснодевство на Божията майка

С богородичния догмат е свързан и догмата за приснодевството на Божията майка. Именно защото тя е родила не обикновен човек, не небесен човек, а Богочовека Господ Иисус Христос, тя остава и пребъдва винаги дева. Зачатието на девата е безсеменно[79]. Тя е заченала не от човек, а от Дух Светий и това божествено зачатие в девичата утроба е чудо, което превъзмогва и превъзхожда всяко естество, всяка природа[80]. Това чудо е най-голямата тайна, защото девата зачева богомужно и в

73 Вж. повече Коев 1968, 102.
74 Migne 1864a, 988 B; Kotter 1973, 111.
75 Migne 1864a, 1052; Kotter 1973,
76 Възкресен канон, Глас пети, песен осма: „Σὺ τὸ θελητόν, τοῦ σωτηρίου πάθους, ἀπηύξω ποτήριον, ὥσπερ ἀβούλητον, ***δύο θελήσεις· δυσὶ γὰρ καταλλήλαις, φέρεις ταῖς οὐσίαις,*** Χριστὲ εἰς τοὺς αἰῶνας“. Св. Йоан Дамаскин казва „***οὐσίαις“,*** но е ясно, че не разбира същности, а природи, естества, защото говори за двете воли Божествената и човешката у Господ Иисус Христос, Който затова се моли да Го „отмине тази чаша“.
77 Migne 1864a, 1029 D; Kotter 1973, 146.
78 Там
79 Ирмос девета песен канон на Неделя на страшния съд;
80 Възкресен канон глас шести, песен трета: „Τοῦ θείου τόκου σου Ἁγνή, ***πᾶσαν φύσεως τάξιν,***

следствие на това раждането е нетленно и безболезнено[81]. Ева е наказана заради своето непослушание в болки да ражда децата си. Девата е дъщеря на Ева, но зачева безсеменно, тя носи в утробата си Безначалния и Твореца на всичко и затова раждането е безболезнено. Шестият Вселенски събор в Халкидон през 681г. отговаря на неправилните възгледи, че девата е родила в болки като приема своето седемдесет и девето правило, с което обнародва вярата на църквата, че девата е родила без болки Христа Спасителя[82].

Св. Йоан Дамаскин говори за последиците от греха и наказание от Бога за човека заради прародителския грях и клетвата (проклятието) върху човека и творението[83]. Девата е нашето примирение с Бога, с помощта на която сме освободени от клетвата на закона[84]. На пръв поглед химнографията на св. Йоан Дамаскин съдържа в себе си учение, което има общи и сходни елементи с юридическата теория за изкуплението, разработена от Анзелм Кентърбърийски и развита от схоластическото богословие на запад, но по-скоро преподобния само използва юридическата терминология както това правят преди него някои от библейските автори и свети отци на църквата. Затова св. Йоан Дамаскин казва, че с раждането на Богомладенеца се разрешава непослушанието Евино, нейната болка е излекувана от раждането на Сина Божий от девата[85].

ὑπερβαίνει τὸ θαῦμα· Θεὸν γὰρ ὑπερφυῶς, συνέλαβες ἐν γαστρί, καὶ τεκοῦσα, μένεις ἀειπάρθενος“.

81 Възкресен канон глас пети, песен четвърта: „Ἐκτὸς μὲν συναφείας συνέλαβες, ἀδιαφθόρως ἐν γαστρί, καὶ ***πρὶν ὠδινῆσαι τέτοκας,*** καὶ μετὰ τόκον Παρθένος, Θεὸν σαρκὶ τεκοῦσα πεφύλαξαι“.

82 Цанков, Стефанов 1913, 324 -325. „Изповядвайки, че ***Божественото раждане от Дева, като безсеменно, е станало без болки***, и проповядвайки това на цялото паство, ние подхвърляме на изправление онези, които по невежество вършат нещо неподобаващо. А понеже се оказва, че някои след деня на раждането на нашия Бог приготвят хлебни печения и ги раздават помежду си в чест уж на родилни болки на всенепорочната Дева Майка, за това определяме: верни да не вършат нищо такова. Защото не е чест за Дева, която свръх ум и дума е родила по плът невместимото Слово, ако нейното неизказано раждане се определя и представлява по примера на обикновеното и нам свойствено раждане. Ако отсега занапред някой бъде забелязан, че върши нещо подобно, ако е клирик, нека бъде низвергнат, а ако е мирянин, да бъде отлъчен”.

83 Възкресен канон глас пети, песен пета и песен първа: „***Λέλυται ἡ κατάρα***, ἡ λύπη πέπαυται· ἡ γὰρ εὐλογημένη, καὶ κεχαριτωμένη, πιστοῖς χαρὰν ἐξανέτειλεν, εὐλογίαν πᾶσιν ἀνθηφοροῦσα, Χριστὸν τοῖς πέρασι“.

84 Възкресен канон глас седми, песен осма: „Σοῦ τὸ καθαρόν, καὶ πανάμωμον Παρθένε, τὸ ῥυπαρὸν καὶ ἔμμυσον, τῆς οἰκουμένης ἀπεκάθηρε, καὶ γέγονας τῆς ἡμῶν, ***πρὸς τὸν Θεὸν καταλλαγῆς αἰτία*** Πάναγνε· πάντες διό σε, Παρθένε εὐλογοῦμεν, καὶ ὑπερυψοῦμεν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας“. В случая „***αἰτία“*** може да се преведе и като вина и като причина, но св. Йоан Дамаскин по-скоро говори че девата е станала причина за нашето примирение с Бога, защото е родила Христос, отколкото, че е станала примирение с Бога заради вината ни. Вж. още: Литийна стихира на Сретение Господне: „Σήμερον ὁ πάλαι τῷ Μωσεῖ, ἐν Σινᾷ νόμον ἐπιδούς, τοῖς νομικοῖς ὑποκύπτει θεσμοῖς, δι' ἡμᾶς εὐσπλαγχνος γεγονώς. Νῦν ὁ καθαρὸς Θεός, ὡς παιδίον ἅγιον, μήτραν διανοίξαν ἁγνήν, ἑαυτῷ ὡς Θεὸς συγκομίζεται, ***τῆς τοῦ νόμου κατάρας ἐλευθερῶν***, καὶ φωτίζων τὰς ψυχὰς ἡμῶν“

85 Възкресен канон глас седми, песен първа: „***Λέλυνται αἱ ὀδύναι, αἱ τῆς προμήτορος Εὔας· ὠδῖνας λαθοῦσα γάρ, ἀπειρογάμως τέτοκας***· ὅθεν σαφῶς Θεοτόκον, Πάναγνε εἰδότες, σὲ πάντες δοξάζομεν".

Химнографията на св. Йоан Дамаскин описва приснодевството на Божията майка на основата на древните библейски първообрази и пророчества за Боговъплъщението: както къпината на Синай гореше с божествения пламък и не изгаряше материята, така и Вселилият се в девствената утроба Бог не изгори, а обнови, благослови, освети Марийната утроба и така „дева е родила и дева е останала (пребъдвала)“[86]. Както Мойсей с израилтяните мина като по сухо посред Червено море, което след минаването им остана непроходимо, така и неизкусобрачната невеста след зачатието и въплъщаването на Словото пребъдва нетленна. Както тогава Израил мина през Червено море „немокренно“ - без да се намокря („ἀβρόχως“) , така и девата роди Христа безсеменно[87]. Девата е планина, според пророчеството на св. пророк Авакум, от нея, според св. пророк Даниил, се откъсва камък не от ръце мъжки и тя става небесна двер, през която минава Господ[88]. Св. Йоан Дамаскин използва пророчеството на св. пророк Иезекиил (Иезк. 44, 1-3) и в своите слова (проповеди), за да изповяда православната вяра относно приснодевството на Божията майка. Както дверите, през които е минал Бог остават заключени, според свидетелството и видението на св. пророк Иезекиил, така и неизкусомъжната и свята Марийна утроба „остава заключена“, защото от нея се е въплътил Твореца на небето и земята Господ Иисус Христос, Който е вратата на овцете (Йн. 10-7)[89].

Зачатието на Божията майка е безсеменно, защото от нейната девича утроба се ражда и въплъщава Този, Който е съприсносъщен, събезначален и съпрестолен на Отец, Който е невместим в каквото и да е, защото е Бог, Който е безвремеви и извън времето, влиза във времето, вселява се в утроба и освещава човешката природа, затова тази, която Го носила е винаги дева[90]. Избраната преди всички векове от всички родове е винаги дева, заради своето богомайчинство, защото е носила в

86 Догматик глас втори: „.Παρῆλθεν ἡ σκιὰ τοῦ νόμου, τῆς χάριτος ἐλθούσης· ὡς γὰρ ἡ βάτος οὐκ ἐκαίετο καταφλεγομένη, ***οὕτω παρθένος ἔτεκες, καὶ παρθένος ἔμεινας***, ἀντὶ στύλου πυρός, δικαιοσύνης ἀνέτειλεν Ἥλιος, ἀντὶ Μωϋσέως Χριστός, ἡ σωτηρία τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

87 Догматик глас пети: „Ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ τῆς ἀπειρογάμου Νύμφης εἰκὼν διεγράφη ποτέ. Ἐκεῖ Μωϋσῆς διαιρέτης τοῦ ὕδατος, ἐνθάδε Γαβριὴλ ὑπηρέτης τοῦ θαύματος, ***τότε τὸν βυθὸν ἐπέξευσεν ἀβρόχως, Ἰσραήλ, νῦν δὲ τὸν Χριστὸν ἐγέννησεν ἀσπόρως ἡ Παρθένος***, ἡ θάλασσα μετὰ τὴν πάροδον τοῦ Ἰσραήλ, ἔμεινεν ἄβατος, ἡ ἄμεμπτος μετὰ τὴν κύησιν τοῦ Ἐμμανουήλ, ἔμεινεν ἄφθορος, ὁ ὢν καὶ προών, καὶ φανεὶς ὡς ἄνθρωπος, Θεὸς ἐλέησον ἡμᾶς“.

88 Канон песен седма на Рождество Богородично: „Ὄρος καὶ πύλην οὐράνιον, καὶ νοητὴν σε κλίμακα θεοπρεπῶς· χορὸς ὁ θεῖος προηγόρευσε· ***ἐκ σοῦ γὰρ λίθος τέτμηται, οὐχ ὑποστὰς ἐγχειρίδιον ἀνδρός· καὶ πύλην, δι᾽ ἧς διῆλθε Κύριος***, τῶν θαυμασίων Θεός, ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν“; срв. Слава и нине на вечерня на Сретение Господне.

89 Гиёвтитс 1995, 72.

90 Срв. Слава на Рождество Христово: „Εὐφράνθητι Ἱερουσαλήμ, καὶ πανηγυρίσατε πάντες, οἱ ἀγαπῶντες Σιών. Σήμερον ὁ χρόνιος ἐλύθη δεσμός, τῆς καταδίκης τοῦ, Ἀδάμ, ὁ Παράδεισος ἡμῖν ἠνεῴχθη, ὁ ὄφις κατηργήθη· ἦν γὰρ ἠπάτησε πρώην, νῦν ἐθεάσατο, τοῦ Δημιουργοῦ γενομένην Μητέρα. Ὦ βάθος πλούτου, καὶ σοφίας, καὶ γνώσεως Θεοῦ, ἡ προξενήσασα τὸν θάνατον πάσῃ σαρκί, τῆς ἁμαρτίας τὸ ὄργανον, σωτηρίας ἀπαρχὴ ἐγένετο τῷ κόσμῳ παντί, διὰ τῆς Θεοτόκου· βρέφος γὰρ τίκτεται ἐξ αὐτῆς, ὁ παντέλειος Θεός, καὶ διὰ τοῦ τόκου, Παρθενίαν σφραγίζει, σειρὰς ἁμαρτημάτων, λύων διὰ σπαργάνων· καὶ διὰ νηπιότητος, τῆς Εὔας θεραπεύει, τὰς ἐν λύπαις ὠδῖνας. Χορευέτω τοίνυν πᾶσα ἡ κτίσις καὶ σκιρτάτω· ἀνακαλέσαι γὰρ αὐτήν, παραγέγονε Χριστός, καὶ σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν“.

утробата си Спасителя на всичко, Твореца на небето и земята, Този, Който освещава цялото творение. Пречистата е дева, както преди самото божествено зачатие и раждането на Богочовека Господ Иисус Христос, така и по време на самото раждане остава дева и пребъдва винаги дева и след въплъщението на Словото[91], защото Бог където иска побеждава естествения ред[92]. Божията майка е дева преди раждането, в раждането и след раждането, като Този, Който се е родил от нея, не е нарушил нейното девство, а е отворил със Своето спасително раждане утробата ѝ, без да повреди ключа на девството[93]. Девството на Божията майка не е само физическо състояние, но много повече духовно и с това, според думите на св. Йоан Дамаскин, тя от всички твари и през всички векове е „единствена, която остава и с душата и с тялото си винаги дева“[94], защото Родилият се от нея е Божият Син, Който със Своето зачатие в девствената ѝ утроба освещава душата и тялото ѝ[95].

2.4. Святост, величие и прослава на пресвета Богородица

Химнографията на св. Йоан Дамаскин възпява Божията майка като всечиста[96], нескверна[97], всенепорочна[98], най-свята от светиите[99] и по-висока от серафимите и херувимите[100], по-висока от всички видими и невидими твари[101]. Всички тези поетични сравнения, с които химнописецът Дамаскин награждава девата са следствие от нейното участие в божествения промисъл и домостроителство относно спасението на човека и света, защото чрез нея Бог Слово се яви в плът, живя сред човеците, разпъна се на кръста, страда, умря, възкръсна, възнесе се на небето и спаси човека и света. Затова Божията майка е и мост, който съединява земното с небесното[102], човеците - с Бога, смъртта е победена в следствие раждането на Христос от нейната девствена утроба. Но аналогията с моста, която прави св. Йоан

---

91 Гиébтитс 1995, 76.

92 Догматик глас седми: „.Μήτηρ μὲν ἐγνώσθης, ὑπὲρ φύσιν Θεοτόκε, ***ἔμεινας δὲ παρθένος***, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν, καὶ τὸ θαῦμα τοῦ τόκου σου, ἑρμηνεῦσαι γλῶσσα οὐ δύναται· παραδόξου γὰρ οὔσης τῆς συλλήψεως Ἁγνή, ἀκατάληπτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς κυήσεως· ***ὅπου γὰρ βούλεται Θεός, νικᾶται φύσεως τάξις***. Διό σε πάντες Μητέρα τοῦ Θεοῦ γινώσκοντες, δεόμεθά σου ἐκτενῶς. Πρέσβευε τοῦ σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν“.

93 Канон, шеста песен на Успение Богородично: „ Ἐκ σοῦ ζωὴ ἀνατέταλκε, ***τὰς κλεῖς τῆς παρθενίας μὴ λύσασα***· πῶς οὖν τὸ ἄχραντον, ζωαρχικόν τε σου σκήνωμα, τῆς τοῦ θανάτου πείρας γέγονε μέτοχον;“ ; срв. , Гиébтитс 1995, 122.

94 Гиébтитс 1995 , 76.

95 Канон седма песен на Благовещение.

96 Възкресен канон, глас осми, песен пета.

97 Възкресен канон, глас пети, песен девета.

98 Възкресен канон, глас осми, песен четвърта.

99 Възкресен канон, глас втори, песен седма.

100 Възкресен канон, глас осми, песен трета: „***Τῶν Χερουβείμ καὶ Σεραφείμ, ἐδείχθης ὑψηλοτέρα***, Θεοτόκε· σὺ γὰρ μόνη ἐδέξω, τὸν ἀχώρητον Θεόν, ἐν σῇ γαστρὶ ἀμόλυντε· διὸ πιστοί σε πάντες, ὕμνοις ἀεὶ μακαρίζομεν“ ; Гиébтитс 1995 , 92.

101 Възкресен канон, глас втори, песен първа: „***Ὑπερτέρα πέφηνας Ἁγνή, πάσης ὁράτου τε, καὶ ὁρατῆς ἀειπάρθενε κτίσεως***· τὸν γὰρ κτίστην τέτοκας, ὡς ηὐδόκησε σαρκωθῆναι ἐν μήτρᾳ σου, ᾧ σὺν παρρησίᾳ πρέσβευε, σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν“.

102 Гиébтитс 1995, 168.

Дамаскин относно Божията майка се отнася преди всичко за Христос - Той е вечното избавление, Той е нашата Пасха, която ни превежда „от смърт към живот, от земята към небето“[103]. Подобни аналогии се срещат не само в химнографските текстове на св. Йоан Дамаскин, но и в богословието на св. Ириней Леонски, който нарича Мария нова Ева по подобие на известния библейски паралел на св. апостол Павел – Христос е вторият Адам, новият Адам. Св. Йоан Дамаскин нарича девата одушевен храм на слизането на Светия Дух, Който е очистил душата и тялото ѝ[104], нейното зачатие е чисто, безсеменно[105], нейното раждане е безболезнено, но всичко това не означава пълна безгрешност на личността на майката на Богочовека или липса на прародителския грях. Тя е носител на прародителския грях, както всеки един от потомците на Адам и Ева и като всеки един човек, идващ в света по естествен начин, е заченатa в брачната любов на праведните богоотци Йоаким и Ана и затова се ражда с последиците на прародителския грях. В своето слово на Рождество Богородично св. Йоан Дамаскин употребява конструкция, близка до римокатолическото учение за непорочно зачатие на св. дева Мария, той казва „блажени чресла Йоакимови, от които бе изхвърлено семе пречисто“[106]. Изразът, който употребява св. Йоан Дамаскин “семе напълно безукорно“ (*σπέρμα πανάμωμον*), би могло да се разбира, че Божията майка е родена от брачното общение на св. Йоаким и Ана, но без последиците на прародителския грях. Всъщност светоотеческата йермения в богословието на св. Йоан Дамаскин, както посочват П. Нелас[107] и еп. Атанасий Йевтич[108], е свързана с употребения от него израз, че девата е заченатa от семето на Адам, от чреслата Йоакимови, но в благодетелния и благодостоен живот на светите праотци Йоаким и Ана с Божията благодат е започнало да се пречиства („*ἐκαθαρίζετο*”), доколкото това е възможно, за да бъде безукорно по отношение на личните грехове, които идват като последица на прародителския грях на Адам и Ева. Този израз по-скоро говори за учението на св. Йоан Дамаскин относно личната безгрешност на девата, отколкото е свидетелство за раждането ѝ без прародителски грях или догмата за непорочно зачатие, приет от римокатолическата църква на Първия Ватикански събор през 1870г. Този пръв от новите Богородични догмати на римокатолическата църква изключва девата от принадлежността ѝ към човешкия род, като я обявява за чиста от прародителския грях, т.е., че не е наследница на греха на Адам и Ева. Това автоматично поставя под въпрос пълнотата на човешката природа на Христос, за която св. Йоан Дамаскин и гръцките отци говорят така убедително. За да спаси човека, Словото възприема целия наш състав – тялото и душата, казва св. Йоан Дамаскин, и дори последицата на греха – смъртта, чрез която побеждава смъртта[109].

---

103 Канон на Пасха, ирмос на първа песен: „Ἀναστάσεως ἡμέρα λαμπρυνθῶμεν Λαοί, Πάσχα Κυρίου, Πάσχα· ἐκ ***γὰρ θανάτου πρὸς ζωήν, καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν***, Χριστὸς ὁ Θεός, ἡμᾶς διεβίβασεν, ἐπινίκιον ᾄδοντας“.

104 Канон седма песен на Благовещение: „***Ψυχὴν ἤγνισε, καὶ σῶμα καθηγίασε***, ναὸν εἰργάσατο, χωρητικὸν με Θεοῦ, σκηνὴν Θεοκόσμητον, ἔμψυχον τέμενος, ἡ ἐπέλευσις, τοῦ Παναγίου Πνεύματος, καὶ ζωῆς ἁγνὴν Μητέρα

105 Ирмос на девета песен на Неделя на страшния съд.

106 Гиéвтитс 1995, 66-68.

107 Νέλλας 1995, 48- 49.

108 Гиéвтитс 1995 , 227.

109 Гиéвтитс 1995 , 108; Гиéвтитс 1995 , 126- 128.

Христос приема човешките естествени страсти – болестите, немощите, слабостите, които св. Йоан Дамаскин нарича природни (естествени) и непокварени (непорочни) страсти на човешкото естество[110]. Така чрез девата Христос става един от нас, спасява човека и го води към обожение, което не би било възможно, ако девата не е дала пълно човешко естество на Спасителя, ако тя самата е заченатa без последиците на прародителския грях. Св. Йоан Дамаскин говори за безболезнено раждане на Христос от девата, което се тълкува от някои изследователи[111] като липса на прародителския грях, защото Ева след греха е наказана да ражда в болки. Св. Йоан Дамаскин, пише, че пресветата, като „дъщеря на древния Адам, също попада под отговорността на отца“[112]. Смисълът на израза “.τὰς πατρικὰς εὐθύνας ὑπέρχεται” от словото на св. Йоан Дамаскин в изданието на M. Levuien[113] (вероятно като следствие на печатна грешка) е променен от странен глагол „.ὑπερέρχεται“ (превъзхожда, превъзмогва), който, както свидетелства епископ Атанасий Йевтич, не присъства в никой от изследваните текстове на Дамаскиновите ръкописи[114]. Използваният глагол обаче променя смисъла на текста - той може да се възприеме като свидетелство в подкрепа на тезата, че св. Йоан Дамаскин действително говори в защита на учението за непорочно зачатие на св. Дева Мария, както твърдят някои изследователи[115]. Замяната на израза ὑπέρχεται с ὑπερέρχεται променя смисъла на текста, вследствие на което той може да се интерпретира по следния начин: Божията майка, като дъщеря на древния Адам превъзмогва отговорността на отца (Адам). Същият израз се използва и в изданието на Sources Chrétiennes[116]. P. Voulet повтаря отново (по всяка вероятност отново непреднамерено) грешката на M. Levuien.

Св. Йоан Дамаскин не говори за непорочно зачатие на света дева Мария, но пише за нейната лична безгрешност и святост, тя е всенепорочна и пресвята и през целия си живот не е имала родство със земните страсти[117]. Преди зачатието на Божествения младенец и още повече след това девата е сътворила в себе си жилище на всяка добродетел, отстранявйки ума си от всичко житейско и от всяко плътско пожелание, и по този начин, съхранявайки девствената си душа, заедно с тялото, както подобавало за тази, която трябвало да приеме в своите недра Бога, защото Той бидейки свят, почива в светиите, тя става по-висока от небесата[118], по-голяма от светиите, по-висока от ангелите[119] и затова Бог прославя тази, която Го е родила след успението си да премине от смъртта към живота[120]. Христос представи Своята майка в светая светих,[121] във вечните обители, в безкрайния живот[122]. Св. Йоан Дамаскин

110 Migne 1864 a , 844 ; Kotter 1973, 34; Γιέβτιτς 1995 , 108.
111 Jugie 1923, 1–7; Chevalier 1936, 140 и сл.;Voulet 1960, 20.
112 Γιέβτιτς 1995 , 152 : „ ὡς θυγάτηρ μὲν τοῦ πάλαι Ἀδάμ τὰς πατρικὰς εὐθύνας ὑπέρχεται”.
113 Migne 1864 в, 725.
114 Γιέβτιτς 1995, 265.
115 Jugie 1923, 1–7; Voulet 1960, 20.
116 Voulet 1960, 130.
117 Γιέβτιτς 1995, 150.
118 Γιέβτιτς 1995, 152.
119 „по- високо от серафимите и херувимите“- възкресен канон, глас осми, песен трета.
120 Канон, шеста песен на Успение Богородично.
121 Канон, осма песен на Успение Богородично.
122 Канон, пета песен на Успение Богородично.

вероятно на основата на апокрифи от четвърти век и преди всичко - на История Евтимиева (Il Transito Romano) развива химнографските сюжети на празника Успение Богородично относно смъртта на Божията майка, събирането на апостолите (богослови) от всички краища на света, за да изпратят майката на Живота при Самия Живот[123]. В своето второ слово на Успение на Божията майка св. Йоан Дамаскин почти дословно повтаря История Евтимиева (Il Transito Romano)[124] за успението на Божията майка и нейното пренасяне на небето, с което Христос я прославя преди общото възкресение[125]. Прославата, която Господ Иисус Христос оказва на Своята майка след смъртта ѝ, да почете тялото ѝ, правейки го нетленно[126], не е ученията за вземане с душа и тяло на Божията майка в слава на небето, което римокатолическата църква обнародва в догмат на вярата през 1950г. Св. Йоан Дамаскин и в химнографията и в словата си за Успение Богородично ясно говори за смърт, заспиване на Божията майка и прославата на небето след смъртта ѝ. Смъртта е в следствие на прародитеския грях. Св. Йоан Дамаскин говори, че Божията майка е най-свята, пренепорочна, всесвята, родила безболезнено, но като всеки човек е претърпяла смърт, след което нейният божествен Син прославя тази, която Го е родила. Всъщност най-голямата прослава на пренепорочната дева е възпяването ѝ в химнографията на св. Йоан Дамаскин като Богородица, защото тя е родила Христос и е станала причина за нашето спасение, за обновлението и обожението на човека. Най-голямата прослава за Божията майка, според химнографията на св. Йоан Дамаскин и според православната традиция, не се състои в това, че тя не е претърпяла смърт и се е възнесла с тяло на небето, а – в това, че е родила, Този, Който ни избавя от смъртта и ни прави всички вярващи в нейния божествен Син да бъдем подобни на Него по благодат, а не по природа. Прославата ѝ на небето не е толкова награда, колкото последица от това, че е „Майка на Живота“ и затова е „преминала от смърт към живот“[127], към общуване с възкръсналия неин божествен Син, в участие на Неговата божествена слава.

Заключителни думи

Химнографията на св. Йоан Дамаскин носи в себе си молитвения опит на преподобния Йоан Дамаскин, но в нея се съдържа молитвеният опит на отците преди и след него, на цялата пълнота на църквата. Дори в случаите, когато преп. Йоан Дамаскин си служи с апокрифни елементи, например при химнографските сюжети на празника Успение Богородично, не можем да говорим за лековерно или суеверно използване на неподходящи източници на вярата. Смисълът на употребените апокрифни елементи трябва да се търси в контекста на прославата на Божията майка, която вярващата му душа иска да прослави колкото се може повече, защото тя е родила Спасителя на света. В химнографията на св. Йоан Дамаскин, както в систематическите му текстове и в проповедите относно Божията майка,

123 Канон на Успение Богородично, песен трета.
124 Wenger 1955, 210 – 241.
125 Γιέβτιτς 1995, 194 – 196.
126 Γιέβτιτς 1995, 196.
127 Канон на Успение Богородично, песен шеста.

теотокологията е част от христологията, тя е вградена в христологическите възгледи на преп. Йоан Дамаскин и затова са ѝ чужди учението за непорочно зачатие на Божията майка и вземането ѝ с душа и тяло в небесна слава – двата последно приети римокатолически догмати на вярата. Богородичният догмат, а именно това, че девата е Богородица, нейното приснодевство са основните теми от христологичната теотокология на св. Йоан Дамаскин, които са застъпени както в неговата химнография, така и в систематическите му трудове и в неговите омилии, посветени на празниците на Божията майка. По този начин и ние, заедно със св. Йоан Дамаскин, „православно величаем Богоневестната майка“[128].

Литература

Гумилевский, Филарет (1908). Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой церкви, Сан Петербург.

Chevalier C. (1936). La mariologie de S. Jean Damascene // Orientalia Christiana analecta, 109.

Γιέβτιτς, Α. (1995). Αγίου Ιωάννου Δαμασκηνού. Η Θεοτόκος. Τέσσερις θεομητορικές ομιλίες. Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα.

Jugie M. S. (1923). Jean Damascene et l'Immaculee Conception, Bessarione.

Νέλλας, Π. (1995). Νικολάου Καβάσιλα. Ἡ Θεομήτωρ. Αθήνα.

Коев, Т. (1968). Догматическите формулировки на първите четири Вселенски събора. София: Синодално издателство.

Kotter, B.(1973). , Die Schriften des Johannes von Damaskos, *Expositio Fidei.* Berlin – New York.

Louth, A. (2002). St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford University Press, New York.

Μαρτζέλου, Γ. (2013). Η ενανθρώπιση του Λόγου κατά τον αγ. Ιωάννη Δαμασκηνό και η σημασία της για τη θεολογία του http://users. auth. gr/martzelo/

Metallidis, G.(2003). The Chalcedonian Christology of St. John Damascene: Philosophical Terminology and Theological Arguments, Durham.

Migne, J. P. (1857). Patrologiae Cursus completus Series Graeca, 26. Paris.

Migne, J. P. (1859). Patrologiae Cursus completus Series Graeca, 66. Paris.

Migne, J. P. (1864a). Patrologiae Cursus completus Series Graeca, 94. Paris.

Migne, J. P. (1864в). Patrologiae Cursus completus Series Graeca, 96. Paris

Rozemond, K.(1959) La christologie de saint Jean Damascene, Ettal.

Voulet, P. (1960). Sources chretiennes, № 80, Jean Damascène. Homélies sur la Nativité et la Dormition. Paris.

Цанков, Ст., Стефанов, И. (1913). Правилата на св. православна църква с тълкуванията им. София.

Wenger, A. (1955). L' Assomption de la trés sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siécle. Paris.

128 Ирмос на девета песен от Неделя на Страшния съд.

Stoyan Chilikov

THE CHRISTOLOGIAN THEOTOKOLOGY IN THE HYMNOGRAPHY TO ST. JOHN OF DAMASCUS

The paper is present the teaching of St. John of Damascus for the Mother of God, which Is connectet by his Christology, because the Venerable's Theotokology is a part from his Christology. The Hymnographian texts which are in the base of this texts, they are above all things the canons of Resurrecion of the eights voices, the Dogmatics and the canons which was wrote of St. Jonh of Damascus for the biggest fests of God and Theotokos. The text is accept to the protection of the Theotokian Dogmat of st. John of Damascus, which is a result of Incorporation of the Logos. The Theotokian Dogmat, sanctity and the ever virginity are in connetion with this, because She was born the Incarnate Logos.

УДК 27-9"3"

Петар Јевремовић
Филозофски факултет, Београд
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: pjevremo@f.bg.ac.rs

ТЕОДОРИТОВА *ОГЛЕДАЛНА ФУГА*

Апстракт: *Овај текст посвећен је могућим (херменеутичким) импликацијама Теодоритове Богољубиве историје, конкретно њеног деветнаестог поглавља. Теодоритова прича о чудном (готово бизарном) затворнику Саламану може нам пружити неке (потенцијално важне) идеје, тезе и информације о контроверзним односима између (древног Сиријског) харизматског аскетизма, народне вере и официјалне хришћанске Цркве.*

Кључне речи: *Теодорит, Богољубива историја, аскетизам, моћ.*

Уз све што је био, а био је много тога, знаменити кирски епископ Теодорит је био и - *писац*. Истински приповедач.

Богољубива историја. Поглавље деветнаесто. Посвећено је једном необичном човеку. Саламан, тако се звао.

Ко је био Саламан? Локални харизматик. Чудак. Свети човек. Посвећеник у духовне ствари. Особењак. Аскета. Затворник.

***

Прича има своју логику. Свој ритам. Свој темпо. Прича има свој почетак. Своје разлоге. Циљеве.

Теодорит пише са осећајем за меру. Стилски однеговано. Убедљиво. Елегантно и јасно. Учено, а живо. Занимљиво.

Уводна реч је сведена. Нема сувишних детаља. Тек једна реченица.

᾿Αδοκεῖν νομίσας τὴν ἀρετὴν εἰ καὶ Σαλαμάνο τουῦ θαυμασίου τὸν βίον τοῖς ἐσομένοις μὴ γνωρίσαιμι, ἀλλ᾽ ὑπὸ τῆς λήθης χωννυμένην περιῖδοιμι, ἐν κεφαλαίῳ ποιήσομαι τὴν διήγησιν.[1]

Или, у преводу:

Помислих да о врлину ћу се огрешити изоставим ли потомству /реч/ о чудесном Саламану, тиме га препустивши забораву. Укратко, сачинићу причу /о њему/.

Онда следи - *прича*. Права прича.

1 Уп. Théodoret de Cyr 1977, 1, 1–4.

***

Све почиње у неком селу. Малом, безначајном селу. Сиромашном селу. Име села је Каперсона. Каперсона се налази на обали реке. Име реке - *Еуфрат*[2].

Прича је посвећена светом човеку. Саламану. Саламан је рођен у Каперсони. Отуд уопште и помињање овог села.

Теодоритова прича је компактна. Прецизна. Сва је у догађању. Нема много описа. Доста тога је прескочено. Сажето.

Утисак је, Теодориту се жури. Одмах ваља прећи на *саму ствар*. Коначно, његове су речи - ἐν κεφαλαίῳ ποιήσομαι.

Како каже, испричаће (укратко) *оно главно*... Остало, ионако, није битно.

***

Још једном - Каперсона. Каперсона је *место Саламановог порекла*. Он је ту рођен. Одатле се (сва је прилика, још као младић) упутио у живот, који је сам за себе изабрао.

Ἐκ ταύτης οὗτος ὁρώμενος καὶ τὸν ἡσύχιον ἀσπαζόμενος βίον, ἐν τῇ ἀντιπέραν κώμη σμκρὸν οἰκίσκον εὑρὼν καθεῖρξεν ἑαυτὸν οὔτε θύραν οὔτε θυρίδα καταλιπών[3].

Односно,

Ту /у Каперсони/ потекавши, у селу са друге стране /реке/ прихвати живот тиховатељни, где пронађе колибу у којој зазида себе без врата и прозора.

Саламан је максималиста. Посвећеник. Бескомпромисни анахорета. По много чему, за самог Теодорита (убрзоћемо видети), *типски лик*.

Пролази време. Године. Саламан (буквално) живи *мимо света*. На самој *граници цивилизације*. Уређеног друштва. Државе и Цркве. Мимо политике. Свет га не занима. Мртав је за свет. Свет је мртав за њега.

Његов однос са Богом је *аскетски индивидуалан*. Јединствен[4]. По свој прилици, не занимају га (мада нигде у тексту не постоји ни најмања назнака да је

2 Детаљније о актуалним археолошким знањима о локалитету Каперсона уп. напомену бр. 2 (на страни 59) уз поменуто критичко издање Теодоритове *Богољубиве историје*.

3 Уп. Théodoret de Cyr 1977, 1, 6–9.

4 Занимљиво је да се овде Саламан, уз све разлике, битно поклапа са самим Теодоритом. Са његовом хришћанском реинтерпретацијом Платона. Од филозова је (а за Теодорита је, управо, *аскеза* хришћанско име за истинску *филозофију*) немогуће, у томе се Теодорит слаже са Платоном, створити *масу*. Мноштво. Напротив. Отуд (не само за Теодорита, готово за све сиријце уопште) карактеристична несклоност (у *ортодоксној* Византији тако битном) императиву адаптације појединца (филозофа, светог човека, монаха, клирика или лаика) захтевима групе. Заједнице. За Теодорита је однос између групе и светости (тј. филозофичности живљења) неминовно конфликтан. Извесна кохабитација је могућа. Ипак, суштинска синтеза је немогућа. Уп. *Graecorum Affectionum Curatio*, најновије критичко издање *Théodoret de Cyr Thérapeutique des maladies helléniques*, XII, 35, ed. Canvet, P. SC 57 I/II, Paris 1957.

имао нешто против њих) обичајно фиксирани обреди Цркве. Уобичајено схваћени *црквени живот*. О догматици да не говорим.

Потпуно је посвећен свом затворничком животу. Наравно - Богу. Вазда ћути. Живи сам. Никога не прима.

Само једном у години, сведочи нам Теодорит, Саламан би отварао мали отвор на својој зазиданој *изби*. Тада би му сељани (дакле, не његови земљаци из Каперсане, него мештани *оног другог села*, села са супротне стране реке) донели храну потребну за наредну годину. Потом би зид који се налазио између њега и света био поново зазидан. И тако је било годинама...

Ником се није обраћао. Ником није ништа говорио. Проповедао и исповедао[5].

***

Увод је завршен. Почиње заплет.

Саламон мирује. Тачније - *ћути и мирује*. Стоји (буквално зазидан) *у месту*. Годинама се не помера. Годинама га нико не види. Годинама он никога не види.

Свет се полако узбуркава. Множе се приче. Легенде. Како време одмиче, свет се све више бави Саломоном. Око његове (чудачке-светачке) харизме настаје култ.

Култ се шири. У игри су прво *локални сељани*. Они који живе на обали супротној од родне Каперсане. Прича се ту не зауставља.

Људи га поштују. Причају о њему. Верују у њега. У његово ћутање. У његово (немо, чак аутистично, у сваком случају индиферентно) присуство. У парадоксалну снагу (и убедљивост) његовог начина живљења.

Ствар се разиграва. Саламон (постепено) постаје *регионални феномен*. Приче се шире. Причају и препричавају. Гласови (наравно, као у свакој доброј причи) долазе до његовог завичаја. До Каперсане.

Ту се не заустављају. Иду даље. Стижу до локалног административног центра. До неког - *града*.

***

Све је, дакле, почело од *сељана*. Од њихове припросте обичајности. Потом, на сцену ступа Црква. Која Црква? Црква која је *у свету*. Хришћанска Црква. Канонски утврђена црква. Црква епископа и свештенства. Црква верујућег народа.

Саламон је незаинтересован. Доследно незаинтересован. Међутим, другима је постао интересантан. На Саламонову незаинтересованост, Црква (тачније, Црква оличена у локалном *архијерејy*) реагује недвосмисленом заинтересованошћу.

Καὶ ὁ τῆς πόλεως δὲ ἀρχιερεὺς ἧς ἦν ἡ κώμη, τὴν τοῦ ἀνδρὸς μαθὼν ἀρετήν, ἀφίκετο τῆς ἱερωσύνης αὐτῷ δούναι τὸ δῶρον βουλόμενος.[6]

---

5 На први поглед, Саламанов начин живота се не поклапа са профилом *светог човека*, како га у својим (данас увелико класичним) текстовима осликава Питер Браун. Ипак, упркос радикалној Саламановој незаинтересованости за свет (сам Теодорит инсистира да је он био *мртав за свет*) парадоксалност његове социјалне функције ће (убрзо, како се прича све више буде развијала) постајати све наглашенија. О Брауновом схватању статуса *светог човека* у поретку оновременог друштва уп. Peter Brown 1971 i 1983.

6 Уп. Théodoret de Cyr 1977, 2, 1–3.

Односно,

И архијерej града коме припадаше село /у којем Саламон живљаше/, чувши за врлино овог човека, дође са намером да му подари /чин/ свештенослужења.

Где је *епископ*, ту је Црква. Званична (симболички кодификована) Црква. *Pax Ecclesiastica.* Администрација и моћ. Обредна стварност. Поредак. Верујући народ. Клирици.

Поредак Цркве имплицира *ауторитет*. Монархију власти. Монархију одговорности. Харизме.

Пред Саламоновом *избом* је локални архијерej, тј. епископ (дакле, глава Цркве). Он налаже да му се (мимо устаљеног затворниковог ритма), само за њега, *у зиду отвори рупа*.

И - *би учињено*. Зид је пробијен.

Саламон ћути. Епископ говори. Изговара речи молитве. Обраћа се Саламону. Објашњава му смисао (понуђене, можда чак и учињене) *благодатне радње*. Хиротоније.

Саламон и даље ћути. Никако не реагује.

Шта је имао да каже, епископ је то и рекао. Саламонов одговор је изостао. Заправо, то је био његов одговор. Ћутање. Незаинтересованост.

Уверивши се да нема одговора (тачније, да од Саламона *нема ни гласа*), он, архијерej, налаже да се *рупа на зиду поново затвори*. И - одлази. заувек напушта причу[7].

***

Теодоритов текст је крајње згуснут. Сведеном формом обраћања, он успева да каже (односно назначи) много тога.

Говори нам о другима. Имплицитно, говори нам и о себи.

Теодорит је био епископ. Човек - Цркве. Човек - поретка. Архијерej. Управо због тога, у животу је много пропатио. У доктринарним интригама није био сналажљив. Напротив. Био је наиван. Лојалан. Утисак је, био је - добронамеран.

Многима се замерио. И *једни* и *други* су били против њега. Понижавали су га. Гонили. Веру никада није изгубио. Многе илузије јесте.

Потпуно му је била страна грамзивост неких његових савременика. Живео је скромно. Власт га није занимала. Епископ је постао против своје воље. Од својих родитеља (првенствено од мајке) наследио је дубок и истанчан сензибилитет за оно што је битније и што је стварније од сваке политике. Чак и од оне црквене[8].

---

7 Занимљиво је да сви јунаци *Богољубиве историје* немају исти однос по питању ступања у *клир*. Саламану је то апсолутно неприхватљиво. Поглавље бр. XVII нам доноси причу о извесном Авраму, који је пустињачки живот заменио епископским чином. Ваља поменути и поглавље бр. XV. Посвећено је Акепсиму, затворнику који ће (тек неколико дана пред смрт, свестан да је крај близу, да нема сврхе бежати) прихватити епископски чин.

8 Знаменити антиохијски пустињак Петар ће, годинама пре Теодоритовог рођења, излечити његову мајку од неке очне болести. Тај ће сусрет на њу оставити дубок и трајан утисак. Промениће јој живот. Под утицајем овог познанства, она ће свесно одустати од оновремених атрибута политичке моћи и богатства: од скупе гардеробе, накита и шминке. Сам Теодорит то

Сама чињеница постојања *Богољубиве историје*, на себи својствен начин, управо, о томе сведочи.

***

Занимљиво је како Теодорит осликава улогу поменутог епископа у овој причи. Његов лик дат је само у контурама. Ничег личног ту нема. Чак ни његово име није поменуто.

Потпуно је сведен *на своју* (*еклисијално-административну*) *функцију*. Лишен је сваке мистике. Сваке тајне.

Ипак, ништа негативно о њему није речено[9]. Неименовани архијерej одаје утисак предузимљивости. Није зао. Осетљив је на врлину. Уме да чује. Не оклева.

Он дела *у свету*. Приказан је као човек света. Као клерикални световњак. Недостаје му енергија. Лишен је уверљивости.

***

След догађаја је логичан. У његовој епархији појавио се харизматик. Свети човек. Сви о њему причају. Паства се узмувала. Од пастира се очекује да нешто предузме. Он то и чини. Предузима - *нешто*.

Шта? Оно што може. Нуди му да ступи у клир. Жели да га рукоположи. Ипак, овај га (ни реч не рекавши) одбија.

Црква је поредак. Хијерархија. Небо се укрстило са земљом. Земља је опколила небо. Чак, неретко, и засенила га је.

Саламан није човек *ове земље*. Човек овог *света*. Његово је биће *с оне стране сваке политичке обичајности.* Сваке замисливе еклисијалне метафизике. Тедорит у то чврсто верује. Епископ (нажалост) јесте. Епископ је (многи се са овим неће сложити) *човек овог света*. Тачније, сама чињеница да је неко епископ не чини нужним (мада, наравно, тако нешто не искључује) да ствари буду другачије. Напротив.

помиње у деветом поглављу *Богољубиве историје*. Исто тако, била је блиска са Старцем Симеоном. О њему Теодорит пише у шестом поглављу своје књиге. Даље, ту је извесни Макидоније. Њему ће се обратити будући родитељски пар, мучен проблемом многогодишњег немања деце. Он ће им, по причи, (својим молитвама) у томе помоћи. Дете које је било дар божији (тако је Теодорит добио своје име) ваљало је посветити Богу. Не световној каријери. О томе Теодорит пише у тринаестом поглављу књиге. Једном недељно мајка је слала малог Теодорита код већ поменутог Петра пустињака, по благослов. Заједно са мајком, Теодорит је посетио славног Афраата и од њега добио благослов. О томе пише у осмом поглављу *Богољубиве историје*. Коначно, сам Теодорит је често посећивао поменуток Макидонија. О томе нам сведочи у тринаестом поглављу своје књиге.

9 У доба писања ове књиге, Теодорит је био човек одавно лишен многих својих илузија. *Богољубива историја* је настала године 444. Несрећни сабор у Ефесу одиграо се године 431. Оно што ће потом уследити добро је познато. Коначно, није неважно, те исте године 444. умро је Кирил Александријски. Детаљније о Теодоритовом животу и делу уп. (још увек незамењиву студију) Глобуковский Н., *Блаженхый Ѳеодоритъ, епископъ Киррскiй. Его жизнъ и литературная дъятельность*, т. 1 Москва 1890, 1–232. Од новијих студија уп. Clayton, B. P., *Christology of Theodoret of Cyrrhus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxfors Early Christian Studies 2007, 3–32. Коначно, ваља поменути и студију Wessel, S. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford Early Christian Studies, 2004.

Важне су границе. Границе утврђује Саламан. Не - епископ. Епископ се повинује његовим границама.

Линије разграничења су јасне. Стабилно успостављене. Унутрашњи простор Саламанове (особењачке, чудачке) *избе* стоји изван реалних оквира јурисдикције њему формално надређеног епископа. Саламан је Божији човек. За њега важе друга правила.

Зид је стварност. Зид је симбол. Зид који одваја затворника од света, пре свега, представља границу легитимитета епископске харизме. Односно - *моћи*.

***

Архијерej се повлачи. Одлази необављена посла.

На сцену ступају локални сељани. Становници Саламонове родне Каперсане. Његови земљаци.

На делу је рурална имагинација. Нешто пучки ирационално. Паганско. Готово дивље. Истовремено - комично. Гротескно.

Необични догађаји се нижу. Општа места се огледају у крајњим идиосинкразијама. Павлов Дан Господњи долази *попут лопова у ноћи*[10]. И овде имамо *ноћ*. И овде имамо *лопове*. Оно што изостаје је *Дан Господњи*.

На делу су људи. Лудошћу заслепљени смртници. Њихова примитивна памет. Дан њихове памет.

Ἄλλοτε δὲ πάλιν οἱ τῆς κώμης ἐκείνης ἀφ᾽ ἧς ὥρμητο, νύκτωρ τοῦ ποταμοῦ τὸν πόρον διαπεράσαντες καὶ τὸ οἴκημα διορύξαντες...[11]

Односно,

Другом приликом би да су сељани из његовог родног села у ноћи прешли реку и провалили у његову избу...

***

Зашто су то урадили? Теодорит - ћути. Можемо спекулисати.

Рецимо - мука. Нека невоља. Зло. Болест, или нешто слично. У том случају, сасвим разумљиво, (селу у невољи) била би потребна *света моћ светог човека*.

Или, можда - *завист*. Питање *престижа*. *Ривалство* са онима који су у овој причи *други*.

Економика харизме. Економика фетиша. Економика у овом свету присутне (обичајно опипљиве) светости. Групи се, напросто, исплати да у сопственим оквирима (тј. у сопственим границама) поседује светост харизме. Харизме - светог човека.

У њиховом свету то може бити вредност. Вредност која покреће на акцију. Вредност која се може исплатити.

10 Уп. 1. Théodoret de Cyr 1977, Сол. 5, 2.
11 Уп. Théodoret de Cyr 1977, 3, 1–4.

***

У сваком случају, нешто се међу људима усковитлало. Испунио се народ необичном предузимљивошћу.

У игри смо *ми*. У игри су *они*.

Наше право је пречe. Он припада нама. Не - њима. Ми га морамо имати. Не они. Он је наш. Не њихов.

Чекају ноћ. Прелазе реку. За оно време - *радикалан чин*. Прећи реку - загазити на туђу територију. Ризиковати.

Реке тада нису биле *наивна места*. Реке су давале живот и узимале живот.

Хировите (попут древних духова који су их настањивали), моћне и несавладиве. Оне плаве. Оне пресушују. У њима живе разне немани. У реци се можете удавити. Река вас може однети ко зна где.

***

Догађа се отмица. Свети човек мирује. Ћути. Ником се не обраћа. Не противи се отмици. Не сарађује. Целу ствар игнорише. Он је негде другде.

Његови земљаци (мештани Каперсане) га носе. Он је њихов драгоцени плен. Живи фетиш.

Свиће. На другој су обали. Отети затворник (од својих отмичара) добија нову колибу. Исту онакву какву је својевремено имао, док је био на супротној обали. Малу, скромну. Никакву.

Пука крађа (тј. отмица) није довољна. Тражи се потпуна симетрија. Ствари треба наново уредити, да буду онакве какве треба да буду. Свети човек је (у овој причи) свет својим затворништвом.

***

Колиба није место његовог становања. Склониште и одморište. Колиба је (парадоксална) димензија његовог бића.

Сама колиба није довољна. Свети човек (затворник Саламан) поново бива зазидан. Али сада у *нову колибу*.

Колиба је *на новом месту*. У његовом *старом завичају*. На том истом *новом месту* (у старом завичају) потребно је успоставити *иницијалну структуру живљења*. У противном, цела акција је бесмислена.

Саламон се вратио (заправо, силом су га вратили) кући. У родно село. Теодорит не помиње његову родбину. Његове познанике. Пријатеље. Не помиње имена.

Још једна сведена ситуација.

Ὁ δὲ ὁμοίως ἡσυχίαν ἦγεν, οὐδὲν πρὸς οὐδένα διαλεγόμενος[12]...

Он као пре ћуташе, никоме ништа не говоривши...

Саламон - *ћути*. Поново ћути. И даље ћути.

12 Уп. Théodoret de Cyr 1977, 3, 6.

Око њега се догађа свет. Он је у епицентру догађања тог света. Он га игнорише. Упорно одбија да се у њега укључи. Он је *негде другде*.

Епископске прозбе и наговоре сменила је пучка вера. Трагикомични карневал. Ирационалност празноверја.

А Саламон, као што рекох, ћути. Ћути и ништа не проговара.

***

Причи није крај.

Комешање на другој страни реке. Узбуна у покраденом селу. Свети човек је изгубљен. Покрадени су. Светог човека ваља поново задобити.

Опет - *ноћ*. Опет - *лопови*. Поново - *прелазак реке*. Поново - *рупа у зиду*. Саламанова изба још једном бива проваљена.

Пут је исти. Смер је различит. Елементи приче су исти. Њихов редослед је (у односу на централну осу приче, оличену у реци која тече између села) *инвертован*.

Теодорит пише музику[13]. Пише музику каква ће се писати вековима после његове смрти. Теодорит пише - *фугу*. Огледалну фугу.

За кратко, његов текст постаје музика. Музика у прози. Музички устројена дијалектичка слика. Икона у покрету.

Попут позних Бахових (инверзних) *огледалних фуга*, овде се (пред очима читаоца) догађа нарочити (наративни) *контрапункт*. Битан је *пут*. Битан је *смер кретања*. Ред низања и узајамног (дакле, симултаног) сапозиционирања догађаја[14].

---

13 Неко ће се зачудити овом повезивању Теодоритовог текста и музике. Не могу улазити у детаље. То је тема за себе. За ову прилику је довољно само поменути текст „Пролога“ *Богољубиве историје*. Његово имплицитно осциловање између сфера визуелног и акустичког. Другим речима, тек остаје да буде ваљано постављено, а онда некако и домишљено, важно питање односа између *слушања*, *хармоније*, *виђења* и *ритма*. Неопрезно је текст Теодоритовог „Пролога“ у потпуности свести на мноштво *елегантно повезаних општих места*. На нешто пуко конвенционално. У залеђу манифестне конвенционалности „Пролога“ скрива се (заправо много дубља, херменеутички потенцијално битна) кореспондентност са остатком књиге. О елеганцији Теодоритовог повезивања општих места, у својим напоменама, говори преводилац енглеског издања (између осталих). Уп. Theodoret of Cyrrhus, *A History of the Monks of Syria*, translated with introduction by R. M., Price, Cistercian Publications, 1985, 10.

14 Овде нарочито ваља имати на уму, то није тешко погодити, Бахово позно (по много чему тестаментално) дело: *Die Kunst der Fuge*. Конкретно мислим на фуге дате под бројевима XII и XIII. Већ у самом Баховом рукопису, управо зато да би се што очигледније могла видети огледална природа њиховог односа, оно што је у нотном тексту *invesus* (буквално) стоји испод оног што је *rectus*. Визуелно, једно се (као у води, као у Теодоритовој реци) огледа у другом. Није немогуће да је у овом случају сама логика Теодоритовог поступка (макар посредно) у функцији његове дијахронијске референце на древну месопотамијску, а онда и конкретно сиријску (хришћанску), традицију антифоног грађења песничког ткива. Детаљније о специфичностима овог Баховог дела уп. Spitta, P., *Johann Sebastian Bach*, Unabridged edition, Volume two, Dover Publications 1951, 197–205, Tovey, D. F., *Bach's The Art of the Fugue and a Companion to the Art of the Fugue*, Dover Publications 2013, 161–170, Jones, R. D. P., *The Creative Development of Johann Sebastian Bach*, Vol. II, Oxford 2013, 352–359, Göncz, Z., *Bach's Testament. On the Philosophical and Theological Background of The Art of the Fugue*, Scarecrow Press 2013. Вяазкова, Е., *Искуство фуги И. С. Баха*, Москва 2006, 139–162. О сиријским антифоним песмама уп. Brock., S., „Syriac dispute poems: the various types“, „A dispute of the months and some related syriac texts“, „Tales of the belowed brothers: syriac dialogues between body and soul“, *From Ephrem to Romanos. Interactions Between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ashgate Bariorum 1999, VII, 110–119, VIII, 181–211, IX, 29–38.

Punctus contra punctus. То је - *контрапункт*. Тачка наспрам тачке. Фраза наспрам фразе. Село наспрам села. Глас наспрам гласа. Мноштво гласова. Полифонија[15].

Битна је симетрија. Дијалектички схваћена симетрија. Што се догодило у случају када су становници Каперсане отели Саламона, догађа се и сада. Само у обрнутом смеру.

Они покрадени постају лопови. Они што су били лопови, сада бивају покрадени.

***

Пут је исти. Догађа се *инверзија смера*. Обрт.

Отетог затворника (светог човека) треба (по)вратити. Поново задобити. Отети га од оних који су га претходно отели. Коначно, његову растурену и похарану избу ваља репарирати.

То се и догађа.

Саламон (поново) ћути. Не пружа отпор. Не жали се. Потпуно је миран. И - незаинтересован.

Фугалним векторима наративних инверзија смисла (то би, најкраће речено, била логика Теодоритовог *контрапункта*) саприпадна је *инваријантност Саламановог става*.

Дијалектичка синтеза оног (Бах би рекао) *rectus* и *invertus*. Непромењивост речног тока (нешто флуидно, нешто стамено), непромењивост Саламановог става.

***

Крај приче. Свођење рачуна. Теодорит подвлачи црту. Закључује.

Теодорит се не бави Саламановим унутрашњим светом. Његовом (условно речено) психологијом. Не покушава да га објасни.

Теодорит није Атанасије из Александрије. Његов Саламон није Св. Антоније.

Антоније говори. Проповеда и подучава[16]. Саламан ћути. Не оглашава се. Не говори. Не пише. За свет је потпуно незаинтересован. Не жели ученике. Не жели следбенике. Нема никакве велике планове. Визије. Жели само једно. Да га сви оставе на миру.

---

15 *Полифоничност* је најважнији (мада као такав до данас углавном непрепознат) квалитет Теодоритовог схватања аскетизма. Чак и шире. Хришћанства уопште. Сама *Богољубива историја* обилује приказима најразличитијих могућих (здравом разуму неретко бизарних) идиосинкразија. Свакој је од њих посвећена дужна пажња. Наклоност и добра воља. Оно што доследно изостаје је рангирање и просуђивање, изопштавање и фаворизовање. У свету Теодоритове *Богољубиве историје* нико нема повлаштену перспективу. Нико од појединачно приказаних ликова на тако нешто не претендује. Исто важи и за Цркву. Коначно, исто важи и за самог Теодорита. У фикционом свету његове аскетске аркадије има места за све и за свакога. И за епископе. И за чудаке. И за обичан свет (верујући народ). И за најнеобичније могуће праксе.

16 Атанасију је *лик Антонијев* првенствено био потребан због *света*. Благодарећи (у великој мери) њему, Атанасије је успео да артикулише један нови (никејској ствари наклоњен) урбани сензибилитет вере оновремене Александрије, битно склон идеализујућем огледању у високим (наративно, конструисаним) монашким идеалима. Политички посматрано, Атанасије је био победник. Теодорит је био губитник. Пишући о Саламану, Теодорит то чини првенствено *себе ради*. И себи сличних ради. Политика га тада више није занимала.

***

Коначно, велико финале. Приповедање је дошло до свог краја.

У Саламанова (доследно ћутљива) уста Теодорит ставља речи. Не сопствене речи. Речи апостолске: „Са Христом се распех. Живим не више ја, него живи у мени Христос, а што сада живим у телу, живим вером Сина Божијега, који ме заволе и предаде себе за мене“[17]. Тиме прича добија своје дефинитивно заокружење. Свој смисао.

Прича о Саламану је минијатура. Христолошка минијатура. Теодоритова фикциона аутобиографија. Нешто љупко и допадљиво. Нешто смело и субверзивно. Нешто духовито. Тријумф творачке фикције над стварношћу.

Попут свог јунака, Теодорит је неретко бивао *распињан између једних и других*. Између *наших* и *њихових*. Између *победника* и *губитника*. Између себе самог и света (неретко до лудила пометене) Цркве којој је припадао.

Много је лопова и њега у ноћи походило. Колико ли је само пута пожелео да, попут свог јунака, из свега тога може да се искључи.

Литература

Brock, S., (1989): „Syriac dispute poems: the various types“, *From Ephrem to Romanos. Interactions Between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ashgate Variorum, VII, 110–119.

Brock, S., (1989): „A dispute of the months and some related syriac texts“, *From Ephrem to Romanos. Interactions Between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ashgate Variorum, VIII, 181–211.

Brock, S., (1989): „Tales of the belowed brothers: syriac dialogues between body and soul“, *From Ephrem to Romanos. Interactions Between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Ashgate Variorum, IX, 29–38.

Brown, P., (1971): „The rise and function of the holy man in late antiquity“, *Journal of Roman Studies* LXI, 80–101.

Brown, P., (1983): „The saint as exemplar in late antiquity“, *Representations* 1:2, Spring, 1–25.

Clayton, B. P., (2007): *Christology of Theodoret of Cyrrhus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxfors Early Christian Studies.

Вяазкова, Е., (2006): *Искуство фуги И. С. Баха*, Москва.

Глобуковский, Н., (1890): *Блаженхый Ѳеодоритъ, епископъ Киррскк□й. Его жизнъ и литературная дъятельность*, Москва, т. 1 1–232.

Göncz, Z., (2013): *Bach's Testament. On the Philosophical and Theological Background of The Art of the Fugue*, Scarecrow Press.

Spitta, P., (1951): *Johann Sebastian Bach*, Unabridged edition, Volume two, Dover Publications.

Jones, R. D. P., (2013): *The Creative Development of Johann Sebastian Bach*, Oxford, Vol. II.

Théodoret de Cyr (1957) : *Thérapeutique des maladies helléniques*, XII, 35, ed. Pierre Canvet, Paris, Les éditions du cerf, Sources chrétiennes no. 57 I/II.

17 Уп. *Гал*, 2, 19–20.

Théodoret de Cyr (1977) : *Historie des moines de Syrie. Historie philothée*, tome I, Introduction, texte critique, traduction, notes par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, Paris, Les éditions du cerf, Sources chrétiennes no. 234.

Théodoret de Cyr (1979) : *Historie des moines de Syrie. Historie philothée*, tome, Introduction, texte critique, traduction, notes par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen, Paris, , Les éditions du cerf, Sources chrétiennes no. 257.

Theodoret of Cyrrhus (1985): *A History of the Monks of Syria*, translated with introduction by R. M., Price, Cistercian Publications.

Tovey, D. F., (2013): *Bach's The Art of the Fugue and a Companion to the Art of the Fugue*, Dover Publication.

Wessel, S., (2004): *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford, Early Christian Studies.

Petar Jevremović

THEODORET'S *MIRROR FUGUE*

This text is concerned with the possible (hermeneutical) implications of Theodoret's *Historia religiosa*, particulary with its chapter no. XIX. Theodoret's narrative about strange (almoust bizzare) recluse called Salamanes could provide us with some (potentially important) ideas, theses and informations about controversal relations between (ancient syriac) harismatic ascetism, folk relion and official Christian Church.

УДК 159.923.2:2

Гордана Вулевић
Филозофски факултет, Београд – Србија
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: vulevic@eunet.rs

ДУША И ГОВОР
СТАРАЦ ЈОСИФ ИСИХАСТА И МЕЛАНИ КЛАЈН

Апстракт: *Старац Јосиф Исихаста био је монах. Мелани Клајн била је психоаналитичар. Живели су и писали током прве половине двадесетог века. Иако веома различити по начину живота и дијахрнијском залеђу, између њих је могуће успоставити дијалог. Говорећи о човековој души, пре свега феноменима с оне стране означитеља, развили су специфичан начин изражавања. Иако су користили различиту реторику, повезује их језик који има моћ да евоцира слику. Посредством иконичности свог језика, ова два аутора су омогућила визуелизацију унутрашњег света који се налази ван сукцесивности симболичког поретка. У њиховим текстовима, он се открива као тродимензионалан и спацијалан, испуњен силама добра и силама зла. И Јосиф Исихаста и Мелани Клајн тежили су трансформацији унутрашњег човека. Јосиф Исихаста је, у складу са хришћанском традицијом, упућивао на нужност суочавања и борбе са демонима, злим духовима страсти како би човек задобио Божију љубав и остварио свој христолики потенцијал. Мелани Клајн је, користећи се психоаналитичком реториком, говорила о нужности човековог суочавања са Танатосом. Сматрала је да растућа способност субјекта да се суочи са сопственом деструкцијом доводи до тога да завист, похлепа и љубомора – директни деривати нагона смрти, постепено уступе место љубави и могућој репарацији.*

Кључне речи: *душа, страсти, језик*

Старац Јосиф Исихаста био је монах. Мелани Клајн била је психоаналитичар. Живели су и писали током прве половине двадесетог века. Иако веома различити по начину живота, традицији и култури у којој су живели, између њих је могуће успоставити дијалог. Оба аутора су се упустила у истраживање човековог унутрашњег света, пре свега феномена који се налазе са оне стране симболичког поретка. Јосиф Исихаста је, у складу са хришћанском традицијом, упућивао на нужност суочавања и борбе са демонима, злим духовима страсти како би од старог човека постао нови. Мелани Клајн је, користећи се психоаналитичком реториком, говорила о нужности човековог суочавања са *Танатосом*. Сматрала је да растућа способност субјекта да се суочи са сопственом деструкцијом доводи до тога да завист, похлепа и љубомора – директни деривати нагона смрти, постепено уступе место љубави и могућој репарацији.

Описујући феномене с оне стране означитеља, Јосиф Исихаста и Мелани Клајн користили су различиту реторику. Упркос разликама у реторици, карактерише их језик који има моћ да евоцира слику. Поетика Јосифа Исихасте је визуелна поетика. Текстове Мелани Клајн одликује *поетика гротескне слике*.

***

Јосиф Исихаста није био учени теолог, али је, по сведочењу његових ученика, богословствовао са највећом дубином[1]. Старчев дар богословствовања настао је као резултат подвига. Како се на основу његових писама и биографије може видети, старац се сурово подвизавао. Аскетски максимализам му је донео боговиђење и богопознање. У једном од својих писама, он каже: „Када у послушању и безмолвију монах очисти чувства, умири ум и просвети срце, он прима благодат и просветљеност знања. Он постаје сав светлост, сав – ум, сав – блистање, из њега извире богословље која ни тројица, уколико буду записивала, неће успети да забележе услед потока благодати што таласасто тече и по читавом телу разлива мир и потпуну непокретност страсти. Срце пламти од божанствене љубави и ускликује: 'Исусе мој, задржи таласе своје благодати, јер се растапам као восак' “[2].

За Јосифа Исихасту није постојала миомирснија жртва пред Богом од чистоте тела и душе. Своје беседе упућене ученицима је, како то наводи Јосиф Филотејски, често завршавао следећим речима: „Присиљавајте себе, очишћујте душу и тело. Не дајте да у ум уђе ниједна нечиста помисао“[3]. У својим писмима је наглашавао да се од монаха очекује опрез и спремност на борбу, чак и када благодат дејствује у њему. Благодат, говори Јосиф Исихаста, увек претходи искушењу да би човека известила и рекла: „Буди спреман, и затвори своје двери. Када приметиш утеху у свом срцу, просветљење у свом уму, одмах се спремај“[4].

Сам Јосиф Исихаста дуго се борио са грешним помислима. Када је почео са великим подвизима уз благослов свог старца, једне ноћи, док се молио, његов ум је био узнесен у созерцање. Старац је созерцавао почетак борбе са страстима. Видео је монахе сабране за битку. Ту су се налазили демони, представљени као тамнопути Етиопљани. Један високи војсковођа му је пришао и питао да ли жели да ступи у битку у првим редовима. Јосиф Исихаста је одговорио да то жарко жели. И као мирјанин, био је храбра срца. Осећао је гнев, а не страх. Војсковођа га је ту оставио и рекао: „Ја нећу спречавати онога ко жели да се одважно бори са њима, него ћу га помагати“.

Када је дошао себи, запитао се: „Каква ли ће то борба да буде“?

Пред читаоцем је призор. Ту је Војсковођа. Ту су монаси. Ту су Етиопљани и Јосиф Исихаста. Ово се, говори нам Лакан, дешава онда када је субјекат замењен полицефаличним субјектом. Субјекат самосвести је представљен групом, то јест имагинарним плуралитетом *ега.* Спектрална декомпозиција функције *ега,* наместо унутрашњег дијалога, уводи у игру полифонију гласова[5]. Другим речима, субјекат је ту говорен од стране мноштва својих имагинарних парњака.

Старца није одликовала аналитика, свесно разлагање помисли. У монашком опиту Јосифа Исихасте, грешне помисли су (у главном) опосредоване сликом. За Јосифа Исихасту, страсти су конкретно присуство демона и њихових енергија. Страсти добијају и облик и глас. То су демонски пукови наоружано штаповима, секирама и осталим опасним оружјима који узвикују: „Убијте га! Удавите га“!

1 Уп. Јефрем Филотејски 2000.
2 Уп. Старац Јосиф 2000, 197–198.
3 Уп. Јосиф Филотејски 2000, 8.
4 Уп. Старац Јосиф 2000.
5 Уп. Lacan 1988.

Страсти не бивају декомпоноване мисаоном активношћу, већ конкретним актом. Штап је, говори Старац, противотров за сваку страст. Он сам је, пре него што је у њему наступило бестрашће, много штапова поломио на својим бедрима. Плашећи се његовог штапа, демони су бежали, страсти су се умиривале и долазила је утеха. У складу са сопственим искуством, он упућује свог ученика: „С времена на време, када устану против душе и желе да збаце коњаника, то јест ум, када свака страст подигне главу, дај јој команду: „Ћути, престани, иначе ће штап да ради“[6]! Дрхтећи, демон одлази, насељава се Христос, а човек се учи вештини побеђивања.

Старчева унутрашња битка повремено бива екстериоризована, те демони постају актуелно присутни у спољашњем свету. Тако су Старчеви демони застрашили једног брата који је спавао у његовој колибици. Ударали су га штаповима. Човек је почео да вришти, обузео га је ужас и само што није полудео.

Менталне репрезентације соматских ексцитација, осим визуелног, уводе у игру и друге чулне модалитете. Некротичност блудних помисли опосредована је сликом шугавог демона блуда, изранављене, смрадне главе. „Бацио сам се на њега као звер да бих га ухватио. Имао је длаку као свиња, али је ишчезао чим сам га шчепао. На прстима сам осећао његову длаку, а у ноздрвама његов смрад. Напокон, од тог тренутка рат се завршио и све се окончало. У моју душу ушао је мир“[7].

Јосифа Исихасту не карактеристише толико спекулативно преиспитивање, колико *сагледавање* свог унутрашњег света. Унутрашњи свет се открива, пре свега, у модалитету слике, као тродимензионалан и спацијалан, испуњен различитим изображењима из земаљског и небеског света. Организација идеације посредством слике у великој мери је опосредовала и Старчева мистичка искуства. Примера ради, када је једном његова душа била узнесена у созерцање, појавило се осијање, а потом и троје прекрасне деце. Били су истог раста, истог узраста, истог изгледа, у истоветним одеждама. Све троје га је благосиљало и појало: *Који се год у Христа крстите, у Христа се обукосте* (Гал. 3;2).

Описујући свој монашки опит, Јосиф Исихаста се не обраћа толико когницији, колико визуелној перцепцији реципијента. Он га, на известан начин, ставља у позицију посматрача. То му омогућава да себи представи конкретну природу страсти, дејства демона и њихових енергија. Истовремено, омогућава му да себи представи и сву радост мистичког искуства.

***

Мелани Клајн је рани развој разматрала у контексту борбе између Ероса и Танатоса. Она је прихватила другу Фројдову теорију нагона, нагона живота и нагона смрти, сматрајући да она има велику вредност у објашњењу психичког живота[8]. Истовремено, одбацила је његову тезу да страх од смрти не постоји у несвесном. Сматрала је да нагони смрти дејствују одмах након рођења и да производе најранију стрепњу, *стрепњу од анихилације.* Услед стрепње од уништења, рани его, под дејством нагона живота, почиње да покреће примитивне механизме одбране. „Првобитан процес пројекције усмерен је на скретање нагона смрти према ван. Пројекцијом, такође, либидо прожима први објекат. Други првобитан процес, такође, у служби нагона живота, јесте интројекција. Она се супротставља нагону смрти, јер

6 Уп. Старац Јосиф 2000, 101.
7 Уп. *ибид,* 2000, 158–159.
8 Уп. Freud 1974.

омогућава егу да у себе уноси изворе живота, пре свега, храну, и на тај начин ограничи унутрашње деловање нагона смрти“[9].

Када говори о процесима поунутрења, из дискурса Мелани Клајн изостаје метафора. Она говори о поунутрењу *конкретних* парцијалних објеката: „Мајка, пре свега њена дојка, представља првобитни објекат детињих како интројективних тако и пројективних процеса. Љубав и мржња су од почетка пројективани у њу, те је она интернализована са обе супротне емоције, које леже у основи његовог осећања да добра и лоша (дојка) постоје“[10].

Описујући психодинамику схизопараноидне позиције[11], Мелани Клајн генерише слику тродимензионалног унутрашњег света, настањеног парцијалним, добрим и лошим унутрашњим објектима. „Унутрашњи свет се састоји од објеката, пре свега, мајке, интернализоване у својим различитим аспектима и емоционалним ситуацијама. Однос између ових интернализованих фигура, и између њих и ега, бива доживљен – када доминира персекутивна анксиозност – као у главном хостилан и опасан; они (објекти) су доживљени као добри када је дете задовољено и када предоминирају пријатна осећања. Овај унутрашњи свет, који се може описати у смислу унутрашњих односа и догађаја, представља продукт детињих сопствених импулса, емоција и фантазија“[12].

Унутрашњи објекти, натопљени *Танатосом,* опосредовани су *гротескним* сликама зубате, прождируће, отровне, експлозивне дојке. Слика дојке која гризе, разара и реже, настаје услед пројекције орално-садистичких тежњи. Када дете у својој фантазији напада отровним урином и експлозивним фецесом, она постаје отровна и експлозивна. Фантазматски напади мотивисани похлепом креирају слику зле, прождируће дојке. Садржај фантазматских напада, уверава нас Мелани Клајн, одређује садржај детињег страха од унутрашњих и спољашњих персекутора, то јест осветничке (лоше) дојке[13].

Истовремено, њен опис доброг објекта не евоцира (аналогне) слике. Својства доброг објекта се не могу визуелизовати. Он је, пре свега, одређен својом функцијом. Супротстављајући се процесима дезинтеграције и фрагментације, добар објекат доприноси осећању интегрисаности, те има круцијалну улогу у развоју ега.

Слика унутрашњег света се мења током депресивне позиције. Процеси интеграције воде интројекцији целовитих, али и даље (по много чему) *конкретних објеката.* То су отац, мајка, као и комбинована родитељска фигура. Због појаве Едипалних тежњи, парцијални објекти (очев пенис) и даље има важну улогу, те постају битан саставни део детињег унутрашњег света.

У том свету, поунутрене фигуре (профилисане како искуствима са спољашњим објектима, тако и детињим фантазијама) доживљавају се као *жива бића* у сопственом телу. Од усклађености односа међу људима и детињег ега зависи остварење унутрашњег склада и повезаности у целину[14].

9 Уп. Klein 1977, 238.
10 Уп. Klein1977, 142.
11 Мелани Клајн је под појмом позиције подразумевала специфичну констелацију одбрана, анксиозности и односа према објекту. О психодинамици схизопараноидне и депресивне позиције, уп. Klein 1975, Klein 1977, Hinshelwood 1998, Kristeva 2001.
12 Уп. Klein 1977, 141.
13 Уп. Klein 1977.
14 Уп. Klein 1975.

Процеси интеграције уводе у игру стрепњу од губитка објекта. *Тек када се објекат воли као целина, говори Мелани Клајн, његов губитак се може у потпуности искусити*[15]. Током депресивне позиције, дете почиње да стрепи да је својом деструкцијом угрозило и да даље угрожава своје спољашње и унутрашње објекте.

Доживљај стања објекта Мелани Клајн је опосредовала сликама састављања и распадања. „Ја се тада суочава са психичком стварношћу у којој је његов вољени објекат у стању распадања на комадиће, а очајање, грижа савести и стрепња које побуђује ова спознаја извор су бројних ситуација стрепње. Споменућемо само неке од њих: стрепња да ли ће се саставити растављени комадићи на прави начин и у право време; како да се одаберу добри комадићи, а униште лоши; како да се поново састављен објекат врати у живот; постоји и стрепња да ће га лош објекат и властита мржња и томе слично омести у извршењу ових циљева“[16].

У другим текстовима, наместо слика распадања, наилазимо на слике напаћене, уништене, угрожене или чак мртве мајке. Стрепња да је унутрашња мајка угрожена уводи у игру како маничне одбране, тако и нове облике сплитинга. Како би се одбранио од депресивне стрепње, его почиње да цепа целовити објекат. Мелани Клајн ће овај облик сплитинга опосредовати сликама повређеног, умирућег или мртвог објекта[17].

Доживљај да је целовити објекат угрожен, буди осећање кривице и потребу да се он репарира. На почетку омнипотентне, репаративне тежње постају важан облик одбране. Мелани Клајн сматра да се ове фантазије могу опосредовати следећим речима: „Моја мајка умире, можда се никада неће вратити, она пати, она је мртва. Не, то се никада неће догодити, јер ја могу да је оживим“[18]. Омнипотенција се смањује онда када дете стекне веће поверење како у своје објекте, тако и у своје репаративне моћи. Репарација, по мишљењу Мелани Клајн, лежи у основи свих сублимација и постаје моћно средство у савладавању анксиозности.

***

Јосиф Исихаста и Мелани Клајн су користили различиту реторику. Упркос разликама у реторици, повезује их језик који има моћ да евоцира слику. Посредством иконичности свог језика, омогућили су визуализацију унутрашњег света који још увек карактерише одсуство сукцесивности и темпоралности својствених симболичком поретку.

Ове слике се, наравно, не могу схватити буквално, већ као облик иконичких тропа. Посредством иконички процесуираних метафора, премошћен је јаз између симултаности фантазма (уобразиље код Јосифа) и линеараног својства језика. Овакав дискурс, може се и тако рећи, задржава у себи потенцијално високу валентност за оно, како би Платон рекао – *хора*[19].

***

Бригованје о сопственој души, говори Старац, захтева познање сопствених страсти. Човек мора да упозна самог себе, јер тиме задобија смирење и благодат

15 Уп. Klein 1975.
16 Уп. Klein M, 1975, 269.
17 Уп. Klein 1977.
18 Уп. Klein 1977, 75.
19 Уп. Платон 1995.

Божију. „Ако не стекнеш самопознање, и ако се поуздаш само у свој труд, знај да ћеш бити далеко од налажења пута, јер Пророк није рекао *Погледаће Господ на труд мој, него Погледаће Господ на смирење моје и труд мој*“ [20].

Самоспознаја води унутрашњој трансформацији. Чистоту душе може задобити онај ко је спознао сопствену немоћ, страсти и недостатке. Онај ко се плаши да спозна самог себе, остаје далеко од знања. „Због тога се, чедо моје, док си још на почетку, потруди да добро упознаш самог себе и да као чврсте темеље поставиш смирење“[21].

У складу са својим максимализмом, Јосиф Исихаста упућује на бескомпромисно суочавање са стрепњом и страстима. Чистота душе се, говори Старац, задобија трпљењем и суровом борбом“. Уколико човек жели да победи у овом животу, треба да претрпи неподношљиву жалост, тескобу и „искушења на смрт отровна“. Треба да издржи налете паклене таме који гуше душу. Онај ко не жели да претрпи тескобу, не треба да тражи благодат. Благодат се и удаљује од човека да би га научила трпљењу и смирењу. Човек је биће које може да падне. Исто тако, он мора да устане.

Старац говори о демонима као о *у-ображењима.* Демони су духови и стога сродни нашем сопственом духу, односно уму. Ум је хранитељ душе, те он сваки облик и мисао преноси у срце које их пречишћује и предаје разуму. „Ако срце није чисто, оно ту помрчину предаје разуму, након чега ће се душа помрачити и поцрнети. Од тог доба, постојано се прихватају представе уместо созерцања. Тако су се појавиле све прелести и поникле све јереси“[22].

Уколико је човек задобио благодат, он примећује да се са приближавањем лукавога дешава *неподобност* и *ненормалност.* Демони уносе стрепњу и стање *унутрашње разједињености*. Снови који су од демона разликују се од снова који су од Бога, јер испуњавају душу пометњом. После буђења, човек осећа страх. Уколико се избори са страстима, нестаје стрепња и стање разједињености. Када се угуше гнев и похота, мајке многих страсти, расцветаће се цвет безметежности, то јест, човек ће задобити *смирење.* На трагу аналогне интуиције, психоанализа говори о императиву интеграције.

Идеал је волети Бога и задобити љубав Божију. Човек се подвизава и задобија смирење једино уколико воли Бога свом својом душом. Из љубави према Христу, он заборавља на сопствено тело и мучи га како би се ослободио страсти. Бог ће човеку, са своје стране, показати велику љубав у тренуцима тескобе и искушења.

Старац је био опхрван неизмерном тескобом када му је Бог послао утеху. Појавио се Исус на крсту, озарен светлошћу. Оборио је главу на груди и подсетио га: „Погледај колико сам пострадао због тебе“! Истога часа је Старчева тескоба била развејана као дим.

Човек је дах Божији. Када се очисти од страсти посредством поста, бдења, молитве, присилног делања, и затварања ума у срце, Бог ће му послати своју благодат. Када благодат осени, и када се распламсан љубављу узнесе дах Божији, човек се охристовљује. „Душа се толико уподобљује Богу да се не препознаје и не разликује од Њега, као што се ни сунце не разликује од своје светлости или гвожђе од огња са којим се сјединило. И удахнуће и благодат проистичу из истог извора, а то је наш слатки Бог“[23].

20 Уп. Старац Јосиф 2000, 32.
21 Уп. Старац Јосиф 2000, 36.
22 Уп. Старац Јосиф 2000, 152.
23 Уп. Старац Јосиф 2000, 232.

Прогресивним поистовећењем са божанским идеалом, стрепње нестају. Истовремено, отвара се пут мистичком ужитку.

***

Психотерапијски приступ Мелани Клајн био је подједнако радикалан. Како би се током терапије постигла већа интеграција, неопходно је да се човек суочи са примитивним стрепњама. Већ на самом почетку аналитичког третмана, како у анализи одраслих, тако и са децом, Мелани Клајн је задирала у дубине психотичних џепова, сучавајући субјекта са страхотама сопственог *Танатоса.* Психотерапијски ефекти њених интерпретација, како ће се из даљег текста видети, почивају на (интуитивној) умешности транспоновања говореног у визуелно.

Дело Мелани Клајн, *Наратив анализе детета,* у коме је детаљно приказала анализу са деветогодишњим Ричардом, омогућава најбољи увид, како у њену аналитичку технику, тако и у природу и специфичност њеног језика[24].

Запажа се да се природа њеног језика мења зависно од тога да ли интерпретира садржаје саприпадне симболичком поретку или продире у џепове психотицизма. Све док се бави херменеутиком Ричардове несвесне жеље, њен језик не излази из оквира конвенционалног. Он постаје идиосинкратичан онда када Мелани Клајн покушава да уведе превербалне садржаје у оквире вербалног. У тим тренуцима анализе, њен језик постаје *конкретан, неметафоричан.* Стога, неретко – *смешан и накарадан.* Гротескан.

Како би језички опосредовала ефекте цепања и пројекције, она уводи *једноставне формуле* као што су *лош отац* и *добар отац*, *лоша мајка* и *добра мајка*. Заједно са овим формулама, она уводи и *формуле-агломерате* које имају комичне ефекте. Тако наилазимо на *похлепног-хоботница-тату, монструм-пенис, хоботница-гениталију, похлепну-бебу-морску-звезду, Хитлер-пенис, риба-маму, добру-светло-плаву-маму...*

Посредством поменутих формула (које је формулисала на основу Ричардове игре и цртежа, као и сопственог тумачења њиховог значења), Мелани Клајн твори *гротескне слике* персекутивних објеката и њихових међусобних односа у Ричардовом унутрашњем свету. У једној од сеанси, тумачећи његов цртеж, она му говори о његовој фантазији у којој прождируће *риба-мама* разара очеву *лошу гениталију.*

У наредним сеансама, она га све више суочава са дејством његове деструкције, евоцирајући све гротескније слике мучених, исисаних, спржених унутрашњих објеката. Мелани Клајн говори о његовим орално-канибалистичким фантазијама које воде доживљају изгрижених унутрашњих објеката – оца и мајке. Говори му о (фантазматски доживљеном) опасном урину који ће спалити оца и њега, као и о жељи да нападне бебе унутар маме и разнесе их својом нуждом. Његово неповерење према родитељима, Куварици и Беси (за које је веровао да намеравају да га отрују) потичу од тога што је желео да их разнесе својим фецесом и отрује урином.

Комични ефекти њених интерпретација олакшавају Ричарду да сагледа дејство сопствене деструкције, што доводи до осећања олакшања, јачања позитивног трансфера и психичке промене.

Анализа доводи Ричарда до специфичног раскршћа, то јест до места преокрета. Мелани Клајн говори о слабљењу Танатоса и јачању Ероса. Интерпретације персекутивне анксиозности доводе до де-идеализације мајке и јачања

24 Klein 1984.

љубави према њој. Анализа параноичних елемената Ричардовог Едиповог комплекса је, истовремено, оснажила љубав према оцу. Ричардова растућа способност да се суочи и интегрише деструкцију, довела је до тога да завист, похлепа и љубомора, постепено уступе место љубави. Наместо безнадежности и очајања, појављује се нада и поверење у сопствене моћи очувања својих спољашњих и унутрашњих објеката.

***

Јосиф Исихаста и Мелани Клајн били су сродни по свом сензибилитету. Говорећи о човековој души, развили су специфичан начин изражавања. Јосиф Исихаста је представио своју борбу са страстима идиосинкратичним, сликовним језиком. Мелани Клајн је, уневши у конвенционалу психоаналитичку реторику свој особен, конкретно-сликовни језик, успоставила нову реторику – реторику примитивних менталних стања. На овај начин, оба аутора су феномене који се налазе с оне стране означитеља учинили потенцијално мисливим и комуникабилним.

И Јосиф Исихаста и Мелани Клајн тежили су трансформацији унутрашњег човека. Идеал је био задобијање љубави према Другом. Љубав према Богу, говори Јосиф Исихаста, омогућава човеку да оствари свој христолики потенцијал. За Мелани Клајн, терапијска промена треба да иде у смеру прогресивног јачања човекове способности за љубав. Тиме се, можемо и тако размишљати, у њему отвара место за Бога.

У свом руковођењу душом, Старац и Мелани Клајн примењивали су различит метод. Ипак, по свом приступу били су подједнако бескомпромисни. Захтевали су, пре свега, да се човек суочи са својим патогеним *уображењима.* Јосиф Исихаста је захтевао суочавање и борбу са демонима. Мелани Клајн је инсистирала на конфонтацији субјекта садеструктивним фантазијама. Сматрали су да је то једини начин на који се човек може ослободити стрепње и задобити сопствену слободу.

Страст је, говори нам Јевремовић, поробљеност духа (иницијално менталном) *фетишу...* „Где је страст, ту је осујећеност. Осујећеност је друго лице нужности... На себи својствен начин, то је мислио и Фројд. По природи ствари, *страсти су суштински* (тј. *нужно*) незадовољиве. Могуће је само транзиторно (а самим тим и парцијално) задовољење. Никако апослутно. Њихова логика (логика страсти) је, употребићу Хегелову синтагму, *логика рђаве бесконачности.* По среди је – *присила.* По много чему, дакле, нешто аналогно Фројдовом феномену *присиле понављања*“[25].

Јосиф Исихаста, у складу са хришћанском традицијом, говори о човековој поробљености од стране идола; Мелани Клајн, о човековој подређености мноштву унутрашњих објеката. Мелцер би то назвао (специфичним) *политеизмом.* Он каже: „Госпођа Клајн је описала нешто што можемо назвати теолошким моделом ума. Свака личност има нешто што можемо описати као 'религију', у којој њени унутрашњи објекти играју улогу богова – но, то није религија која своју снагу црпи из вере у те богове, већ из чињенице да су у уму ти богови збиља активни“[26].

Мелани Клајн би говорила да се ово стање превазилази поистовећењем са целовитим Другим; Јосиф Исихаста, поистовећењем са једним (Тројичним) Богом које доноси стање истинске радости.

25 Уп. Јевремовић 2014, 190–191.
26 Уп. Meltzer 1981, 179.

Литература

Freud, S., *Beyond the pleasure principle*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analyisis 1974.

Јевремовић, П., *Биће/Расутост,* Београд: Граматик 2014.

Јосиф Филотејски, Предговор, *Изложење монашког опита,* Београд: Библиотека „Образ Светачки“ 2000.

Klein, M., *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921–1945*, New York: The Free Press1975.

Klein, M., *Envy and Gratitude & Other Works,* NewYork: A Delta Book 1977.

Klein, M., *The narrative of a Child Analysis*, London: The Hogarth Press& Institute of Psycho-Analysis 1984.

Kristeva, J., *Melanie Klein,* New York: Columbia University Press 2001.

Lacan, J., *The Seminar of Jacques Lacan, ed. J.A, Muller, Book II, The Ego In Freud's Theory and in the Technique of psychoanalysis*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.

Meltzer, D., „The Kleinen expansion of Freud's metapsychology“, *International Journal of Psycho-Analysis,* 1981.

Platon, *Timaj*, Vrnjačka Banja: EIDOS 1995.

Старац Јосиф Исихаста, *Изложење монашког опита,* Београд: Библиотека „Образ Светачки“ 2000.

Hinshelwood, B., *A Dictionary of Kleiniem Thought,* London: Free Association Books 1998.

Gordana Vulević

SOUL AND SPEECH
ELDER JOSEPH HESYCHAST AND MELANIE KLEIN

Elder Joseph Hesychast was a monk. Melanie Klein was a psychoanalyst. They both lived and wrote in the first half of the 20th century. Although very different in their lifestyles and diachronic background, it is possible to establish a dialogue between them.Talking about human soul, primarily the phenomena beyond the signifier, they developed a specific manner of speaking. Even though they used different rhetorics, the use of language that evokes images is what brings them together.Both authors used iconic language to visualize an internal world which lies beyond successiveness of symbolic order. In their texts, this world is revealed as tridimensional and spacious, filled with the forces of good and evil. Both Elder Joseph Hesychast and Melanie Klein pursued transformation of the inner man. Elder Joseph Hesychast, in keeping with the Christian tradition, insisted on the necessity of facing and fighting our demons, the evil spirits of passion, to make man eligible to win God's love and achieve his Christlike potential. Melanie Klein, using psychoanalytic retorics, found it necceary for a person to face Thanatos. She thought that an increasing ability of the subject to face self-destruction makes envy, greed and jealosy – the direct derivatives of Death drive gradually yiel to love and possible reparation.

.

УДК 271.222(497.11)-726.3-36:929 Јустин Поповић, свети
271.2-475

Владимир Цветковић
Центар за црквене студије, Ниш - Србија
Гетинген - Немачка
e-mail: vlad.cvetkovic@gmail.com

СВЕТИ ЈУСТИН ЋЕЛИЈСКИ КАО ЈЕВАНЂЕОСКИ БОГОСЛОВ

Апстракт: *Рад има за циљ да на трагу изјаве Епископа Атанасија Јевтића, да је Свети Ава Ћелијски јеванђеоски богослов, истражи који су јеванђоски аспекти Авиног богословља и шта значи бити јеванђеоски богослов. Ова тема ја посебно важна у општем контексту савременог православног богословља, које донекле доводи у питање богословска стремљења „повратка Оцима“ у двадесетом веку, зарад једног новог промишљања целокупне православне традиције на основу и унутар Јеванђеља. Такође, важно је испитати јеванђеоске поставке богословља Јустина Поповића, у контексту историје српског богословља двадесетог века. Становиште да Ава Јустин својим интересовањем за светоотачко богословље представља у неку руку претечу „неопатристичкој синтези“ Флоровског, које заступа низ савремених аутора у Србији, треба помирити тврдњом да је он јеванђеоски богослов. Рад ће покушати да одговори на ова питања усредсређујући како на Јустиново виђење значаја и улоге Јеванђеља и Светог писма, тако и на његову антропологију, сотириологију и тријадологију.*

Кључне речи: *Јеванђеље, духовно искуство, врлине, охристовљење, отројичење.*

1. Светоотачко или јеванђеоско надахнуће модерног православног богословља?

Развој православне теологије двадесетог века свакако би могао да се сагледа кроз призму „неопатристичке синтезе“ оца Георгија Флоровског. У склопу свог „повратка Оцима“, Флоровски наглашава да Свети Оци кроз догмате (δόγμα) чувају и преносе поруку (κήρυγμα) апостола[1]. Апостоличност Цркве, као један од њених основних атрибута (сходно деветом члану никео-цариградског Символа вере), према Флоровском, једино је осигурана уколико је Црква светоотачка. То би значило, закључује Флоровски, да је Црква једино и заувек апостолска бивајући светоотачка[2]. Овај став оца Георгија је у великој мери пренебрегнут у каснијем развоју православане теологије, посебно њеним повратком на ауторитет Отаца. Интересовање за светоотачку теологију је донекле потисло интересовање за њене библијске изворе, што је, између осталог, резултирало, бар у академским срединама, изучавањем Светог Писма у оквиру засебне дисциплине зване библистика. О. Ендрју Лаут (Andrew Louth) примећује да је одсуство интереса за изучавање Светог писма у

1 Florovsky 1975, 16.
2 Исто.

двадесетом веку међу православним богословима, па самим тим и недостатак адекватних научних резултата, окренуло православну теологији ка конзервативним римокатоличким и протестанским ауторима, често је доводећи у опасност да поистовети православље са конзервативизмом[3]. Друга опасност, која је често претила православном богословљу, јесте вештачко одвајање учења Светих Отаца од истина Светог писма и, по угледу на западну теологију, њихово узимање за два одвојена црквена ауторитета[4]. Њима су понекад додаване и одлуке црквених сабора, посебно оних васељенских, као трећи ауторитет. Разлози ових одвајања су различити и могу се пратити у неколико посебних равни који прозилилазе из подела на знање и веру, природну теологију и теологију откровења или природу и благодат, које су органски израсле из развоја западне теологије.

Покушај неких православних теолога да изађу из ове вештачке дихотомије на Свето писмо и Свето предање завршио се у занемаривању историјске реалности Оваплоћења на уштрб филозофских доказа произашлих из догматских расправа. Уместо да савремена православана мисао оповргне становиште Адолфа Харнака да је „византијско-московска“ култура хеленизацијим библијског хришћанства разводнила новину Откровења[5], она га изнова потврђује. Томе посебно у прилог иду и савремене теолошке дебате које се у великој мери односе на питање места и значаја Светог писма у православном богословљу. Харнакова подела на хеленизам и библијско хришћанство у бити изражава једну фундаменталну разлику између филозофије и теологије. Отуда долазе и оптужбе на рачун појединих савремених православних богослова, укључујући ту и Митрополита паргамског Јована (Зизиуласа), да своју теологију утемељује филозофски, али не и богословски[6]. Митрополиту пергамском Јовану се, између осталог, пребацује да својом теологијом личности покушава да разреши стари парадокс подједнако изражен Аристотеловском дихотомијом између суштине и њеног израза, и западном дихотомијом између субјекта и објекта[7]. Међутим, главна оптужба против теологије митрополита Пергамског долази од стране о. Џона Бера (John Behr) који оптужује овакво богословствовање да, уместо непомућене слике Христове описане у Јеванђељу, нуди у облику догматских формула Цркве апстрактне теорије које служе за конструисање метафизичког система који одговара нашим егзистенцијалним или филозофским потребама[8]. Другим речима, по Беру, само Христос „по Писму“ или распети и прослављени Господ може да обликује основни контекст у коме се теологија развија[9]. Теологија која према Беру дубоко промишља преображавајућу силу Бога путем крста једнако је удаљена од историјских реконструкција Исуса које нуди критички настројена библистика, колико од метафизичких и апстрактних филозофских поставки о Богу[10]. Решење које Бер нуди огледа се у покушају да хришћанске ауторе, нарочите оне првих векова за које је стручан, спаси од смештања искључиво у историјски контекст „позне антике“[11], и да им осигура статус Отаца Цркве баш на основу чињенице њиховог промишљања *на основу* и *унутар* Јеванђеља. На тај начин

3 Louth 2001, ix–x.
4 Lossky 1974, 141.
5 Harnack 1916, 287.
6 Brown 2007, 40.
7 Lock 1986, 94.
8 Behr 2003, 176.
9 Исто.
10 John Behr 2006, 43.
11 Louth 2001, x.

Бер, по сопственом сведочењу, избегава „преображање примитивног Јеванђеља у грчку метафизику већ продубљује разумевање онога што је дато једном за увек“[12], самог Јеванђеља Христовог као вечно Благе вести.

Може се поставити питање у којој мери је Беров „радикалан“ (насупрот конзервативном) метод представља новину у православном богословљу. Да ли је он, на неки начин, раскид или бар превазилажење богословске праксе двадесетог века свесрдно окренуте Оцима Цркве, зарад једног новог богословља двадесет и првог века, који је „повратак“ Оцима продужило још мало у прошлост, враћајући се недвосмислено на ауторитет Светог писма и јеванђеоске истине, али не занемарујући претходно Светоотачко предање, попут протестаната, већ га узимајући као конститутивно за разумевање јеванеђељске поруке.

То питање добија посебан значај у контексту српске богословске мисли двадесетог века и правца њеног усмерења. Постоји одређена тенденција, посебно међу млађим ауторима са наших простора, да српску богословску мисао, нарочито у првој половини двадесетог века, представљају не само као упућену на тадашње богословске токове, који су се огледали у „повратку“ Оцима, било кроз православну „неопатристичку синтезу“, било кроз римокатолички *ressourcement*, већ и да оду корак даље описујући представнике наше богословске мисли, пре свих Светог Јустина Новог, као веснике тих нових стремљења у теологији[13]. Када је изгледало да постоји сагласје да је богословско усмерење Светог Јустина Ћелијског светотачко, и да је једино остало да се прецизно одреде извори који су надахнули његов повратак на Свете Оце, на Првом годишњем симпосиону *Српска теологија данас*, Епископ Атанасије Јевтић је Светог Аву Јустина описао не као светоотачког, већ као јевенђеоског богослова[14]. На питање аутора ових редова да ли је обновљени интерес за дело Светог Саве у двадесетим годинама прошлог века, који је нешто касније и одвео ковању појма Светосавље, могао бити контекст за враћање српске богословске мисли, и посебно младог јеромонаха Јустина Поповића светоотачком предању, Епископ Атанасије Јевтић одговара одрично. Према његовом мишљењу, Авино бављење Светим Савом и Светосављем, које се круни у његовом делу „Светосавска философија живота“ јесте нетипично за његов богословски опус. Авини извори надахнућа, према Епископу Атанасију, пре свега су Јеванђеље и Свети Апостол Павле. Сходно томе, закључује Атанасије Јевтић, Свети Јустин Нови је по свом надахнућу јеванђеоски богослов.

Ова изјава Епископа Атанасија даје сасвим један другачији контекст гледања на Аву Јустина. Јасно је, на основу Авиних дела, да његово поимање као јеванђеоског богослова не значи нужно и његово довођење у везу са историјским реконструкцијама Исуса и његовог окружења које су предмет често критички настројене библистике, па чак и оне православне. У прилог томе иде и чињеница да многобројна Авина тумачења Јеванђеља и Посланица нису предмет посебног интересовања овако настројених библиста. Да ли би то онда значило да је Ава, на неки начин, претходник, иако се овде ради о скоро једном веку који их дели, Берового тзв. „радикалног“ теолошког метода да се све у Цркви промишља *на основу* и *унутар* Јеванђеља, као што су то радили и Свети Оци.

12 Behr 2001, 6–7.

13 Лубардић 2009, 19–43; Vasiljevic 2011; Cvetkovic 2011; Djogo 2012.

14 Симпосион је одржан на Богословском факултету Универзитета у Београду од 29. до 30. маја 2009. године, а Епископ Атанасије Јевтић је поменуту изјаву дао у оквиру пленарне сесије *Путеви српске теологије*, којом је отворен симпосион.

У наредним редовима ћу покушати да на трагу поменуте изјаве Епископа Атанасија Јевтића, да је Свети Јустин Нови јеванђеоски богослов, истражим шта би то могло да значи, фокусирајући се на Авин однос према Јеванђељу и Светом писму уопште. При томе ћу се обилато користити публикованим и непубликаваним материјалом Атанасије Јавтића, не би ли могао да реконструишем на прави начин смисао израза јеванђеоски богослов, који Јевтић приписује Ави Јустину.

2. Јеванђеоско образовање Јустина (Благоја) Поповића

Сама чињеница да је Јустин Поповић рођен на Благовести (25. марта/7. априла); (Ευαγγελισμός на грчком), 1894. године и наденуто му је име Благоје (што упућује на Благовести, односно на Јеванђеље као благу, односно радосну вест). Представио се Господу на Благосвети 1979. године, што даје оквир његовом животу који је нараскидиво повезан са смислом и значењем Јеванђеља као Благе Вести. Рођен је у Врању у породици Поповића, која је седам узастопних генерација давала свештенике, и васпитаван је у хришћанском духу. За младог Благоја, одраслог недалеко од Манастира Светог Прохора Пчињског и бивајући сведок чудесног исцелења његове мајке Анастасије од стране моштију светитеља, одлазак на богословију био је више него логичан избор. После завршене четворогодишње основе школе у родном Врању, млади Благоје се уписује у први разред деветогодишње Богословије „Светог Саве“ у Београду (које је укључивала у нижеразредну четворогодишњу гимназију) 1905. године. На њега, као и на остале ученике Богословије, велики утицај у правцу читања Јеванђеља и вођења духовног живота врши ондашњи њен професор синђел Демостен, који се иначе школовао у Русији и за собом оставио незавршену књигу *Мој живот у Христу*, вероватно инспирисану истоименим делом Светог Јована Кронштатског. Под синђеловим утицајем, млади Благоје почиње са свакодневим читањем Светог писма, као једном од основних компонената живота у Христу. Атанасије Јевтић наводи да поред школе хришћанства коју је прошао у оквиру породице, „други извор унутрашњег духовног образовања младог Благоја Поповића било је, од 14. године до краја земног живота, редовно читање, подвижничко доживљавање и молитвено промишљање Јеванђеља Христа Богочовека“[15].

Богословију завршава пред сам почетак Првог светског рата, готово решен да прими монашки подвиг. Иако је у почетку одолевао мајчиним одговарањима да се посвети монашком животу, јер је, после несрећне погибије брата Стојана, остао једини мушки наследник, иста та братовљева смрт га дефинитивно утврђује у намери. Почетком рата био је регрутован као санитетски војник при Војној болници „Ћеле Кула“ у Нишу. Први записи младог Благоја датирају из 1915. године, док је као војник служио у Нишу, Владичином Хану и Врању[16]. Највећи број тих записа резултат је његовог читања Светог Апостола Павла и нешто мање Јеванђеља. Рат донекле одлаже његову одлуку, али после повлачења српске војске преко Албаније, Пећи, Чакора до Скадра, он на Светог Василија 1916. године на Нову годину у катедрали у Скадру бива замонашен добивши име Јустин, по Јустину Филозофу и

15 Јевтић 2007, 7.

16 Материјал из тог ратног периода (1914–1916), као и каснијег Оксфордског перода (1916–1919), који се састоји од 5 блокчића и 6 свезака још није објављен. О овим недавно пронађеним списима сведочи уредник издања епископа Атанасија Јевтића у непубликованом предавању о Ави Јустину „Жив човек живога Бога“, одржаног у Врању, 2012. године (Јевтић 2012).

Мученику, чиме показује да му подједнако и Христова филозофија и Христово сведочење кроз мученишство представљају животни приоритет[17]. Из Драча, одакле је српска војска пребачена даље на Крф од стране савезника, млади монах, заједно са групом младих богослова по наређењу краља Петра и благослову митрополита, потоњег патријарха српског Димитрија Павловића, бива послат на наставак студија у Петроград. Због тамошњих политичких гибања и опасности која је претила од стране Бољшевика, исте 1916. године, одлуком Владе и уз асистенцију Јустиновог наставника из Београдске богословије, јеромонаха, потоњег епископа жичког Николаја Велимировића (Светог Николаја Жичког), и гостопримством Англиканске цркве, ова група бива премештена у Оксфорд и смештена у кућу Светог Стевана (St. Stephan House). Током свог боравка у Оксфорду од 1916. до 1919. године (са краћим прекидима када је живео у Лондону), Јустин је био уписан на Универзитет у Оксфорду као ван-колеџски студент и похађао студије за BLitt степен, који је тада био највиши степен студија које су могле да се похађају на овом универзитету[18].

На студијама у Оксфорду Јустин наставља са читањем Светог писма, али на посве нов начин. Пут Јустинове теолошке рефлексије није полазио од Бога, већ од човека, па се кретао ка Богу. Атанасије Јевтић примећује да у томе лежи савременост Јустинове мисли, јер он полази од датости, која је он сам као присутност бића у свету[19].

3. Лична искуственост Светог писма

Покушавајући да одговори на своје проблеме, он се првенстено окреће ка Посланицама Апостола Павла за помоћ. Међутим, Јустиново читање Апостола Павла је више као писца, коме он поставља своје личне проблеме, и очекује да добије одговор. Сама проблематика није долазила од споља, из оног прочитаног или другим путем сазнатог, већ из саме егзистенцијалне дубине Јустиновог бића. У најранијим списима, Јустин покушава Апостолом Павлом да тумачи себе, односно да у Апостоловим посланицама тражи решења својих личних проблема. Деценију и више касније, отац Јустин у предавању *Зашто и како читати Свето писмо*[20] из 1929. године, каже:

> „Све што треба овоме свету, и људима у њему – Господ је казао у Светом Писму. На сва питања Он је у њему дао одговоре. Нема питања, које може мучити душу људску, а да на њега није у Светом Писму дат или посредан или непосредан одговор. Људи не

17 Јевтић 2007, 9; Hill 1980, 73.

18 Иако се често може наћи у биографијама о. Јустина да се ради о докторској дисертацији, теза на којој је Јустин радио од 1916. до 1919. године била је за постдипломски степен BLitt (Bachelor of Letters), који је до тада био највиши степен који је Универзитет издавао за истраживачке менторски вођене студије, те би се могао сматрати еквивалентан степену доктора наука, односно филозофије (PhD). Степен DD (Doctor Divinitas) био је резервисан само за припаднике Англиканске цркве, и није подразумевао похађање студија, већ се додељивао више као почасна титула на основу доприноса Англиканској цркви и њеној теологији, док је степен PhD (Doctor Philosophiae) уведен крајем друге деценије двадесетог века. У сваком случају, Јустин није стекао поменути степен, јер је одбио да унесе тражене измене од стране комисије. Најбоља, и донекле једина студија на тему Поповићевог оксфордског доктората је обиман чланак Богдана Лубардића: Лубардић 2011.

19 Јевтић 2012.

20 Предавање оца Јустина *Зашто и како читати Свето Писмо* одржано је на братском састанку Богословског богомољачког братства Свети Сава, у Сремским Карловцима, 22. децембра 1929. године. Објављено у и цитирано према: Поповић 2000, 7.

> могу измислити више питања, но што има одговора у Светом Писму. 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".

Прво што се може запазити је идентификација Христових речи са речима Светог писма. То не треба да изненади јер, како Атанасије Јевтић тврди, сам отац Јустин „је Јеванђељем називао цео Нови Завет, а понекад и цело Свето Писмо"[21]. Узето тако широко, Јеванђеље свакако укључује и Посланице Апостола Павла. Апостол Павле је, по оцу Јустину, својом распетошћу „између дна пакла до трећег неба" указивао на сву трагику људског постојања у овом свету. Због тог и многих других разлога Апостол Павле је постао духовни водич оцу Јустину, и његов најцитиранији аутор. Само у трећем тому *Догматике*, његовог последњег за живота објављеног списа, штампаног 1978. године, непуних годину дана пре смрти, чак 72% упута на Свето писмо одлази на апостола Павла[22]. Поред тога, и Јустинова тумачење Павлових Посланица објављене су под заједничким насловом *Са Апостолом Павлом кроз живот*. Ово не треба схватити у метафоричком смислу по коме је о. Јустин налазио одговоре са своје богословске недоумице читајући Апостола Павла, већ и у буквалном смислу по коме Јустин, уз Павлову помоћ, решава свакодневне проблеме. Једна интересантна епизода из његовог живота указује на то. У есеју *Apologia de via mea* из 1927. године Јустин подробно описује проблеме са којима се суочио током свог службовања као професор Богословије „Свети Сава" са седиштем у Сремским Карловцима (од 1921. до 1941. године), и његовог премештења у Призренску богословију. Он покушава да оправда своје пријављивање ректора властима због финансијских проневера[23], позивајући се, пре свега, на Апостола Павла:

> „Пре него што сам устао против бившег ректора, дуго сам консултовао своју савест, Господа Исуса Христа, апостола Павла, свете Оце и свог духовног оца. И овлашћење ми је дато. Човекољубиви Апостол Павле одлучно препоручује: *Извадите злога између себе* (1. Кор, 5,13; ср. 5, 2-12). *Не знате ли да мало квасца све тесто укисели?* (Т. 5, 6). А ту је било не мало, већ много квасца, и сувише много за Богословију Светог Саве"[24].

Овај цитат дубоко потврђује Јустинове речи да „нема питања, које може мучити душу људску, а да на њега није у Светом писму дат или посредан или непосредан одговор". Зато је Свето писмо незаменљиви приручник у свим приликама у којима човек може да се нађе, али не само то. Оно постаје и водич на људском путу,

---

21 Јевтић 2007, 7

22 Сравни Бремер 1997, 148: Ефесцима (25%), Колошанима (17%), Коринћанима (10,9%), Филипљанима (6,3%), Римљанима (5,8%), итд.

23 Финансијска проневера средстава Богословије, према речима Владике Атанасија Јевтића (изреченим у приватном разговору октобра 2012. године у Београду током међународне конференције о Светом Максиму Исповеднику), састоји се у томе што је тадашњи ректор Богословије, прота Ђорђевић, организовао балове у Богословији средствима исте, да би на баловима пронашао добре брачне прилике за своје кћери. Отац Јустин је два пута пријављивао ове злоупотребе од стране ректора надлежном Министарству вера, односно Патријарху. У првој истрази била је утврђена проневера средстава, иако осим опомене изречене ректору није било других директних последица по њега. Поновна интервенција Јустина код самог Патријарха довела је до пензионисање ректора, као и премештање Јустина у Богословију у Призрену, како се наводи у образложењу „по потреби службе".

24 Поповић 2005в, 179.

како у практичним, свакодневним ситуацијама, тако и када су у питању велике духовне дилеме. Свето писмо није само неки универзални рецепт за све ситуације, већ је и дубоко личан и непоновљив путоказ за свако људско биће. Зато Јустин у свом предавању о Светом писму каже:

> „Уопште, Бог је у Светом Писму казао све што је људима требало казати. У Светом Писму се налази биографија сваког човека, сваког без изузетка. У њему сваки од нас може наћи себе детаљно, подробно описана и приказана: све своје врлине и мане које имаш и можеш имати и неимати; наћи ћеш путеве којим душа твоја, и свачија, иде од греха ка безгрешности и сав пут од човека до Бога и од човека до ђавола“[25].

За Јустина, овај дубоко лични доживљај Светог писма је једно од његових основних компоненти. У свом *Тумачењу Јованового Јеванђеља*[26]*,* чије је писање започео још током службовања у Карловцима, а завршио га је 1945. године током свог боравка у овчарско-кабларском манастиру Свете Тројице, Јустин указује на централни значај овог личног односа:

> „Цело своје Еванђеље свети Еванђелист [Јован] назива сведочанством, личним сведочанством о свему што је сам доживео као апостол и лични пратилац Господа Христа, а нарочито као ученик *кога љубљаше Исус.* Лично, на личном опиту засновано сведочанство, ето то је Еванђеље. Ту нема ничег измишљеног, ни неемпиричног: све је емпирично, конкретно, доживљено“[27].

Ова лична искуственост Јеванђеља као јединог правог путоказа је и основа за његову проверљивост и правоваљаност. Јеванђелист Јован сведочи оно што је својим очима видео и доживео. Тако, према Јустину, сваки човек бива „живо ходеће Јеванђеље“ Христово, и својим животом у Цркви, као Телу Христовом, исписује ново Христово Јеванђеље[28].

Тако свако људско биће на личном плану искуствено доживљава не само највеће тајне света, већ и највећу тајну Бога, откривену кроз оваплоћење Сина Божијег. Зато је домен богословске рефлексије само наставак оног личног плана на коме се ове тајне доживљавају. Тако се у Светом писму спаја један лични морално-врлински план са једним догматско-богословским. Јустин тврди, према томе, да се исти метод употребе Светог писма, односно Јеванђеља може применити у домену богословске рефлексије, где се најбоље да видети како речи Светог писма постају најбољи водич кроз тајне вере.

Томас Бремер описује Јустинов метод тумачења Светог писма, односно његове употребе у богословској рефлексији као „асоцијативан“[29]. То би укратко значило, према Бремеру, да Јустин не следи строго властиту унапред намеравану линију аргументације при промишљању одређених богословских проблема, већ

25 Поповић 2000, 8.

26 Ради се о краћој верзији *Тумачења Јеванђеља по Јовану*. Последњих година свога живота о. Јустин је почео са писањем дуже верзије *Тумачења*, стигавши до 5. главе када га је смрт зауставила у том науму. Ова незавршена опширнија верзија *Тумачења Јованового Јеванђеља* је штампана заједно са краћом верзијом *Тумачења* у једној књизи у Београду 1987. године.

27 Поповић 2001, 233.

28 Јевтић 2006, 7–8.

29 Бремер 1997, 148.

радије своје мисли конструише строго пративши текст Светог писма[30]. Овај интерпретативан или егзегетски метод Јустин свакако користи у својим тумачењима Павлових *Посланица* и *Јеванђеља,* али исти метод бива примењен и у његовим догматским, чак и филозофско-литерарним списима. Он просто препушта да буде вођен речима Светог писма, како у богословској науци, тако и свакодневном животу. Ово није ништа ново, већ заправо индиректно потврђује Јустинове речи да људи не могу измислити више питања, но што има одговора у Светом писму[31]. Према томе сам Јустин, дубоко уверен у истинитост и правоваљаност Светог писма, допушта да га оно води у одговору на његова питања, чиме не само да добија одговор на питања које је поставио, већ и одговор на питања које није стигао да постави.

Према Атанасију Јевтићу, Јустин чак проширује овај оквир у коме Свето писмо виђено као Јеванђеље дејствује:

> „Многим младим богословима и студентима теологије, кад су касније његова дела читали или с њиме разговарали, најдубљи утисак остављало је његово спонтано исказивање да је у Православљу - све јеванђелско: и вера, и молитва, и подвижништво, и делатност, и благодатно искуство, и свето богослужење, и монаштво, сва црквеност и светопредањскост Православља, све Свете Тајне и Свете Врлине, које он никада није раздвајао“[32].

То нас води до следећег елемента Светог писма а то је његова свеобухватност.

4. Свеобухватност Јеванђеља

Тешко да би се тај елеменат Светог писма могао разумети ако се Свето писмо сведе на књигу, чак и на књигу која својим значајем надмашује све остале књиге. За о. Јустина свеобухватност Светог писма произилази из његове потврде животом:

> „Свето Писмо није књига већ живот; јер су речи њене - дух и живот (Јн. 6,63), зато се и могу схватити ако их учинимо духом духа свог, и животом живота свог. То је књига која се чита животом – практиковањем. Прво ваља доживети, па разумети. Ту важи она Спаситељева реч: Ко хоће творити - разумеће да је ова наука од Бога (Јн. 7,17). Твори, да би разумео. То је основно правило православне егзегезе“[33].

Баш особина свеобухватности Светог писма, не дозвољава да се оно сведе било на књигу, било на разумом протумачен смисао библијских речи, јер обе ове идентификације само ограничавају Свето писмо, а самим тим и живот у бесконачном Господу.

У првом тому своје *Догматике (Православне философије Истине*), објављене 1932. године, Јустин наводи опасности које вребају при тумачењу Светог писма. Прва опасност за правилно разумевање Светог писма је узимање разума за мерило у тумачењу речи Светог писма:

30 Исто, 149.
31 Поповић 2000, 7.
32 Јевтић 2007, 7–8.
33 Поповић 2000, 9.

„Неки сматрају разум људски за мерило и руковођа у тумачењу светога Писма. Но разум људски, ограничен, не може адекватно објаснити безграничне истине Божје; релативан, не може достојно схватити апсолутне истине Откривења; помрачен грехом, не може проникнути у вечни смисао безгрешних истина Христових. Руководство разума у овој ствари одводи човека у хаос и анархију, јер на крају крајева излази да светих Писама има онолико колико и људских разума. То се у ствари и догодило код протестантских рационалиста: прогласивши разум људски за мерило и руковођа у тумачењу светога Писма, они су најзад дошли до тога, да у њих има онолико светих Писама колико и њих самих. Хаос и анархија, које ствара рационалистичко тумачење светога Писма, неминовно завршава нихилизмом. Тумачећи свето Писмо сваки по своме разуму, протестантски рационалисти су створили безбројна света писма, међу којима правог светог Писма у ствари и нема. Али то није ни чудо, јер је то неминован крај свих јереси, које су управо увек ницале и ничу на попришту рационалистичког тумачења вечних божанских истина светога Писма“[34].

Према Јустину, разум ограничава, релативизује и помрачује Божанске истине откривене у речима Светог писма. Ограничавање библијског смисла и поруке долази отуда што је сам разум ограничен, те покушава да оно неограничено и свеобухватно, ограничи и опише не би ли га разумео. Из тога долази и до релативизације библијске Истине, која као апсолутна не може да се појми и разуме, па се онда доводи у однос са нечим већ сазнатим или искушаним, што је опет по својој природи ограничено, и пошто је ограничено припада творевини. И треће, пошто је сам разум, као и сам човек у стању палости, он себе проглашава за апсолутног господара и тако није у могућности да се отргне релативизицији оног апсолутног, и његовог довођења у однос са нечим ограниченим и коначним. Даљи пут таквог тумачења Светог писма завршава у нихилизам. Јустин износи аргумент о логичном завршетку сваке релативизиције Бога и његове вечне истине у нихилизму у оквиру своје критике хуманизма у кратком есеју *На вододелници култура* из 1928. године. Према Јустину, хуманизам није ништа друго него нихилизам, јер се различите релативне концепције човека сукобљавају једна са другом и тиме једна другу поништавају[35]. Исту судбину има и тумачење засновано на разуму. Различита тумачења се супротстављају једно другим, чиме одбацују ваљаност сваког другог тумачења до свог сопственог. То опет, према оцу Јустину, рађа даље поделе међу хришћанима, кроз које сам Лик Божији полако ишчезава.

Друга опасност на коју Јустин указује при тумачењу Светог писма јесте да се оно тумачи само собом:

„Неки сматрају да руковођом у тумачењу светога Писма може бити само свето Писмо. Али и ово схватање је бременито погубним последицама. Јер свето Писмо није живо биће да би могло чути наша питања, наше недоумице, и одговарати на њих. Оно је просто – немо слово, нема буква. Узимати њега за руковођа у тумачењу њега самог, у самој ствари значи – посредно узети за руковођа свој сопствени разум, којим човек по своме нахођењу, везује, спаја једна места светога Писма са другима, и тако их објашњава. Но при таквом руководном начелу у тумачењу светога Писма, на крају крајева излази да тумачења светога Писма има онолико колико и људи који га тумаче“[36].

34 Поповић 2003, 29–30.
35 Поповић 2005б, 53–4.
36 Поповић 2003, 30–1.

И овде Јустин упозорава да тумачење Светог писма самим собом крије у себи упадање у рационалистички образац тумачења, што опет указује на опасност редукције и релативизације, које воде даље до различитих и истовремено супротстављених тумачења и, самим тим, до деоба међу људима.

Трећа, и последња опасност која вреба јесте да се одбаци разум и да се за начело тумачења прогласи наводно божанска инспирација:

> „Најзад, неки сматрају да је озарење Светим Духом руководно начело, у тумачењу светога Писма. Али овакво начело отвара широк пут за сваковрсне ћуди у тумачењу светога Писма. Јер сваки може, по својој вољи, објавити за озарење Духом Светим извесно своје расположење, и захтевати да се његово тумачење светога Писма прими као такво. То се у ствари и дешава међу протестантским сектантима, који се овим методом служе у тумачењу светога Писма. Они обично противрече један другоме, и тиме посведочавају, да су своја самовољна тумачења светога Писма прогласили за истинити смисао његов. Истина, постоји еванђелско средство којим би овакви тумачи светога Писма могли потврђивати своја тумачења као тачна и правилна, а ТО су: истинска чудеса. Али пошто то није случај са њима, то њихова тумачења остају занавек самовољни производ њихове маште. Сем тога, иза овог метода скрива се сатанска гордост, која пустоши душе оваквих тумача светога Писма, јер опијени њоме, они самопоуздано и самовољно проглашују своја разна стања за озарење Духом Светим“[37].

Ова опасност је још гора од рационалистичког тумачења, јер за разлику од разума, који има одређени објективни критеријум који може на логичкој основи да буде усвојен, и још важније, који може да се стави у функцију Истине, произвољност стања различитих харизматских вођа и покрета мора да се следи слепо и да се у њих беспоговорно верује.

5. Јеванђеље и јеванђеоске врлине

Јустин не остаје само на указивању на опасности при тумачењу Светог писма, већ даје и начин на који оно треба да се тумачи. За њега важност читања Светог писма једнака је по важности начина на који се Свето писмо чита. Јустин завршава своје предавање *Зашто и како читати Свето Писмо* речима:

> „У свему овоме главно је, најглавније је, вера и осећање љубави према Господу Христу, јер се под топлотом тог осећања отвара тајна сваке речи Божје, као што се под топлотом сунчаних зракова отвара круница мирисавог цвећа“[38].

Може се одмах поставити питање у чему се онда разликује тумачење Светог писма од стране харизматских вођа различитих секти и оно за које се залаже о. Јустин, када је неоспорно да је вера и љубав у Господа Христа покретач обеју страна.

Важно је напоменути да Ава Јустин разуме веру као неодвојиву од људских разумских капацитета. Разум није супротстављен вери, већ једино бива вођен вером. У својој оксфордској дисертацији *Религија и филозофија Ф. М. Достојевског,* објављеној у наставцима у часопису *Хришћански живот,* током 1923. и 1924. године, Јустин показује тростепени однос који се успоставља између вере и разума на путу богопознања.

37 Поповић 2003, 32.
38 Поповић 2000, 12.

„У подвигу вере умире сав човек ради Христа, да би у Њему оживео бесмртним и вечним животом. Човек умире да би оживео. Таква је антиномија вере. У подвигу вере умире и разум, али умире да би, препорођен и прерађен вером, нашао у Христу свој вечни смисао и своју бесмртну стваралачку силу“[39].

По Јустину, први захтев вере је: „човече, не веруј своме ограниченом, огрехољеном, гордом разуму; мрзи разум свој, душу своју, јер док не омрзнеш себе, нећеш заволети Христа“[40]. Замрзнувши себе човек усваја наводну Тертулијанову максиму: *Credo, quia absurdum est* којом се потпуно одриче себе и своје воље зарад Бога и божије воље. На другом степену, пошто је избегао замку разума да бесконачно и вечно претвара коначно и временско, човек увиђа да је вера извор вишег разумевања и да у њој разум добија своју дубину пригрљујући максиму Анселма Кентербериског: *Credo ut intelligam*. Коначно, на трећем степену, по Јустину „границе знања и вере се стапају, прегради разума се губе и ишчезавају и сав се разум претвара у нешто ново“[41]. То стање Јустин описује максимом *Intelligo ut credam*, јер му се у потпуности открива оно у шта верује испуњавајући и трансформишући разум на начин да га обесконачује и омогућава да се уподоби бесконачном.

Процес преображења разума кроз читање Светог писма је дух и постојан и одговара овом троструком путу богопознања. Јустин то описује на следећи начин:

„Главно је читај Свето Писмо што више. Што разум не разуме, срце ће осетити; а не разуме ли ни разум, ни срце не осећа, ти ипак читај, јер читањем сејеш речи Божје по души својој: а оне тамо неће пропасти, већ ће постепено и неприметно прећи у природу душе твоје, и на теби ће се збити Спаситељева реч о човеку који баци семе у земљу, и спава и устаје ноћу и дању, и семе ниче и расте, да не зна он (Мк. 4,26-29). Главно је: сеј, а Бог је који даје и чини да посејано узрасте (1 Кор. 3,6)“[42].

Прихватање речи Светог Писма од стране разуме без намере да се оне уклопе у оквире коначног и ововременог представља већ напредак, иако он често не води разумевању смисла тих речи. Такође и следећа фаза, разумевања срцем, које представља право место у човеку у које се Бог усељава и у коме борави, често нема за резултат сазнање смисла божанствених речи. Права трансформација која се дешава није према томе гносолошка, већ онтолошка јер речи Светог Писма се не усвајају и разумевају, већ оне мењају, преображавају и усавршавају природу људску. Зато је за Јустина вера најзначајнија јер “нас упознаје са свима светим тајнама и светим врлинама еванђелским, и уводи у њих; а ове нас опет утврђују у вери, ако живимо у њима.”[43]

Такав је случај и са љубављу, јер за Јустина „вера само кроз љубав дела“ (Гал. 5,6). За Јустина је љубав неодвојива од вере:

„Са вером у Христа увек иде и љубав према Христу. Расте ли вера наша у Господа Христа, истовремено расте и љубав наша према Њему. Јер вера непрестано открива у Христу све новија и новија савршенства и богатства и красоте, због којих Га ми све више и више волимо. И као што нема граница вери нашој у Христа, тако нема граница ни љубави нашој за Њега“[44].

39 Поповић 2005а, 25.
40 Исто.
41 Исто 26.
42 Поповић 2003, 9.
43 Поповић 1978, 65.
44 Исто, 192.

Бесконачност вере и љубави је проузрокована самом бесконачношћу Бога оваплоћеног у Христу. За Јустина је Јеванђеље, које је живот и дело Богочовека Христа, бескрајно и бесконачно са сваке стране[45].

Поставља се онда питање како треба приступити Светом писму, односно како га треба читати и разумевати, с обзиром на то да се оно не може само обухватити, већ собом све друго, Богу угодно, обухвата.

Јустин препоручује да се пре приступања самом читању Светог писма, изврши припрема која се састоји у молитви.

> „Припрема се састоји, у чему? Најпре у молитви. Моли се Господу да ти просвети ум – да разумеш речи Светога Писма, и облагодати срце – да осетиш истину тих речи и живот. Буди свестан да су то речи Божје, које ти Он лично говори и казује. Молитва у вези са осталим врлинама еванђелским најбоље оспособљава човека за разумевање Светог Писма“[46].

Јустин је недвосмислен да само еванђелске врлине оспособљавају човека за разумевање Светог писма. Шта би према Јустину биле еванђелске врлине?

У свом есеју *Гносеологија Св. Исака Сирина* из 1927. године, по први пит објављеном 1934. године у часопису *Пут*, ава Јустин пратећи аву Исака, разлог за провалију која настаје између човека и Истине, виду у човековим грхопаду, и у страстима које изазивају болест органа човекововог сазнања[47]. Ако је дијагноза да човекове страсти онемогућавају истинско сазнање, онда би се терапија излечења душе огледала у стицању врлина, а прва врлина на путу тог оздрављења је вера, јер се „вером ум, расејан страстима, сабира, ослобађа чулног, и постиже мир и кроткост мисли“[48]. По оцу Јустину, вера не само да сабире сву фрагментарност палог човека, већ самим „подвигом вере човек побеђује егоизам, прекорачује границе свога ја и улази у нову, трансубјективну и трансцендентну реланост“[49]. Даље, по Јустину, следе друге врлине и то не само „онтогенетички већ и хронолошки“, као што су молитва, љубав, смиреноумље, благодат и слобода, и очишћење ума, пре него што уводе читаоца у саму „тајну сазнања“.

Молитва представља припрему за читање речи Светог писма, јер молитва, према Ави, просветљује ум и облагодаћује срце. Молитвом човек обавља дело самоодрицања, којим не само да разгони страсти и просветљује ум. Просветљење ума се дешава увођењем мудрости у разум, чиме се све више и више проширују границе човечије могућности и самим тим човечије личности[50].

Љубав, коју о. Јустин у свом есеју о Св. Исаку Сирину, ставља на треће место на списку врлина, је после вере и молитве. Према Јустину, „љубав се може измолити од Бога, али се никако не може стећи без молитвеног подвига“[51]. Са подвигом вере човек из ограниченог света прелази у неограничени, у коме се живи не по закону чулности, већ по закону љубави[52].

45 Поповић 2001, 233.
46 Поповић 2003, 8.
47 Поповић 1999, 109–10.
48 Исто, 111.
49 Исто, 113.
50 Исто.
51 Исто, 114.
52 Исто.

Ово обезграничавање људске стварности сагледано у контексту читања Светог писма, Јустин описује на следећи начин:

> „У почетку човек обично брзо чита Свето Писмо, па онда све спорије, док најзад не буде почео читати реч по реч, јер у свакој речи открива – бескрајну истину и неисказану тајну“[53].

Процес читања Светог писма је паралелан процесу стицања еванђелских или, како их Ава Јустин још назива, светих врлина. Јустин је веома детаљан како врлине треба усвајати:

> „Сваког дана прочитај најмање по једну главу из Новог Завета, али упоредо с тим практикуј по једну врлину. Практикуј док ти не пређе у навику. Рецимо, прво опраштање увреда. То да ти буде свакодневна дужност. И уз то се моли Господу: Господе благи, дај ми љубав према увредиоцима мојим!... И кад ту врлину претвориш у навику, онда ће ти лакша бити свака друга за њом, и тако редом до последње“[54].

Читање Јеванђеља омогућава да процес стицања врлина буде успешан и да ове врлине постану јеванђеоске. Која је последња врлина коју Јустин овде помиње. У есеју *Гносеологија Св. Исака Сирина*, Јустин, као последњу у низу врлина које прате истинито Богопознање, наводи осећај вечног живота, које је једнако осећају и сазнању Бога[55].

> „У свакој речи Спаситељевој има више вечности и непролазности него ли у целом небу и целој земљи са целокупном њиховом историјом. Зато је Он рекао: Небо и земља проћи ће, али речи моје неће проћи (Мт. 24,35). - То значи: у речима Спасовим је Бог и све Божје, зато не могу проћи. Усвоји ли их човек, он постаје непролазнији од неба и земље, јер је у њима сила, која обесмрћује човека и чини га вечним. Изучавање речи Божјих, и испуњавање, чини човека – сродником Господу Исусу“[56].

Осећај непролазности и вечности који човек може задобити стиче се усвајањем јеванђелских речи, јер се кроз њих усваја и Истина Божија. За Јустина постоје и степени бивања сродником Исусу Христу. Онај који слуша или чита реч Божију је само упола брат Исусов, док онај који поред читања те речи и усваја у потпуности је брат Исусов, што је већа привилегија него што је и анђелима дата.

Према томе, за Јустина, свака реч Божја пуна је Истине Божје, јер када уђе у душу, освећује је на сву вечност[57].

6. Јеванђеље и спасење

Паралелно са Светим Врлинама, које се стичу и утврђују примањем јеванђелске истине као Истине Божије, човек се кроз веру и љубав уједињује са свим бићима која се налазе у Богочовечанском телу Христовом, тј. Цркви[58]. Тек кроз црквени живот, односно живот у Цркви као заједници свих светих, сваки човек може

53 Поповић 2000, 9.
54 Исто.
55 Поповић 1999, 114.
56 Поповић 2000, 10.
57 Исто, 11.
58 Поповић 1978, 112–13.

не само напредовати у врлинском животу, већ и правилно разумевати и испуњавати речи Светог писма. Свето писмо нема само по себи ауторитет, већ га задобија и одржава кроз Цркву и Црквом. За Аву Јустина погубно је сматрати да Свето писмо као књига може донети спасење:

> „Еванђеље Христово као књига не би могло извршити спасење света, те се стога не би ни могло ни смело називати Еванђељем = Благовешћу. Оно је благовест само Богочовеком Христом, Спаситељем света, јер само Спаситељ спасава својом Богочовечанском Личношћу и Својом божанском силом… Шта је Еванђеље Христово? — Сам Богочовек Христос са васцелим богочовечанским подвигом спасења… Зато и Еванђеље, које је у свему и по свему Богочовеково, постаје наше кроз Његово човекољубље и кроз наше христољубље“[59].

У том смислу Јеванђеље као биографија оваплоћеног Бога у овоме свету постаје и биографија сваког људских бића. И то не сваког човека који својим делом твори вољу Божију, већ и сваког човека, који је по свом позвању предодређен за заједницу са живим Богом. Према Јустину, сваки је човек – „живо ходеће Јеванђеље“ Христово, а нарочито су то Светитељи[60]. У предговору дванаестотомним *Житијама Светих* из 1957. године, Јустин пише:

> „А шта су „Житија светих“? Ништа друго до својеврсно продужење „Дела Апостолских“. У њима је исто Еванђеље, исти живот, иста истина, иста правда, иста љубав, иста вера, иста вечност, иста „сила с висине“, исти Бог и Господ… То продужење свих животворних божанских сила у Цркви Христовој кроз векове и векове и из нараштаја у нараштај и сачињава живо Свето предање. То се Свето предање неиспрекидано продужава као благодатни живот у свима хришћанима, у којима кроз свете тајне и свете врлине благодаћу Својом живи Господ Христос, који је сав у Цркви Својој, те је она – пуноћа Његова: „пуноћа онога који све испуњава у свему = τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου“ (Еф. 1, 23)“[61].

Схоластичка подељеност на Свето писмо и Свето предање, која се може приметити код великог броја православних богослова, потпуно ишчезава у Јустиновој свеобухватној јеванђеоској визији. Црква којој је глава, али и темељ, сам Господ, тај исти Христос Богочовек продужен је кроз векове и кроз сву вечност[62]. Поред људи, у Цркву улази и сва твар, која је и створена да са човеком и за човеком уђе у вечни живот славе Божије. Зато је Јеванђеље намењено свакој твари и сама твар је испуњавала и исписивала то Јеванђеље неба и земље:

> „Свеобухватном богочовечанском благовешћу Цркве Еванђеље је „проповедано свакој твари“ (Кол. 1, 23). Да, проповедано камењу, и оно је повикало од бола када је угледало свога чудесног Благовесника где у мукама издише на крсту (Мт. 27, 51.); проповедано мору, и оно је Бога Еванђеља познавало, и пред Њим се смиривало, и узбуђено Га на таласима као на крилима носило; проповедано зверињу, и оно се пред Господом Еванђеља припитомљавало; заједно са Њим у пустињи живело и кротко Му служило, те је у Божјој Књизи и ова благовест објављена: „и бејаше са звериње“ (Мк. 1, 13.); проповедано свакој твари која је благога и свемилога Господа Исуса

59 Исто, 371–2.
60 Јевтић 2007, 8.
61 Поповић 1991, 11.
62 Поповић 1978, 10.

видела, чула, осетила: а виделе су Га, а чуле су Га, а осетиле су Га и птице, и лептири, и бубице, и цвеће, и ветрови, и кише, и биље, и животиње, и ваздух, и светлост, и облаци, и сунце, и звезде, — све Га је на земљи видело, све осетило, све се к Њему отворило, све се к Њему устремило, све к Њему саосећало, све и сва Њему хитало, јер се из Њега непрестано лила чудесна благовесна сила и кроз све твари нежно разливала. Тако, непрестано тако док је на земљи боравио у телу Свом светом; а кад је са Ње одлазио, Он је ту благу силу, оваплоћену у Богочовечанском телу Цркве, предао Својим светим Ученицима и наредно им да проповед Еванђеља свој твари продуже Црквом кроза све векове: „Идите по свему свету и проповедајте Еванђеље свој твари“ —(Мк. 16, 15; Мт. 28, 19—20.)“[63].

Тварна природа није само пасивни судеоник у великој Тајни спасења, већ својом пријемчивошћу, којом одговара на Божији позив, њен активни учесник. Према сведочењу Атанасија Јевтића, о. Јустин је неговао дивљење према чулној природи, али не на начин да је обоготворавао и сагледавао у њеној изолованости од Божијег промисла и плана. Управо обрнуто, чулна природа је задобијала своју лепоту бивајући сагледана као активни учесник у Јеванђељу. Јустин је говорио да не може да замисли рај, односно стање будућег века без птица и цвећа. Јустин изједначује свет са богојављењем:

„Свака твар је – мало богојављење, јер свака твар самим постојањем својим објављује Бога. Листић љубичице, зар то није мало богојављење? Ластино око, - зар то није веће богојављење? А зеница у твом оку, - зар то није веће богојављење и од једног и од другог?... и сва се та богојављења стичу у једно огромно - огромно, свеобухватно богојављење: Богочовека Христа“[64].

Једнако на начин на који су биљке и животиње учествовале у Тајни спасења, оне су, такође, и преносиле истину о самом спасењу.

Веза којом су повезани сви свети, али и шире, сви људи, анђели, звезде, птице, биљке, минерали, све богоздане твари јесте сам Господ Исус Христос који све држи у постојаности и међусобној повезаности. Зато Јустин Христово учење и Христово дело и назива „Еванђеље спасења“[65]. То и такво Еванђеље спасења, као Христос продужен кроз време и сву вечност, које обухвата све створено у један Богочовечански организам, остварује се кроз „Духа Истине”, кога Богочовек дарује и који и уводи човека у сваку истину о Исусу Богочовеку и Спаситељу[66].

Зато Јустин, поред тврдње да је Свето писмо биографија Бога у овоме свету[67], додаје да је оно у ствари откривење истине о Тројичном Божанству од Тројичног Божанства[68]. Овде треба подсетити на наведене речи Атанасија Јевтића да су за о. Јустина и свето богослужење, и сва црквеност и светопредањскост Православља, заједно са свим Светим тајнама и Светим врлинама, јевенђеоски[69]. Јустин то изражава на следећи начин:

„Васцело молитвено богословље Цркве је у ствари благовест [= јеванђеље] Светога Духа о Богочовеку Господу Исусу Христу и о Његовом Богочовечанском домостроју

63 Поповић 1978, 52–3.
64 Поповић 2001, 190.
65 Поповић 1978, 352.
66 Поповић 1978, 352.
67 Поповић 2000, 7.
68 Поповић 2003,147.
69 Јевтић 2007, 7–8.

спасења — о Цркви. У Цркви је ради Богочовека Господа Христа све од Духа, као што је то „све“ и од Бога Оца ради Богочовека Господа Христа и Духа Светога. Једном речју, у Цркви све бива: од Оца кроз Сина у Духу Светом“[70].

Према Јустину свет идентификован са богојављањем и човек идентификован са богослужењем најбоље описују Јеванђеље Христово[71]. То Јеванђеље је истовремено Јеванђеље Тројичног Бога, који се, сходно формули открива *од* Оца *кроз* Сина *у* Духу Светом. Пошто се свет благотворним божанским дејством од Оца, кроз Сина у Духу Светом приказује као богојављење, човек се открива као богослужење једино уграђујући себе у дејство које је *од* Оцу, *кроз* Сина *у* Духу Светом.

7. Јеванђеоски дар отројичења

Овде долазимо и до трећег елемента, после личне искуствености и свеобухватности на коме се заснива Јустиново учење о Светом писму и то је Јеванђеоски дар отројичења. Лична искуственост Јеванђеља открива нам саме себе и дубоко улази у откровење тајне сваке личности. Свеобухватност Јеванђеља нам открива тајну целокупне творевине и домостроја спасења, као и људску пријемчивост за Божији план. Тројичност, односно отројичење твари заправо открива Бога не као Творца и Промислитеља свега створеног, већ као вечну љубавну заједницу три Божанске Личности у којој је целокупна творевина позвана да учествује. Тиме све што постоји у тој Светој Заједници Три Личности „ми доживљујемо и преживљујемо као дар Божији у вечноме животу; и то доживљујемо и преживљујемо бескрајно и вечито, вођени благодаћу Божјом кроз божански неизмерне бескрајности Божје“[72].

У једној од бележница из оксфордског периода, тачније из 1916. године, Ава Јустин пише да Христос у Светом писму није говорио о Богу, он је говорио о Оцу, и закључује да Христос није богослов него патролог (оцеслов)[73]. Најсредишњији елемент Јеванђеља је однос Христа према Његовом Оцу. Овим односом, који доминира Јеванђељем, могу се и објаснити и остале ниже карактеристике Јеванђеља као што је његова лична искуственост и свеобухватност.

Пошто је, према Ави Јустину, у Светом писму садржана биографија сваког човека, то заправо значи да Бог ступа у однос са сваким људским бићем понаособ. Једино Бог као Личност, односно као заједница Три Личности, може да има личан однос са људским личностима, јер само личност може бити заинтересована за другу личност. Љубав или све-љубав, као последња врлина коју људско биће може да стекне на путу јеванђелског узрастања[74], јесте икона оне љубави којом једна личност воли другу личност од вечности. Једине личности које могу да воле једна другу од вечности су Божанске Личности Свете Тројице. Зато према Јустину, љубав Сина према Оцу доминира Јеванђељем. Та Христова вечна љубав према Оцу, којом је Јеванђеље проткано, основа је за његову и љубав целокупне Свете Тројице према свету. Ова љубав је такође вечна, јер Бог Логос од вечности љуби оно што ће кроз њега бити створено. Ава описује овај однос служећи се Св. Максимовим учењем о логосима твари:

70 Поповић 1978, 450.
71 Поповић 2001, 190.
72 Поповић 1978, 812.
73 Ради се о необјављеним раним забелешкама о. Јустина чије се објављивање планира у склопу Авиних *Сабраних дела*. Видети наведено предавање: Јевтић, 2012.
74 Поповић 1999, 136.

„По своме пореклу све је од Бога Логоса, све је у суштини логосно. А по циљу? И по циљу је све логосно, јер се све не само кроз Њега него и „за Њега сазда“. Такав је наш пут: почињемо од Беспочетног и завршавамо Бескрајним. И наш почетак и наш завршетак су у Богу Логосу. Не само наш, него и целокупне творевине“[75].

Према томе, љубав Бога према творевини је вечна имајући свој почетак у Беспочетном и свој крај у Бескрајном. Лични однос љубави који постоји у Светој Тројици, Христос преноси на сва бића, која сама створена са пријамчивошћу за љубав, и то вечну љубав на њу и одговарају. У прилог чињеници да је однос Христа са људима увек непосредан лични и непоновљив однос говори и различитост четири Јеванђеља, као и различитост и непоновљивост Дела Апостолских, Житија Светих и свих јеванђеља које свако људско биће понаособ исписује.

Лични однос Бога према људима и људска пријемчивост ове божанске љубави постају залог вечног живота творевине, јер вечна љубав Бога Логоса према свету и држи створена бића у вечном постојању. Одговарајући на вечну Божију љубав човек се бескрајно усавршава:

„Савршен човек! Је ли то могуће? Да, али само у савршеном Богочовеку, и од савршеног Богочовека: једино се у Њему и Њиме човек преображава у савршеног човека. Ван Њега и без Њега, човек увек заувек остаје недовршен и несавршен, остаје кукавно полубиће или наказно кабиће. Једино са Њим и у Њему човек се причешћује Свебића, и улази у царство Вечне Божанске Истине, Вечне Божанске Љубави, Вечне Божанске Радости, где нема ни туге, ни смрти, ни уздисања“[76].

Вечна радост обоготворених бића огледа се у бескрајном усавршавању љубављу Божијом која их без остатка испуњује. Из перспективе последње стварности намењене творевини могуће је разумети свеобухватност Јеванђеља. Важно је опет поновити Јустинове речи да је Светим писмом Неописани донекле описао Себе, открио план Божји о свету и Божју љубав према свету, и казао људима Бога помоћу речи, у оној мери у којој су оне могле да обухвате необухватљивог Бога[77]. Пошто је Божја љубав према свету вечна и бескрајна, самим тим и план Божји о свету види свет као вечан и бескрајан. Ту димензију Ава Јустин на најбољи начин описује тумачећи речи којима се завршава Јованово Јеванђеље: „Али, има још много тога што је Исус учинио, и када би се све по реду записало, мислим да ни у цео свет не би стале књиге које би биле написане“ (Јн. 21:24-25).

”Зато што је Еванђеље - живот и дело Богочовека Христа, оно је бескрајно и бесконачно са сваке стране. О томе се увек и кроза све векове могу писати и *писати књиге,* али се никад не може рећи и казати све о Исусу Богочовеку. Његова чудесна Личност остаје занавек: најмилије и најчудесније чудо на земљи, које никакве, речи не могу довољно изразити, нити икакви језици довољно исказати“[78].

Ово додатно појашњава Атанасије Јевтић тврдећи да „то није никаква хипербола, него су то живи Христови људи, пре свих Светитељи, који својим јеванђелским ликом, делом и животом дописују Јеванђеље Богочовека Христа. Јер,

75 Поповић 1978, 44.
76 Исто, 38.
77 Поповић, 2000, 7.
78 Поповић 2001, 233.

све што је Христос чинио, то и Христови људи чине благодаћу Његовом“ (ср. Јн. 21,25; 14,12)[79].

Јустин тврди да пошто Христова личност нема границе ни човекова личност нема границе[80]. Међутим, обезграничење људске личности није могуће без личног љубавног односа са Христовом, и кроз Христа, са осталим личностима Свете Тројице. Бесконачна димензија људских личност, а самим тим и целокупне творевине, извире из беспочетне и бесконачне љубави која постоји унутар Свете Тројице и које се од Свете Тројице излива на свет. Том љубављу се да описати и Оваплоћење Другог Лица Свете Тројице:

> „У Пресветом Тројичном Божанству је све и сва за људско биће у свима световима, почевши са земаљским светом. Све бива и јесте и креће се: од Оца кроз Сина у Духу Светом, све сем греха и зла. Зато је друго Свето Лице Пресвете Тројице и сишло у наш земаљски свет и постало човек, да нас по благоволењу Оца и сарадњом Светога Духа отројичи, пошто смо кроз грех и зло главну одлику своје човечанске природе, боголику тројичност, пореметили, помрачили, унаказили, покварили“[81].

Отројичење творевине се према томе догађа њеним увођењем у беспочетну и бескрајну љубав и живот Свете Тројице. Сврха за коју је човек створен је љубав и само се усавршава узрастањем у љубави Божјој. У кратком есеју *Срна у изгубљеном рају*, насталом између два рата, која је објављена 1957. године у збирци есеја *Филозофске урвине*, Јустин описује љубав као највећу вредност због које је створено све што је створено:

> „Неко је разлио у мени, и обесмртио, и овековечио нешто што је веће од осећања и јаче од мисли, нешто што је трајно као бесмртност и огромно као вечност. То је – инстинкт љубави…То је нешто свудаприсутно у мени, али и најприсније. У мене: ја јесам, равно је са: ја волим. Љубављу јесам оно што јесам. Бити, постојати за мене је исто што и волети, љубити…Не вређајте љубав у мени. Јер вређате моју једину бесмртност и моју једину вечност. А усто, моју једину бесмртну и вечну вредност. Јер шта је вредност, ако не оно што је бесмртно и вечно? А ја сам само љубављу бесмртна и вечна“[82].

Љубавни процес започет овде и сада у Цркви и кроз Цркву Христову се продужава у векове, и целу вечност:

> „У Богочовечански саборном телу Цркве, у коме постоје милиони и милиони личности као сутелесника Спасових, свака личност поседује своју боголику свеслободу, и кроз свете тајне и свете врлине живи богочовечанском љубављу у слободној богочовечанској хармонији и слози са безбројним члановима Цркве, напајана животворним силама Тројичне саборности, која је сва присутна у Цркви кроз Богочовека Господа Христа. У томе је и сва новина, и изузетност, и савршенство богочовечанског друштва Христовог. У томе и света тајна свих богочовечанских личности у Цркви скупа, као и сваке личности посебно. Ту се сав живот живује и збива кроз свете тајне и свете врлине: од Оца кроз Сина у Духу Светом. Да, доживљује се и остварује отројичење свих верних кроз обогочовечење, кроз охристовљење. Јер се све човечије само преко и због Богочовека отројичује“[83].

79 Јевтић 2007, 8.
80 Поповић 1999, 137.
81 Поповић 1978, 337.
82 Поповић 1987, 244–5.
83 Поповић 1978, 221.

Љубавна заједница три Божанске Личности се као модел преноси на Цркву, у којој људске личности заснивају своје односе међусобом и са Личностима Свете Тројице као односе слободне љубави. Саборност Свете Тројице као љубавни однос Оца према Сину, који се усавршава и потврђује Духом Светим, представља основу деловања Свете Тројице *ed extra*. Велики Божији Савет и стварање и спасење света, као и његово обожење и увођење у љубавни однос са Светом Тројицом почиње од Оца кроз Сина и с(а)вршава се у Духу Светом. За разлику од неких савремених богослова, који на траговима Отаца, Божије дејство у свету опсују формулом *од* Оца, *кроз* Сина *у* Духу Светом, а људско *ка* Оцу, *кроз* Сина *у* Духу[84], Јустин је склон да и људско дејство уклопи у основну парадигму од Оца, кроз Сина, у Духу. Ми смо Христови, и преко Њега и Њиме се обогочовечујемо и обоготворавамо. Тај процес се дешава у Светом Духу. Међутим, Јустиново тумачење на даље иде у правцу једне динамике љубави која није својствена затвореном моделу происхођења Божанског дејства од Оца и усхођења или усмерености људске богослужбене делатности поново ка Оцу. Овај други у крајњој линији затворен модел може донекле да опише оваплоћење и обожење као два парадигматична процеса у сладу са изреком Св. Атанасија Великог да је Бог постао човек, да би човек постао бог[85], али не исцрпљује сам тројични живот обожене творевине. Јустиново истрајавање на класичној формули од–кроз–у (ἐκ–διὰ–ἐν) заправо описује једну нову реалност. Као што инсистира на томе да је Овалоћењем Бога Логоса дошло до једне нове реалности, која по својој вредности надмашује и божанске и људске вредности, тако и отројичење творевине доноси једну нову реалност која се стално обнавља и чини новом.

> „Постајући крштењем члан Цркве Христове, тог вечноживог Богочовечанског тела Христовог, хришћанин почиње да се обожује, обогочовечује, да се испуњује светим божанским, богочовечанским силама, и тако непрестано у току целог живота и — целе вечности своје. У њему се непрекидно ствара све ново и ново, све Христово и Христово. А што је Христово, увек је ново, јер је бесмртно и вечно. Бесмртно пак, вечно пак тиме је бесмртно и тиме вечно, што је увек ново и ново, и све новије и новије“[86].

Новина која се јавља новим животом у Христу представља стално узрастање обожених бића у љубави унутар односа са Светом Тројицом. Тако се љубав Оца према Сину, усавршена и потврђена Светим Духом преноси и на нас и стално нас обнавља и новима чини. Према Јустину, ова новина је изражена у антропологији Новог Завета:

> „Новозаветна антропологија стоји и пада са Старозаветном антропологијом. Сво Еванђеље Старога Завета: човек – икона Божја; сво Еванђеље Новога Завета: Богочовек – икона човека. Небеско, божанско, бесмртно, вечно, неизменљиво човечје и човечно је у човеку икона Божја: боголикост. Та боголикост човекова бића унакажена је добровољним грехом човековим, његовим савезом са ђаволом кроз грех, и последицу греха смрт. Бог зато и постао човек: „да свој паки обновит образ истљевшиј грјехми“ [да опет обнови своју слику иструлелу гресима]. Бог зато и постао човек, и остао у човечанском свету као Богочовек, као Црква, да би човеку = икони Божјој дао сва потребна средства, како би унакажени боголики човек помоћу светих тајни и светих врлина у Богочовечанском телу Цркве узрастао: „У човека савршена, у меру раста висине (=пуноће) Христове“. - То је богочовечанска еволуција човека, то богочовечанска антропологија. Циљ боголиког бића човековог: постепено

84 Torrance 1995, 214.
85 Атанасије Велики 1971, 268–9. (поглавље 54).
86 Поповић 1978, 91.

постати „савршен као Бог“ Отац, постати „бог по благодати“, богочовек по благодати: постићи обожење, обогочовечење, охристовљење, отројичење. По светим Оцима: „Бог постаје човек, да би човек постао Бог““[87].

Према томе Јустинова намера је да укаже на динамику која постоји у нашој заједници са Светом Тројицом, којом се стално обесконачујемо и отројичавамо бивајући испуњени вечном љубављу Вечних Личност Свете Тројице. Пошто је према Старом завету људско биће икона Бога, оно је, такође, и икона вечне љубави између личности Свете Тројице. Љубав која карактерише унутарњи живот Свете Тројице, споља се приказује као Оваплоћење. Оваплоћењем у људском облику и делима спасења описаним у Новом завету, друго Лице Свете Тројице, Исус Христос је показао да отројичење као крајње назначење човечанства и као јеванђелски дар Божији и као јеванђелско људско достигнуће.

8. Закључак

На крају ваља рећи да је Свети Јустин Нови, сходно речима Епископа Атанасија Јевтића, изнад свега делатник и мислилац јеванеђоског опредељења, подвига и визије. Јеванђеље поимано не као књига, већ првенствено као Блага Вест о доласку Бога у телу, и о даљој судбини творевине је најдубље обележило његов целокупни живот. То никако не значи да ако се он одреди као јеванђеоски богослов, да је његова мисао и његово дело искључиво везано за Свето писмо, и по некој модерној логици, супротстављено светоотачком, литургијском, догматском или аскетском богословљу. Јеванђеоско богословље је основа из које израста свако друго богословље, и то не као пуки говор о Богу, већ као најинтимнији доживљај Бога у његовом односу према творевини. За разлику од сваке друге филозофије и науке, која се заснива или на апстрактним принципима или неупитним датостима, философија по Христу се заснива на Благој Вести Божијег Оваплоћења. Лична искуственост Оваплоћења као Благе Вести Јеванђеља је оно што је најављено од стране пророка, доживљено од стране апостола и потврђено и посведочено од стране светитеља Божијих. То је људско искуство Бога јављеног у телу, али не само доживљено од стране апостола током Христовог боравка на земљи, већ кроз Цркву и Црквом продужено кроз векове и целокупну вечност. Зато је лично искуство Бога нешто што је намењено сваком људском бићу у сваком времену. Пошто је оно лично искуство Бога сваке људске личности понаособ, онда је оно и лично искуство себе сагледано кроз однос и план Бога и Творца. Тиме, лична искуственост Јеванђеља не открива само Тајну Оваплоћења као Тајну Божанске Љубави за свако појединачно биће, већ и тајну сваке људске личности понаособ којом свако људско биће постаје „живо, ходеће Јеванђеље“. Због тога, за Јустина Јеванђеље није само биографија Бога у овоме свету, већ и биографија сваког човека у овоме свету, као и сваког створења, и садржи како разлог и смисао њиховог постојања у овом свету, тако и наговештај њиховог коначног циља. Из ове чињенице произлази други елеменат Јустиновог доживљаја Светог писма, а то је његова свеобухватност. Пошто Јеванђеље садржи како тајну целокупне творевине, тако и тајну сваког појединачног створења изражену кроз Тајну Цркве, као Богочовека Христа продуженог кроз векове и целокупну вечност, онда је оно основа не само за поменуте различите теологије, већ и за

87 Писмо једном студенту од 19. новембра 1968. године, објављено под именом *Богочовечанска еволуција,* у: Поповић 1980, 215-216.

целокупни живот Цркве. Зато је за Јустина у Цркви све јеванђелско и вера, и молитва, и подвижништво, и делатност, и свето богослужење, и монаштво, сва црквеност и светопредањскост Православља, све Свете Тајне и Свете Врлине. Чак и више од овога, целокупни домострој спасења изражен како кроз присуство Светог Духа у пророцима, тако и Христово Оваплоћење и Његово присуство у Цркви кроз Духа Истине до краја века је Јеванђеље Бога у овом свету. Међутим, изгледа да је и сама карактеристика свеобухватности мала за Јустина да њоме потпуно опише јеванђеоско осећање Бога, јер она не може да обухвати целокупну бескрајност и вечност. Али ни бескрајност ни вечност нису саме по себи вредности, већ су начин да се бескрајно и вечно прима Јеванђеоски дар обожења. Јустин не остаје на неком апстрактном садржају обожења, већ иде даље описујући овај процес као обоготворење, обогочовечење, охристовљење и отројичење. Обоготворење значи да су људска бића позвана да постану боговима и да учествују сама у процесу творења боговима. Тако, процес обоготворавања људских бића није само јеванђеоски дар Божији, већ и јеванђеоски подвиг људски. Обогочовечење представља циљ за који су људи створени и он је у великој мери одређен Оваплоћењем Бога. Међутим, као што самим Оваплоћењем Божијим није постигнуто спасење, већ је оно захтевало и крсно страдање, и погребење, и тродневну смрт, и славно Васкрсење из мртвих, Вазнесење на небо и седање са десне стране Оца, тако ни обогочовечење људи није свршетак Божијег плана, већ тек предуслов за његово остварење. Зато је за Јустина пуноћа обогочовечења у охристовљењу, јер охристовљење представља ступање у вечну љубавну заједницу Три Божанске Личности. Циљ ка коме се тежи, али који није свршетак, већ увек нови почетак и бивање новим је отројичење, као улазак у беспочетну и бескрајну љубав Свете Тројице. Отројичење је откривање Тајне Свете Тројице као вечног односа љубави, која је једино име Бога. Тек у тој тајни се Јеванђеље као Блага Вест како испуњује, тако и вечно продужава.

Литература

Атанасије Велики, 1971 - Athanasius, *De Incarnatione Verbi*, у: Robert Thomson (ed.), *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford: Clarendon Press.

Behr, 2001 - John Behr, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Behr, 2003 - John Behr, 'Faithfulness and Creativity', у: John Behr, Andrew Louth and Dmitri Conomos (eds), *Abba: the Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, Crestwood, NY: SVS Press, стр. 159–77.

Behr, 2006 - John Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death,* Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Brown, 2007 - Alan Brown, „On the Criticism of 'Being as Communion' in Anglophone Orthodox Theology", у: Douglas H. Knight (ed.) *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Aldershot: Ashgate, стр. 35–78.

Бремер, 1997 - Томас Бремер, *Вера, култура, политика*, Ниш: Градина/Јунир.

Vasiljevic, 2011 - Maxime Vasiljevic, 'Trois théologiens serbes entre l'Orient et l'Occident,' *Istina* 61, стр. 63–78.

Djogo, 2012 - Darko Djogo, 'Serbian Neopatristic Theology (Some Aspects of History, Reception and Currents)', *Teologia* 4, стр. 10–36.

Јевтић, 2007 - Атанасије Јевтић, „Кратак животопис Светог Аве Јустина“, у: *Богоносни Христослов* [Хиландарски путокази 50], Манастир Хиландар.

Јевтић, 2012 – Атанасије Јевтић, непубликовано предавању о Јустину Поповићу „Жив човек живога Бога“ одржано Врању, 13.6.2012. године. Предавање је доступно у аудио формату на електронској адреси: http://www.youtube.com/watch?v=d9gcTuEhfxE (приступљено 17.10.2014. године).

Lock, 1986 - Charles Lock, Review of John D. Zizioulas' *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 30/1, стр. 91–94.

Lossky, 1974 - Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

Louth, 2001 - Andrew Louth, Foreword to John Behr, *The Way to Nicaea: The Formation of Christian Theology*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, стр. ix–xii.

Лубардић, 2009 - Богдан Лубардић, *Јустин Ћелијски и Русија: Путеви рецепција руске философије и теологије,* Нови Сад: Беседа.

Лубардић, 2011 - Богдан Лубардића, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, у: Б. Шијаковић (ед.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, том. 10, Београд: Православни Богословски Факултет, стр. 75–197.

Поповић, 1978 - Архимандрит др Јустин Поповић, *Догматика Православне Цркве = Превославна философија Истине*, књига 3, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева.

Поповић, 1980 - Јустин Поповић, *На богочовечанском путу*, Београд: Манастир Ћелије.

Поповић, 1987 – Јустин Поповић, "Срна у изгубљеном рају", у: Јустин Поповић, *Филозофске урвине*, Београд, стр. 243-9.

Поповић, 2001 - Преподобни Јустин Ћелијски (Поповић), *Тумачење Светог Јеванђеља по Јовану*, Београд, Ваљево: Манастир Ћелије.

Поповић, 1991 - Архимандрит др Јустин Ст. Поповић, *Житија Светих: Житија Светих за месец јануар*, Ваљево: Манастир Ћелије (друго издање).

Поповић, 1999 - Јустин Поповић, „Гносеологија Св. Исака Сирина“, у: Преподобни отац Јустин, *Пут Богопознања*, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 8), Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Светог Аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева, стр. 105–139.

Поповић, 2000 – Јустин Поповић, „Зашто и како читати Свето Писмо“, у: Преподобни отац Јустин, *Тумачење Светог Јеванђеља по Матеју*, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 10), Београд: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, стр. 7–12.

Поповић, 2001 - Јустин Поповић, *Светосавље као филозофија живота*, у: Преподобни отац Јустин, *Православна Црква и екуменизам. Светосавље као филозофија живота*, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 4), Београд: Наследници Оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, стр. 178–266.

Поповић, 2003 - Преподобни отац Јустин, *Догматика Православне Цркве = Православна философија Истине*, књига 1, (Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књига 17), Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Светог Аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева.

Поповић, 2005а – Поповић, „Религија и филозофија Ф. М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, стр. 11–38.

Поповић, 2005б – Јустин Поповић, „На вододелници култура“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика & Народна књига, стр.49–63.

Поповић, 2005в – Јустин Поповић, „Apologia de via mea“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига, стр. 173–180.

Torrance, 1995 – Thomas F. Torrance, ‘Athanasius: Foundation of Classical Theology’, in: *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh: T&T Clark, стр. 179–228.

Florovsky, 1975 - Georges Florovsky, ‘Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church’, in: Georges Florovsky, *Aspects of Church History,* (Collected Works of Georges Florovsky, vol. 4), Belmond, Mass: Nordland Publishing Company, стр. 11–30.

Harnak, 1916 - Adolf von Harnack, *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit* (= Reden und Aufsätze. Neue Folge. Band 3), Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann.

Hill, 1980 - Elisabeth Hill, Justin Popović (1894–1979). Obituary, *Sobornost: Incorporating Eastern Churches Review* 2/1, стр. 73–78.

Cvetkovic, 2011 - Vladimir Cvetkovic, „Abba Justin Popovic, un théologien de synthese“, *Istina* 61, стр. 47–62,

Vladimir Cvetković

SAINT JUSTIN OF CHELIE AS AN EVANGELICAL THEOLOGIAN

By relying on the statement of Bishop Athanasius Jevtić that Saint Justin of Chelie is an evangelical theologian, this paper aims to investigate the evangelical aspects of Justin's theology, analyzing what does it mean in his case to be an evangelical theologian. This theme is particularly important in the overall context of contemporary Orthodox theology, which somehow undermines the theological tendencies of "the return to the Fathers" in the twentieth century, for the sake of a new understanding of the entire Orthodox tradition as a reflection on and within the Gospel of Jesus Christ (Behr). It is also important to examine the evangelical settings of Justin Popovic's theology in the context of the history of Serbian theology of the twentieth century. There is an unanimous agreement among Serbian scholars (Lubardic, Vasiljevic, Cvetkovic, Djogo) that by his interest in patristic theology Abba Justin is a forerunner of the "neopatristic synthesis" of Georges Florovsky. Therefore, this paper investigates whether the claim that Justin is an evangelical theologian may be reconciled with the tendencies, which see him predominantly as a patristic or neo-patristic scholar. The paper will attempt to answer these questions by focusing on Justin's vision of the importance and the role of the Gospel and the Holy Scriptures, as well as on his anthropology, soteriology and Trinitarian theology.

УДК 271.2-284
271.2-1 Зизиулас, Јован

Игор Ст. Коцић
Православна Епархија крушевачка
Центар за црквене студије, Ниш - Србија
e – mail: iskocic@hotmail.com

АПОСТОЛСКО НАСЛЕЂЕ И ЕСХАТОЛОШКЕ ДИМЕНЗИЈЕ ЦРКВЕ ПО УЧЕЊУ МИТРОПОЛИТА ЈОВАНА ЗИЗИУЛАСА

Апстракт: *Представљени рад има за циљ анализу еклисиолошког учења митрополита Прегамског Јована Зизиуласа о Апостолском прејемству или наслеђу у коме он тражи одговор на питање, да ли је димензија Цркве Христове историјска или есхатолошка, тј. да ли се идентитет Цркве налази у историји или у есхатону. Митрополит Зизиулас на један оригиналан начин спаја два приступа овој теми: а) историјски, у чијем контексту Дух Свети полази из историје, из прошлости, и преноси у Цркви, или кроз Цркву, оно што се збило у историји у вези нашег спасења. То, по митрополиту, подразумева да чланови Цркве, посебно Апостоли и њихови наследници – епископи, Духом Светим настављају Христово дело на земљи које је Он започео; у ово предање, односно наследство, спада и власт Христова коју је Он предао својим ученицима, а они опет својим наследницима. У вези са овим проблемом, митрополит Зизиулас критички испитује многе традиције из апостолског, светоотачког и средњовековног периода, доносећи закључак да су сви епископи једнаки прејемници целокупног Сабора Апостола под началством Ап. Петра, што га значајно приближава ставовима Св. Кипријана Картагинског, и б) есхатолошки – на бази Игнатијеве еклисиологије, где Дух Свети не последује Христу у једном историјском контексту, већ му претходи. Дух Свети уводи Христа у историју, тачније, Дух Свети конституише Тајну Христову, чинећи св. Евхаристију есхатолошким догађајем.*

Доводећи у корелацију став Св. Кипријана Картагинског и Св. Игнатија Антиохијског, митрополит Зизиулас истиче да Православна Црква кроз рукоположење наставља историјски континуитет Цркве Христове, чинећи истовремено кроз св. Евхаристију присутним будуће Царство Божије, сад и овде.

Кључне речи: *апостолско прејемство, патристички извори, историја, есхатон, Епископ, Црква, Евхаристија, идентитет, Христос, Дух Свети*

Увод

Митрополит Јован Зизиулас истиче да апостолско прејемство или наследство у Цркви подразумева непрекинути историјски континуитет Цркве и присуство Христово у њој, у историји. По њему, проблем апостолског прејемства покренут је у Цркви први пут у II веку после Христа. Наиме, покренули су га гностици, који су тврдили да они поседују тајно знање, које им је дато од Бога и којим се људи спасавају. Црква је реаговала на ово погрешно учење тврдећи да су једино апостоли

ти који су сачували и нама предали Цркву као једини начин и место спасења, и да мимо Цркве нема Христа, а самим тим ни спасења за створену природу. По митрополиту Јовану, прва црквена заједница, то јест прва евхаристијска заједница и данашња Црква апсолутно су идентичне. То трајање и идентитет остварује се, по њему, Духом Светим, и то је оно што се назива апостолским прејемством или наслеђем.

Историјски приступ

Пажљиво проучавање библијских и патристичких извора првих пет векова открило би двоструко приближавање идеји апостолства и апостолског прејемства[1]. С једне стране, апостоли се, по митрополиту Јовану, сматрају за мисионаре које је Христос послао да проповедају Јеванђеље, рукоположе служитеље и устроје Цркву. У овом случају, апостоли су индивидуално расути широм света, мање-више у форми јеврејских shaliach-a: ово приближавање природно води разумевању апостолског континуитета и прејемства у терминима линеарне историје; Бог шаље Христа > Христос шаље апостоле > апостоли преносе Јеванђеље и устројавају Цркве и службе[2]. Ова линеарна схема континуитета налази се јасно изложена у Библији, у стиховима попут Јн. 20:21; Лк. 10:16; Мт. 28:18-20; Рим. 10:13-17; 2 Тим. 2:2; Тит. 1:5 итд. У оваквом прилазу није изненађујуће што Христос себе назива „апостолом“ (Јев. 3:1).

Митрополит Зизиулас наглашава, да је ово линеарно историјско разумевање апостолског континуитета успешно преживело и потпуно се учврстило у патристичко доба. Први јасан доказ овога, по њему, нађен је у 1. Климентовој (95 г.), која јасно обрађује ову теорију апостолског прејемства: „(Апостоли), опет, добивши заповести и испунивши се увереношћу кроз васкрсење Господа нашег Исуса Христа и потврђени речју Божијом, са пуноћом Духа Светога изишли су (у свет) благовестећи да ће Царство Божије доћи. Проповедајући, пак, по земљама и градовима, они постављаху првенце своје... за епископе и ђаконе оних који буду поверовали“[3]. Није случајно што се овај текст нашироко користи да подржи идеју апостолског прејемства. Прва посланица Климентова је јасна: „И апостоли наши познали су кроз Господа нашег Исуса Христа да ће бити свађе око имена епископског. Из тог разлога... поставили су напред поменуте (служитеље), а затим су дали додатак закону да кад се (ови) упокоје, други проверени мужеви добију у прејемство њихову службу“[4]. По митрополиту Зизиуласу, ова концепција прејемства је заснована на веровању да је Црква историјска институција, чија је суштинска функција да продужи мисију. Историчност, расејање и мисионарство чине основну еклисиолошку претпоставку овог концепта апостолског прејемства.

Следећи историјски извор на који митрополит указује и који подстиче исти приступ апостолском континуитету и предању је Свети Иполит Римски. Иполит представља међу у историји идеје апостолског прејемства у којој он синтетизује два правца, један, који представља апостолско прејемство као прејемство Христа и, други, који види прејемство као континуитет службе апостола. По митрополиту Зизиуласу, Иполитов рад директно се бави овом темом у његовим *Апостолским*

1 Zizioulas 1996, 153.
2 Исто.
3 Св. Климент Римски, *Прва посланица Коринћанима,* 42: 2–4.
4 Исто, 44: 1–2.

установама, које, иако написане почетком III века, чувају црквену праксу и еклисиолошку идеју из средине II века[5]. Овај рад садржи литургијски материјал у вези са прославом Евхаристије, као и обред рукоположења за различита служења и службе укључујући и рукоположење за епископа.

Митрополит Пергамски истиче да анализа молитве рукоположења за епископа открива да Иполит и Црква његовог времена, размишљају о епископу истовремено као о alter Christus и alter apostolus[6]. У тој молитви Бог се моли: а) да да рукоположеном епископу „Царског Духа" који је према Псалму 51:14 дат Христу, чинећи га тако „иконом Христа" или оним који дела in persona Christi, и б) „ауторитет који си Ти (Бог) дао апостолима"[7], тј. чине га alter apostolus. Митрополит Јован указује да, ако комбинујемо ове информације са чињеницом да је молитва рукоположења епископа једина која садржи осврт на служење Евхаристије и предстојавање њоме – нешто што молитва за рукоположење презвитера не садржи у Иполитовим *Апостолским установама*, закључујемо да је епископ, према Иполиту, прејемник или „икона" Христа као онај који служи Евхаристију, док се његова способност као apostolus односи на његову моћ да „дреши и свезује" грешнике и подучава народ[8]. Другим речима, Иполит чува појам апостолског континуитета који налазимо у 1. Климентовој, али га комбинује са христолошким видом прејемства, тј. са веровањем да прејемство, такође, чини трајним и афирмише присуство Христа као главе заједнице, посебно у евхаристијском облику.

Сличан поглед на апостолско прејемство налазимо и код Светог Иринеја Лионског. По митрополиту Зизиуласу, он је познат по свом инсистирању на континуитету апостолског учења кроз епископско прејемство као реакције против тврдње гностика да они поседују неку врсту тајног прејемства учења које сеже до апостола. У овом контексту, Иринеј говори о епископима као о онима који поседују сигурну charisma veritatis, што је идеја која мора бити схваћена у светлу Иринејевог инсистирања на томе, да постоји директна веза између veritas (истине) и Евхаристије: „Наше мишљење, тј. вера или учење се слаже са Евхаристијом и наша Евхаристија се слаже са нашом вером"[9]. Дакле, епископ је прејемник апостола не једноставно и чисто као учитељ, већ као глава евхаристијске заједнице.

По митрополиту Пергамском, ствари почињу да изгледају мало другачије са следећим патристичким извором, који врши одлучан утицај на формирање идеје апостолског прејемства, наиме, са Светим Кипријаном Картагинским. Један од најважнијих елемената еклисиологије овог оца је његов поглед на структуру Цркве базиран на cathedra Petri. Митрополит Зизиулас истиче да ово не значи да Свети Кипријан заступа универзалистичку еклисиологију, као што је раније предлагао о. Афанасиев, пошто Кипријан не разуме „cathedra Petri" у односу на универзалну Цркву, већ у односу на сваку локалну Цркву на челу са епископом[10]. Ово је, дакле, темељно начело Кипријанове еклисиологије, да сваки епископ седи на катедри Апостола Петра. Ово не значи само да су сви епископи једнаки, већ и то да су једнаки прејемници целокупног Сабора апостола под началством Апостола Петра.

5 Zizioulas 1996, 154.
6 Исто, 155.
7 Св. Иполит Римски, *Апостолске Установе* 5,16, 5C, 329.
8 Zizioulas 1996, 155–156.
9 Св. Иринеј Лионски, *Провера и побијање лажно названог знања*, 4, 18, 5, PG 7, 1028 A.
10 Zizioulas 1996, 156–157.

Есхатолошки приступ

Са друге стране, митрополит Јован указује на Сиро-палестинско предање Апостолског прејемства или наслеђа. Према једном од најзначајнијих представника овог предања, Светом Игнатију Антиохијском, Црква се остварује у пуноћи кад год и где год верни одређеног места следе свог епископа као самога Христа, сједињени под његовим началством у једној евхаристијској заједници[11]. По митрополиту Зизиуласу, веровање да епископ седи „на месту Божјем“ и да је жива „икона Христова“, кључно су место Игнатијеве еклисиологије. Дакле, код Игнатија не постоји веза између епископа и апостолске установе. У Игнатијевом опису структуре Цркве, место апостола заузима колегијум презвитера.

Да ли ово значи да за Игнатија апостолско прејемство прелази преко презвитера, а не преко епископа? Митрополит Зизиулас даје експлицитан одговор, да би овакав закључак био прерано донет. Ако се, по њему, пажљиво проучи Игнатијева еклисиологија, приметићемо да се за овог оца континуитет Цркве не остварује кроз историјски континуитет, као што је случај са 1. Климентовом, већ кроз окупљање верних ради служења Евхаристије[12]. Дакле, у евхаристијском окупљању Игнатије види икону есхатолошке заједнице[13]. Ово значи да за њега континуитет Цркве пролази кроз искуство есхатона, а не кроз ретроспективни осврт (retrospective reference) на прошлост.

По митрополиту Зизиуласу, овај *есхатолошки* поглед на Цркву указује на виђење апостолске службе која је другачија од оне које проналазимо у 1. Климентовој. Овде апостоли нису индивидуално расути са циљем да проповедају Јеванђеље и постављају служитеље као своје наследнике. Наиме, они образују колегијум који окружује Христа у Његовој есхатолошкој улози. Њихова улога је да „седну на дванаест престола и суде над дванаест племена Израиљевих“ (Мт 19:28), а ово могу учинити једино у контексту окупљеног народа Божијег и под началством Христовим[14]. Дакле, прејемство, у овом случају, има христолошку димензију и захтева црквену заједницу да би постојало; ово је прејемство заједнице, а не индивидуа. Митрополит истиче да ако је епископ кључан у овој врсти прејемства, то је стога што је он глава заједнице која иконизује есхатолошко окупљање свих око Христа, а не зато што је он примио апостолски ауторитет као индивидуа.

Митрополит Зизиулас сматра да еклисиологија Св. Игнатија Антиохијског преживљава и у другим Сиро-палестинским изворима, као што је Сиријски Didascalia Apostolorum[15], документ који датира са почетка III века после Христа. У овом документу могу се наћи исте концепције структуре Цркве: епископ који седи на месту Бога или Христа и храни свој народ освећеном храном Евхаристије. Нема наговештаја о епископу као апостолу. Као и у случају Игнатијевих посланица, и овде је епископ, такође, окружен презвитерима који сачињавају сабор (sunevdrion), који доноси коначни суд о свим стварима делећи чланове заједнице пре него што могу да узму учешће у евхаристијској заједници[16]. Другим речима, поново имамо став да је Црква есхатолошка заједница у којој апостолску службу врше апостоли којима

11 Св. Игнатије Антиохијски, *Посланица Магнежанима*, 6, 1, 184; 1–2, 180.
12 Zizioulas 1996, 157.
13 Исто.
14 Исто, 158.
15 Видети: *Учење Дванаесторице Апостола*, ЕПЕ, Thesssaloniki, 1993, том 1, 10–30.
16 Zizioulas 1996, 157.

началствује Христос у присуству заједнице сакупљене заједно. Моћ дрешења и везивања, коју је Христос дао апостолима, у овом случају врши епископ који представља Христа заједно са апостолима који га окружују и у активном присуству заједнице верних. Апостолски континуитет и прејемство имају место у и кроз читаву структуру заједнице.

Синтеза

На основу наведених историјских извора, митрополит пергамски сматра да постоје извесни детаљи који треба да буду наглашени. *На првом месту,* идеја да је епископ „икона Христова" преживела је и на Истоку и на Западу, делимично у последњем. Не би имало смисла држати се оваквог схватања епископа, а да то, на неки начин, не повежемо са прејемством и континуитетом: то је континуитет са христолошком димензијом без које свако апостолско прејемство губи свој смисао[17]. *Друго,* по њему, није без значаја да сва рукоположења за епископа морају бити у оквиру Евхаристије, тј. у присуству и уз учешће целокупне заједнице. То значи да је прејемство до нас дошло не само из прошлости, већ и из будућности, из есхатолошке заједнице, са којом је у вези свака локална Црква у датом историјском тренутку[18]. Такође, митрополит Јован наглашава да ако се ово сједини са чињеницом да рукоположење епископа није могуће без помињања места за које је рукоположени епископ везан, постаје јасно да прејемство уствари значи континуитет заједница, а не индивидуа[19]. Према томе, основни елементи еклисиологије Св. Игнатија нису сасвим ишчезли, него по митрополиту, једноставно чекају своју инкорпорацију у наш концепт апостолског прејемства, који без њих пати од опасне једностраности и супротности између нашег lex orandi и нашег lex credendi.

Што се пак тиче историје средњовековне и касније еклисиологије, митрополит Зизиулас даје следећа запажања у вези апостолског прејемства[20]:

- нагласак је стављен на значај *историје и етике,* а есхатологија је потиснута на крај времена, то јест историје. То се, пре свега, догодило на Западу са појавом латинске теологије, већ од времена Тертулијана. Овде је приметно изражено старање Цркве о етици и историји, а есхатологија се не негира, међутим, пребачена је у далеку будућност и првенствено је повезана са уништењем садашњег света и последњим судом. На тај начин, историја задобија вредност сама по себи, а не по свом односу са Царством Божијим или као његов одраз, како су је, видели смо, посматрале прве апостолске заједнице. Етика је, дакле, она која даје вредност историји; код Тертулијана је испуњавање заповести закона Јеванђеља кључни моменат. Оно што је најважније у хришћанском животу јесте оно што човек чини.

- Ориген и други александријски богослови, под утицајем платонизма, имали су тенденцију да *почетак ствари* сматрају значајнијим од њиховог краја, а да есхатон и Царство посматрају само као повратак у првобитно савршенство. Материјалне ствари имају смисла само у оној мери у којој се врате свом *спиритуалном значају.* Може се извести закључак да је са Оригеном библијско виђење есхатологије потпуно јелинизовано, што значи да је сасвим ишчезло.

17 Исто, 160.
18 Исто.
19 Исто.
20 Видети: Zizioulas, J. Eschatologie et societe, *Irenikon 3–4,* 78–81.

- током средњег века примећује се слабљење есхатолошке визије, како на Западу, тако и на Истоку. Византијци су имали тенеденцију да Евхаристију схватају као представу земаљског живота Христовог, а не као икону будућег Царства. На Западу је Евхаристија коначно постала спомен на Христову жртву на крсту. Реформација није ништа учинила да промени ту перспективу. Њој нису биле битне службе Цркве, већ верност речи Господњој, која представља одређену христолошку историјску стварност.

Из наведених примера следи и да су службе Цркве тога периода, поготову на Западу, изгубиле свој првенствено есхатолошки значај, већ се више схватају као историјске „чиновничке“ и административне функције. По митрополиту Зизиуласу, проблем наступа када ово гледиште, тј. линеарно-историјско преовлада у Цркви. Тада по њему: „Довољно је говорити о непрекинутом ланцу епископских рукоположења у намери да се заснује апостолско прејемство, као да је то узрок неке врсте механичке активности; оно, такође, постаје и ствар преноса моћи и ауторитета од једне индивидуе на другу“[21]. То је, такође, довело до разумевања апостолског колегијума као нечега што се налази изван и изнад евхаристијске заједнице. То, по њему, доводи и до појаве титуларних и помоћних епископа, често као нечег еклисиолошки сасвим природног, и укратко уклања прејемство са нормалног места које је евхаристијска заједница Цркве.

Митрополит Пергамски наглашава да је све ово резултат губитка христоцентричног и есхатолошког приступа апостолском континуитету и његовом заменом једино историјским виђењем. По њему, кључ решења проблема налази се у *синтези* ова два приступа, мање-више у смислу у коме се налази код Св. Иполита Римског или чак и у самом Новом завету. Такву синтезу, он износи у следећим тачкама[22]:

- „холистички“ начин приступа прејемству. Не може се изоловати апостолско прејемство од апостолског континуитета у целини, тј. од осталог црквеног живота, ако оно кроз историју преноси Јеванђеље које проповедају апостоли. Овај „холистички“ приступ би значио да вера, као и тајински живот и служење, обликују део онога што је примљено и пренесено у Цркви и Црквом. Не можемо, на пример, очекивати да имамо право апостолско прејемство, ако је његов историјски ланац рукоположења очуван, али постоји искривљење праве вере. И не може се говорити о апостолском прејемству када је тамо само епископско прејемство, док остале службе, укључујући и лаичку, не учествују у њој.

- ово значи да рукоположење, као знак и видљиво средство апостолског прејемства, мора бити уметнуто у живот заједнице. Када се ово деси, рукоположени епископ даје и прима апостолство од заједнице у коју је постављен. Апостолски континуитет не може настати 'ex nihilo' кроз рукоположење епископа, ако тамо није, на неки начин, већ присутно. И подједнако, оно не може бити даривано уколико није, на неки начин, потврђено, запечаћено и објављено кроз епископско рукоположење. Постоји узајамни однос између епископа и заједнице у остварењу апостолског континуитета кроз прејемство, које је аналогно и одговарајуће узајамној зависности између историјског и есхатолошког погледа на континуитет.

- нема апостолског прејемства које би могло бити ограничено на епископски колегијум као такав или у неком облику апостолског колегијума. Бивши кардинал Ив Конгар (Yvess Congar) с правом одбацује такав поглед на епископски колегијум и

21 Zizioulas 1996, 161.
22 Исто, 161–162.

тражи његову ревизију[23]. Сваки епископ учествује у епископском колегијуму кроз своју заједницу, а не директно. Апостолско прејемство је прејемство апостолских заједница кроз њихове главе, тј. епископе.

- ако се озбиљно удубимо у приказ погледа објашњеног код Св. Кипријана и на које указује Сиро-палестинско предање са разумевањем апостолског прејемства, као прејемства заједница пре него индивидуа (или колегијума који постоји ван или изнад заједнице), природно се поставља питање нарочите улоге у апостолском прејемству појединачних апостолских столица. У II веку, у случају Паскалове контроверзе, Рим полаже право на нарочити ауторитет због свог односа са Апостолима Петром и Павлом. Наравно, Цркве Мале Азије су реаговале тврдећи да су тамо, такође, умрли значајни апостоли (рецимо Св. Јован Богослов). Ако историјско виђење прејемства није условљено димензијом коју смо назвали *есхатолошком,* ова врста аргумената постаје надмоћна. То се догодило под ударом таквог историјског прилаза апостолском прејемству да је Константинопољ касније покушавао да покаже да повлачи свој апостолитет од Св. Андреја Првозваног. Ова врста аргументата, међутим, губи велики део своје снаге ако је историјско виђење прејемства или наслеђа условљено *есхатолошким.* У овом случају, свака локална (помесна) Црква је једнако апостолска снагом чињенице да је икона есхатолошке заједнице, посебно када служи Свету Евхаристију. Схватање Св. Кипријана да је сваки престо cathedra Petri није у овом погледу различит од Игнатијеве визије сваког епископа како „седи на месту Божијем". Кипријанов прилаз је више историјски, док је Игнатијев више есхатолошки. Оба, међутим, виде да апостолско прејемство заиста пролази кроз локалну Цркву где год да она борави.

- не сме се искључити могућност да поједина локална Црква и њен епископ могу имати посебну улогу у остварењу апостолског континуитета кроз сваку локалну заједницу. Апостолско прејемство није нешто што свака локална Црква има у себи самој; то је ствар која се тиче свих локалних Цркава на регионалном, па и на универзалном плану. Па, ипак, таква служба не може бити дело једне индивидуе, већ једне локалне Цркве. Апостолски континуитет и прејемство, још једном, пролазе кроз евхаристијску заједницу, чак иако су прихваћени на ширем нивоу. Ово је основно питање синтезе историјског са есхатолошким прилазом апостолском прејемству.

- овде смо говорили о синтези историјског са есхатолошким пошто верујемо да су оба аспекта суштинска за апостолско прејемство. Црква је ентитет који прима и изнова прима оно што јој историја преноси, али овај пренос никада није чисто историјска ствар; он се одиграва светотајински (sacramentally), *евхаристијски,* тј. доживљава се као дар који долази из последњих дана, како је Бог обећао и припремио за нас у своме Царству. Овај део историјског предања кроз есхатон је оно што Дух Свети чини у апостолском прејемству, пошто Дух доноси последње дане у историју (Дап 2:17) где год Он дише. Апостолско предање престаје да буде дар Духа, ако је оно само ствар историјског континуитета.

Закључак

На основу написаног, митрополит Зизиулас изводи закључак да Дух Свети не последује Христу у једном историјском смислу, већ му претходи. Дух Свети уводи Христа у историју или, тачније, Дух Свети чини Христа Христом. Тамо где је Дух, тамо је и Христос, тј. Тајна Христова; другим речима, Дух Свети својом делатношћу

23 Видети: Congar 1936, 665–686.

конституише Цркву као Царство Божије[24]. Управо се због тога, по њему, у Православној Цркви за време рукоположења за епископа служи света Литургија, која се иначе служи на свету Педесетницу када је и установљена Црква, што показује да је свако рукоположење за епископа поновно установљење Цркве, као што је то било на почетку[25].

Митрополит Пергамски указује да последице оваквог деловања Духа Светог по Цркву јесу следеће – Христос и Црква, тј. евхаристијска заједница се поистовећују. Наиме, Христос није одсутан из Цркве, већ он возглављује Цркву чинећи је једном и истинитом на тај начин што предстоји у евхаристијском сабрању у лицу епископа, тј. *првог* у Евхаристији; на тај начин, света Евхаристија није понављање догађаја из прошлости, већ је она будуће Царство Божије у коме неће бити смрти[26]. Због тога се света Евхаристија служи свечано и све у њој показује радост и поредак будућег века, тј. Царства Божијег[27]. Дакле, есхатолошка димензија Цркве не одваја Цркву од прошлости, тј. од везе са прошлошћу.

По митрополиту Јовану, чланови Цркве добијају дар Духа Светог, сваки посебно, и управо их то чини непоновљивим личностима. Међутим, по њему, чланови Цркве, који су носиоци Духа Светога, нису то као индивидуе, већ свој дар Духа Светога, тј. своју *службу* коју су примили од Светога Духа показују у Евхаристији, у заједници са свим осталим члановима – зато се рукоположење у Православној Цркви искључиво обавља у Евхаристији и за Евхаристију[28]. Овде треба нагласити да је и Крштење и Миропомазање рукоположење, и то рукоположење *за народ Божији,* за лаике (гр. „лаикос“ значи човек из народа) као за посебну службу у Цркви. Наиме, Дух Свети својом делатношћу конституише Евхаристију и зато се и дарови Духа дају за Евхаристију, тако да нико не може бити носилац никаквог дара Духа Светога мимо Евхаристије, а посебно не онај који не доприноси евхаристијском јединству Цркве (уп. 1Кор. 12-13).

Литература

Zizioulas, J., 1996. Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Five Centuries, *Louvian Studies* 21.

Зизиулас, Ј., 2001. *Еклисиолошке теме*, Беседа, Нови Сад.

Зизиулас, Ј., 2014. Евхаристија и Царство Божије, *Православна презентација "Верујем",* //www.verujem.org/.

Zizioulas, J. Eschatologie et societe, *Irenikon 3-4* (превод са француског Максим Васиљевић), без године издања.

Congar, Y., 1936. *Chretiens desunis*, LES ÉDITIONS DU CERF, 29 BD DE LA TOUR MAUBOURG, PARIS.

Св. Игнатије Антиохијски, *Посланица Магнежанима*, 6, 1, 184; 1-2, 180, ЕПЕ, Thessaloniki, 1994, том 4.

Св. Иполит Римски, Апостолске Установе 5,16, 5С, *Православна презентација "Верујем",* //www.verujem.org/, преузето 2014.

24 Зизиулас 2014, 32–33.
25 Исто.
26 Исто.
27 Зизиулас 2001, 63.
28 Зизиулас 2014, 30–31.

Св. Иринеј Лионски. *Провера и побијање лажно названог знања*, 4, 18, 5, PG 7, 1028 A

Св. Климент Римски, Прва посланица Коринћанима, 42:2-4, *Православна презентација "Верујем"*, //www.verujem.org/, преузето 2014.

Учење Дванаесторице Апостола, ЕПЕ, Thessaloniki, 1993, том 1.

Igor S. Kocić

APOSTOLIC SUCCESSION AND THE ESCHATOLOGICAL DIMENSIONS OF THE CHURCH ACCORDING TO METROPOLITAN JOHN ZIZIOULAS

The present paper aims to analyze ecclesiological views Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon on apostolic succession. In dealing with this topic Zizioulas attempts to respond to the question whether the dimension of the Church of Christ's is historical or eschatological, i.e. whether the identity of the Church is in the history or in the eschaton. In an original way, he combines two approaches to this topic:

a) Historical approach, which contextualises the historical work of the Holy Spirit of transmitting to the Church, or preserving through the Church the deeds concerning our salvation that happened in the history. According to Zizioulas, this context implies that members of the Church, particularly the Apostles and their successors - the bishops continues, by means of the Holy Spirit, the work of Christ, which He has begun on the earth. This tradition pertains also to the power to bind and loose that Christ gave to his disciples, and they passed on their heirs. In connection with this problem, Zizioulas critically examines many traditions, from apostolic, patristic and medieval period, concluding, similarly to St Cyprian of Cartage, that all bishops are equal successors of the Apostolic Council held under presidency of St Peter.

b) Eschatological approach is based on Ignatius of Antioch's ecclesiology, in which the Holy Spirit does not succeed, but rather precedes Christ in a historical context. The Holy Spirit introduces Christ into history; namely, the Holy Spirit constitutes the Mystery of Christ, by making the Eucharist an eschatological event. By linking the views of St. Cyprian of Carthage and St. Ignatius of Antioch, Zizioulas points out that the Orthodox Church through ordination continues the historical continuity of the Church of Christ, and at the same time by celebrating the Eucharist makes the future Kingdom of God present here and now.

УДК 27-475
271.2:272/273
27-9"1962/1965"

Златко Матић
Православни богословски факултет Универзитета у Београду - Србија
e-mail: zmatic@bfspc.bg.ac.rs
Предраг Петровић
Православни богословски факултет Универзитета у Београду
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: djpredragpetrovic@gmail.com

СВЕТО ПРЕДАЊЕ У БОГОСЛОВЉУ ИВА КОНГАРА: КРИТИЧКИ ОСВРТ

Апстракт: *У овом истраживању аутори у основним, али репрезентативним цртама представљају богословље Предања римокатоличког теолога Ива Конгара, који је својим монографијама и личним присуством у својству експерта извршио велики утицај на Други ватикански концил. Управо тема односа Светог Предања и предањâ представља једно од најбитнијих истраживачких поља будућег кардинала. Настајање тог богословског опуса било је условљено екуменском и унутрашњом потребом његове Цркве за библијски, отачки и саборски утврђеним католичким ставом о датом питању. У тим чињеницама и наметнутој ургентности налазе се и разлози постојања извесних непрецизности, недоречености и претераних истицања појединих тачака тријаде Писмо – Предање – Црква.*

Кључне речи: *Ив Конгар, Свето Предање, предања, Други ватикански концил, црквено учитељство*

Увод

> U krizi posredovanja autoriteta i načela *tradicije* se dakle dohvaća završetak predmodernog poretka obilježenog sviješću o stalnom odnosu s transcendencijom, s božanskim Bitkom. (…) Koja istina može oploditi čovjekovo traganje ako *tradicionalno* shvaćena transcendencija više ne tvori obzor smisla povijesti[1]?

Ново време, модерна, готово једнодушно се идентификује са феноменом „одвајања од предања", дефинише се као „посттрадиционални покрет" или као „савремени сурогат за 'истрошени садржај традиције' (Хабермас)"[2]. Нестанак „великих прича", Лиотарових „мета-приповести", брисање парадигме апсолутних истина, централизација субјекта који ум користи да ништа не би прихватио решеним, заокруженим и непроменљивим, изазвао је трансформацију појма традиције, тако да она сама бива прихваћена као реалност која навалентно лимитира познање и слободу

1 Уп. Dotolo 2011, 23 (подвлачења ауторâ).
2 Уп. Lelke 2008, 701–702.

мисли. Дистанца модерне од традиције, „одваљивање човјека модерне од своје традиције“[3], повезана је са схватањем ове друге као самозатворене, недодирљиве, непроменљиве, ауторитарне реалности, која не трпи критику, промишљање, релативизацију, чиме се смешта у архиву премодерних категорија.

Поједини аутори такав приступ предању сматрају, ипак, „једном од најважнијих предрасуда“ просветитељског модернитета, коју треба ревидирати, јер традиција, према њиховим ставовима, не мора нужно бити антипод модерни[4]. У контекст наведених покушаја, поред философских[5], треба сместити и богословско испитивање, за живот, свест и веру Цркве, суштински важног појма Предања[6]. Промишљање поменуте категорије подразумева то да богословље озбиљно узме у обзир изазове плуралистичког друштва, које захтева „radikalno preispitivanje samorazumljivosti *tradicijom* nasleđenog i od davnina potvrđenog religijskog nasleđa“[7].

Поменуто неопходно теолошко истраживање појма и садржаја Предања, важеће за све хришћанске деноминације, појачано након Другог светског рата, конкретизовало се у резултатима који теже превазилажењу многих неспоразума (пре свега оног вековног западног проблема односа Писма и (П)предања) и појашњењу недоречених ставова на дату тему, која треба да дају припадници свих хришћанских конфесија, па и Православне Цркве. Свето Предање, у готово свим својим видовима, налази се, тврди један православни теолог, већ дуже време „у кризи поимања, а нарочито кризи усвајања значаја и утицаја“[8], који треба да има на живот хришћана. Исту потребу осетили су, још пре пола века, и чланови Комитета *Вера и поредак* Светског савета цркава (Монтреал, јула 1963), али и оци Другог ватиканског концила, разматрајући тему Откривења у конституцији *Dei Verbum*, донетој 18. XI 1965. Човек, који је својим ангажовањем како у екуменском покрету, тако и у раду великог Концила своје Цркве, директно утицао на ток расправа и изглед закључних докумената и који је трасирао пут васпостављању изворне *хришћанске* теологије Предања, био је велики доминикански теолог, Ив Конгар (Yves Congar).

Кардинал Ив Конгар (1904–1995)[9] један је од најважнијих богослова XX века. Његов научни опус (више од 1800 библиографских јединица[10]) обухвата истраживања из области екуменизма, пневматологије, теологије историје спасења, систематског богословља, историје догмата, али се комплетна рефлексија улива у

3 Перовић 2011, 95.

4 Уп. Lelke 2008, 702.

5 Хајдегерова расправа о бићу, наводи га на потребу да анализира и темпоралне и историјске аспекте проблема, тако и питање наслеђа, наследства, традиције. Симпозијум Српског филозофског друштва, одржан септембра 2012. године у Сремским Карловцима, био је посвећен управо теми „Разумевање традиције, традиција разумевања“, што потврђује актуелност теме.

6 Уп. Fisichella 2009, 914–916. Од православних теолога, на потребу стваралачке рецепције Предања, да би Црква била у стању да решава проблеме времена и остварује дело спасења у историји, тврдећи, чак, да „смо и ми православци стигли до тога да не знамо шта да радимо са нашом Литургијом и предањем“, указује J. Зизијулас 2001, 34.

7 Вижаса 2008, 323. Сличан покушај тражи и A. Domazet 2001, 423–436, тврдећи да „mnogi elementi tradicije Crkve kada se susretnu s postmodernom nisu više shvatljivi niti prihvatljivi; tradicija se pretvorila u nerazumljivi jezik“ (423).

8 Уп. Крстић 2012, 25. и Мидич 2013, 9.

9 Основне биографске податке нашег аутора налазимо, између осталог, у: Antolović 1975, 250–255; Kraljević 2009, 254–258.

10 Vazin 2006, 160–187.

најплоднији ток његовог стваралаштва – у еклисиологију. Конгар је био верни син доминиканског реда и своје Цркве. У свом животу је успевао да хришћански послушно прихвати и најтеже одлуке католичке јерархије, све до понижења у виду искључивања из академских кругова, суспензије са места предавача на доминиканском Богословском факултету Солшуа (Le Saulchoir), 1954. године. Имао је, ипак, и прилике да види резултате свог богословског прегнућа и дочека велику промену своје Цркве, „коју је толико волео“[11]. Наш аутор је доживео да буде сведок чињенице да је управо та Црква прихватила мноштво његових богословских интуитивних назнака реформе, тако да је назван оцем и инспиратором многих одлука Другог ватиканског концила[12]. На крају, 26. новембра 1994, шест месеци пре Конгарове смрти, папа Јован Павле II га проглашава кардиналом-ђаконом Свете римске Цркве.

Теологија Предања представља једну од најважнијих тематика богословског истраживачког рада Ива Конгара. Да би се у потпуности схватила важност, оригиналност и креативна новина његових богословских закључака на тему Светог Предања, неопходно је веома озбиљно узети у обзир ситуацију и еклисиолошку климу у којој се налазила Римокатоличка Црква у првој половини XX века, све до велике прекретнице – Другог ватиканског концила (1962–1965). Теолошко разумевање категорије Предања пре Концила, мора бити добро проучено, ако се жели разматрати субјекат нашег истраживања, Предање у Конгаровом богословљу, јер су управо назнаке нашег теолога брзо прерасле у наслеђе Цркве и једногласно су прихваћене као „предањске“, тако да су данас донекле изгубиле на ексклузивности, изузетности и важности, које су их красиле у најважнијем тренутку. Са ове временске дистанце лако се превиђа оригиналност мисли и закључака Ива Конгара. Да бисмо дубље проникли у богословље овог оца, посебно у његово богословље Предања, најпре ћемо представити теолошку атмосферу предконцилског периода. Након тога, понудићемо синтетички опис Конгарове рефлексије на задату тему, да бисмо у трећем одељку студије могли да понудимо одговоре на два средишња питања нашег истраживања: које су богословске последице обновљеног приступа Предању, које нуди Конгар, а прихвата званични Магистеријум Католичке Цркве и какве су могуће екуменске консеквенце проналажења нове платформе међуцрквеног приближавања на тему Предања и предањâ?

Ради решавања задате проблематике користићемо, свакако, кључне тематске монографије оца Конгара, првенствено обимно двотомно, већ класично дело *Предање и предања*[13], које проблематику разматра са историјске и богословске стране. Врло ће нам битна бити и студија *Предање и живот Цркве*[14], коју сам аутор

11 Управо тако се зове једно од значајнијих дела И. Конгара, *Cette Église que j'aime* (1968).

12 Тако тврди, на пример, B. Forte 1995, 19.

13 Congar 1960, Congar 1963. Користили смо репринт издања поменутих дела, Cerf, Paris, 2010. (У даљем тексту ППИ и ППТ).

14 Congar 1963. Користили смо репринт другог издања (1983) ове књиге на италијанском језику, Y. Congar, *La tradizione e la vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo, 2003. (У даљем тексту ПЖЦ). Ово издање је врло битно, јер је једино које садржи додатак са ауторовим осврtом на исходе његових истраживања, у контексту закључака Другог ватиканског концила и екуменске конференције у Монтреалу 1963. године. Конгар је, иначе, познат по томе што је, након објављивања капиталних и вишетомних дела, издавао и студије мањег обима, мале суме одређених третираних проблема. Тако, на пример, тротомно дело *Верујем у Духа Светога*, има и сажето издање *Дух човечји, Дух Божји*.

сматра књигом, која га „веома добро представља“[15], јер она на синтетички начин презентује пастирске последице историјских и богословских претпоставки поменутог класика. На више од 900 страница, дакле, провоциран унутрашњом потребом сопствене Цркве (*ad intra*), да се оживи окоштала, схоластички херметички затворена визија Предања, као и спољашњим захтевом (*ad extra*) да се одговори на екуменске изазове Светског савета цркава, коме се Конгар жртвено посветио, аутор нуди своје разумевање појма и реалности Предања, засновано на сведочанствима Писма и отаца.

Чињеница да је Конгар написао комплетна, хомогена, систематски кохерентна дела, која обухватно и садржајно третирају нашу тему, упућује нас на методолошки поступак истраживања који ће подразумевати директан аналитички и синхронични приступ његовим кључним делима о Предању и предањима. Верно ишчитавање историје теологије Предања, кроз списе француског теолога, омогућиће нам објективан критички приступ Конгаровој богословско-историјској конструкцији ове актуелне и изазовне теме.

1. Појам Предања у католичком богословљу до Другог ватиканског концила

Избор конкретних личности и догађаја из историје Цркве, које Конгар сматра кључним за анализу развоја категорије Предања, истовремено представља стабилан ерминевтички оквир нашег праћења и разумевања његовог синтетичког просуђивања богословља Предања. Такав приступ ће нас упутити и на разјашњење дилеме о (дис)континуитету теологије Предања католичког Магистеријума, са једне и Ива Конгара, са друге стране.

Потреба за дубљим промишљањем Предања јавља се у II веку, са појавом гностика. До тада се, као што нам апостолски списи сведоче, та динамичка, пневматолошка и суштинска одредница реалног живота Цркве није дефинисала[16], као што је то био случај и са појмовима Црква, Откривење, али и са другим категоријама којима се живело од апостолских почетака и којима се пројављивала свест о идентитету и есхатолошкој припадности Горњем Јерусалиму. Изазов гностицизма принудио је Цркву да се изрази устима отаца, пре свих, светог Иринеја Лионског, и да богословски објави своју свест и веру у Предање, опште, јавно и заједничко свим црквама, почев од римске. У његовом богословском опусу анализа Предања представљена је, ипак, у оквирима догмата о апостолству Цркве[17]. Оно што нам Конгар говори, излажући теологију Предања доникејских отаца, првенствено се тиче односа традиције и „правила истине и вере“ (*regula veritatis*, *regula fidei*): „Кључна је идеја преношења садржаја оних истина и животних принципа, који су истовремено нормативни и ефикасни за спасење“[18]. Овом тврдњом Конгар нагиње тумачењу Иринеја у категоријама преноса превасходно *интелектуалног* предања, предаје *знања*, која су *јавна*, а не, као код гностика, тајна[19]. Тако би аутентично *поучавање*

15 „Често ми је постављано питање која ми је најдража књига, коју сам објавио. То је питање на које не бих знао да одговорим. Ипак, ја волим ову малу књигу, која ме веома добро представља“. ПЖЦ, 5.

16 Конгар ово индиректно подвлачи у ПЖЦ, 32.

17 Уп. ППИ, 41–121 (поглавље „Les Pères et l’Église ancienne“).

18 ППИ, 44.

19 У свим историјским и богословским анализама Предања, позивање на дело Светог Иринеја је, свакако, незаобилазан факат. Тако чини и A. Solignac 1991, 1108–1125. Западни теолози готово једнодушно закључују да је лионски епископ тврдио „da postoji neprekidni tijek kršćanskog nauka. (…) Predaja je stoga garant vjernosti izvornu apostolskome naučavanju, te čuvar

било примарна карика ланца сукцесије, који је утврђен у апостолству *доктрине*[20]. Зато је Конгару битно да подсети да латински глагол *tradere* често значи поучавати, а да је хришћанство у основи, иако не и искључиво, једна божанска догма, учење, спасоносна доктрина[21]. Први критеријум Предања постаје, дакле, *regula fidei*.

Логично је да, тумачећи надаље оце IV и V века, наш аутор њихове напоре описивања или одређивања Предања назива покушајем да се нађе *сигурно* правило истине („une règle sûre“). Конгар не заобилази ни источне оце. Помињући кападокијске великане, смешта их у тему крштењског предања вере. Тако особито наводи Григорија Ниског, који у реалностима и догађајима Крштења види prw,th para,dosij[22]. Као портпарола свих покушаја утврђивања правила вере наш аутор именује, ипак, Викентија Лериншког. Овај свети отац се пита како препознати Предање католичанске Цркве и предлаже за критеријуме: универзалност, старину и једнодушност. Његову формулу: „Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“, и сам Конгар повезује са католичком концепцијом[23]. Овај период историје Цркве препознаје Писмо и Предање као *два пута*, *два модуса*, *два комплементарна начина* преноса целокупног апостолског наслеђа, залога (le dépôt apostolique, paraqh,kh), али, будући да се ради о епоси која бележи нестанак не само апостола, него и њихових слушалаца (губи се директан ехо старине[24]), комуникација и историјски развој Предања подразумевају мешање и додавање одређених „личних (индивидуалних) мишљења“, људских предања̂[25]. У првим вековима хришћанства сама Црква је процењивала могућност сапостојања неких људских традиција и божанских предања̂ (апостолских или црквених). Актуелни црквени живот у Духу Светоме, испитивао је могућност интегрисања предања̂ у литургијску и етичку праксу верника. Средњи век и период реформације посведочиће сасвим другачију еклисијалну реалност, која ће битно утицати на промену схватања категорија Предања и предања̂, што ће званично – уџбенички и канонски – важити до половине XX века.

Нова црквена стварност креће се у смеру преиспитивања трију норматива вере: Писма, апостолских предања и црквених традиција. У име принципа *Sola Scriptura*, први реформатори негирају, првенствено, црквена предања, која поистовећују са „предањима људским“, којих се, према Павловој препоруци, треба пазити (уп. Кол 2, 8). Потреба да се став о троструком правилу вере уздигне на ниво саборске одлуке, битно је повезана са тим новим историјским кретањима, појавом протестантске реформе и римокатоличком реакцијом на њу, која врхуни у учвршћивању Магистеријума (органа учитељства на челу са папом), као врховног критеријума вере и живота Цркве. Тридентски концил (1545–1563) доноси кључне ставове на тему Предања Цркве и то на четвртом заседању, 8. априла 1546. године, у виду Декрета о прихватању светих књига и предања̂ (Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis)[26]. Најважније тврдње Декрета гласе овако:

---

od novina i pogrješnih tumačenja biblijskih tekstova“. McGrath 2007, 193–194. (подвлачења З.М.) Питање „интелектуалног предања“ ћемо анализирати касније.

20 ППИ, 51.

21 ПЖЦ, 24.

22 Уп. ППТ, 21.

23 Уп. ППИ, 58–59.

24 Уп. ППИ, 62.

25 Уп. ППИ, 63–64, 76.

26 Овај декрет се сматра подлогом „свих каснијих дефиниција вере“. Уп. Jedin 2004, 388. Навод из декрета дајемо на основу Denzinger, Hünermann 2002. У даљем тексту DH.

„Свети васељенски и свеопшти сабор, законито сазван у Светоме Духу, […] увиђајући да се чистота и истина Јеванђеља и дисциплина (морално правило) налазе у писаним књигама и неписаним предањима (in libris scriptis et sine scripto traditionibus), које су апостоли примили из уста самога Христа, или су их сами апостоли, као Духом Светим изречене, такорећи рукама предали (quasi per manus traditae), па су из руке у руку стигла до нас, […] са једнаком побожношћу и поштовањем (pari pietatis affectu) прихвата и обожава све књиге Старог и Новог завета […] и поменута предања, која се тичу како вере, тако и обичаја, као Духом Светим изречене и сачуване у Католичкој Цркви у непрекинутој сукцесији. (*DH* 1501)
Онај који би свесно и намерно презрео поменута предања, нека је анатема“! (*DH* 1504)

Оци Тридентског сабора, дакле, желе сачувати чистоту и пуноту Благе вести[27], јер је сам Христос гарант и континуитет Откривења[28]. Јеванђеље, јединствени извор и садржај Откривења[29], посредовано је на двојак начин – како Писмом тако и неписаним предањима, тачније, према инсистирању самог Конгара, неписаним *апостолским* предањима[30], која нам долазе непрекинутим низом предаја, сукцесија, чију веродостојност гарантује Католичка Црква. Сам кардинал настоји да докаже да саборске одлуке не алудирају на два комплементарна извора Откривења, те да су тридентински оци изменили припремну схему одлуке у кључном ставу: тезу о два извора (*partim…partim*), заменили су изгласаном о два модуса преношења јединственог извора спасења (*et…et*)[31].

Чињеницу да је читаво римокатоличко основно и систематско богословље све до Другог ватиканског концила посвећено теорији о два извора Откривења, наш аутор објашњава апологетском намером богослова своје Цркве да нађу адекватно оправдање нормативне вредности папских декрета и одлука, пред навалентним протестантским захтевима да се она минимализује. Овај став је ретроградно поставио проблем богонадахнутости – непогрешивости Писма, Предања, предањâ, сабора, папских енциклика и декреталија. Следствено томе, наметнуло се и питање: која инстанца одлучује о томе које предање јесте *божанског* порекла, а које је „тек“ обичај, настао током историјског развоја Цркве, а не у апостолском, формативном периоду[32]? Овиме почиње да се формира концепт јасно утврђеног Магистеријума, који, лагано, нагиње ка клерикализму. Недиференцирана пневматологија, учење о Духу Светоме који надахњује *Цркву*, прелази у индивидуалистички приступ јерархији, која је, на челу са папом, ексклузивни легитимни носилац Духа, а тиме и

27 Уп. ПЖЦ, 89–90.
28 Уп. ППИ, 208.
29 „Le concile affirme donc avant tout l’unicité de la source et la pleine valeur de source, fons, de l’Evangile“. ППИ, 208.
30 Аутор упорно подвлачи чињеницу да је сабор говорио само о апостолским предањима, која су sine scripto traditiones. Уп. ППИ, 210–212; ПЖЦ, 51–52.
31 У ППИ, 214, Конгар говори о томе као о врло важној промени: „La correction est notable: partim…partim a été remplacé par la conjonction et“.
32 Питање слично овом Конгар поставља у ПЖЦ, 52. Разликовање „конститутивног“ периода Откривења („le temps constitutif“) и каснијих историјских етапа, веома је карактеристично за римокатоличко богословље XX века. Слично, у: Lengsfeld, 1969, 13–30.

тумачења и провере сваке традиције, сваког партикуларног предања. Поменути процес, легалистички у својој основи, достиже врхунац у понтификатима Григорија XVI (1831–1846) и Пија IX (1846–1878), када налазимо и изразе *поистовећења* Предања и незаблудивог (непогрешивог) црквеног учитељства, чак самог епископа Рима[33]. Визија Предања бива окамењена, историјско – документарна, архиварска, а Магистеријум постаје тачка ослонца статичке природе и Цркве и њеног Предања, да би се, на крају, преобразио у сам *извор* Предања.

Наговештаје другачијег богословља предања Конгар види у Тибингенској школи (Јохан Адам Мелер), која ће, захваљујући рађању новог смисла за историју у теологији и превладавања пуког историцизма, васпоставити тезу живог Предања (*Tradition vivante*), као живе и прогресивне Благе вести, у проповеди и мисији Цркве (објективни вид Предања), инспирисане Светим Духом. Ради се о живом гласу, живој речи, очуваној у срцима верника (субјективни вид Предања), која спречава да „predaja postane puka eklezijalna okamina“[34]. Наставак таквог виђења историјског динамизма развоја хришћанске догме у оквирима Предања, уочавамо код кардинала Њумена (J. H. Newman), који, инсистирајући на схватању хришћанства пре у категорији догађаја, него доктрине, схвата Цркву као жив, јерархијски структуирани организам. Предање Цркве је у идеалу разборитости и сагласја, *conspiratio pastorum et fidelium*, у својеврсном патристичком fro,nhma.

Модернистичка криза у Католичкој Цркви учврстила је, ипак, схватање да је божански депозит вере предат Христовој Невести, али се под *Црквом*, готово једнодушно подразумева Магистеријум и сам врховни магистар на Земљи. Догматска конституција о вери *Dei Filius* Првог ватиканског концила (24. априла 1870. године), објавиће да треба веровати све оно што се налази у „писаној и преданој Речи Божјој и што Црква, свечаном одлуком или *магистеријумом*, налаже“ (*DH* 3011). Тему историје догмата и развоја Предања, закључили су римски епископи проглашавањем трију нових догми: 1854. о непорочном зачећу Богородице, 1870. о непогрешивости римског епископа у стварима догме и морала, изречене са катедре и 1950. о телесном вазнесењу Богородице. Последња поменута година представља завршну тачку Конгаровог *историјског* есеја о Предању и предањима Цркве.

2. Основне карактеристике Конгаровог богословља Предања

„На шта би се свела моја вера у Свету Тројицу, без Атанасија и Никеје?“[35]

Конгаров избор конкретних личности и историјских догађаја за референтне тачке анализе развоја теологије Предања, сам по себи указује на кључне претпоставке његовог богословља Предања. Почев од старозаветних виђења ове категорије, па све до ставова Цркве половином XX века, уочава се знатан број концепција Предања. Конгар их сврстава у шест великих етапа (Стари и Нови завет; оци ране Цркве; средњи век; реформа; Тридентски концил и посттридентинско богословље; магистеријум од Трента до 1950. године), које нису само хронолошки омеђене. Ти периоди пројављују одређену еклисиолошку подлогу, коју наш аутор анализира и проблемски представља у теолошком есеју, другом тому свог капиталног

33 Уп. ППИ, 237. и 258, где Конгар подсећа на речи које се приписују папи Пију IX: „Ја сам Предање (La tradizione, sono io)“!
34 McGrath 2007, 195.
35 ПЖЦ, 36.

истраживања, *Предања и предања*, а на сажет и директан начин, без обимног критичког апарата, у књизи *Предање и живот Цркве*.

Ив Конгар приступа Предању, као хришћанском феномену у, како сам тврди, „догматском смислу те речи“[36]. Луцидном филолошком анализом упућује нас на латинску реч *traditio* и њене призвуке из римског права, али и на грчке глаголске облике (paradou/nai), које повезује са атлетиком (пренос, предаја и уручење штафете у тркама)[37]. Већ у првом значењу, дакле, аутор ишчитава термин Предања као принцип комплетне икономије спасења, која је сама предањска, јер је светотројично узрокована, тријадолошки утемељена. Бог (а то за Конгара значи Отац) не штеди Сина, већ га дарује, даје, *(пре)даје* свету, предајући му, истовремено, све[38]. Син, пак, предаје себе за нас, као што нам и (пре)даје Духа Светога, преко апостола Јована и Марије, који су под крстом представљали читаву Цркву. Икономија спасења почиње својеврсним „давањем“, она и јесте *божанско* Предање. Хришћанско Предање (или хришћанство као Предање) потиче од тог акта (пре)давања, предаје „свега“, а управо је то Отац учинио у Сину. Предање је предаја Исуса Христа[39]. Апостоли, које сам Христос шаље – (пре)даје свету, настављају икономијски низ у својеврсној силазној комуникацији и преносу духовних добара. На овом месту наш теолог нуди једну од описних одредница Предања, тврдећи: „Предање је комуникација једног богатства које остаје идентично себи самоме. Предање је победа над временом и његовом лабилношћу, над деобама и дистанцама простора“[40].

Ради повезивања својих размишљања на тему Предања са класичним или схоластичким делима на исту тему, тј. да би читаоцу који је укорењен у лексику и логику постојећих уџбеника и приручника, приближио своју рефлексију, сам Конгар нуди једну схему философско – теолошких појашњења појмова и категорија, које и сам користи, дајући им, понекад, и нова значења. Из тих разлога, аутор дели Предање на *активно* (сам акт којим субјект Предања, особито Магистеријум, пренос депозит вере) и *пасивно* (садржај који се преноси). Према пореклу, Предање се дели на *божанско, апостолско* и *црквено*, а према материји или садржају, разликују се *догматско* и *обичајно* (обредно, дисциплинарно, канонско). Узимајући у обзир век трајања, постоје *вечна* и *временска* предања, а према важности и општеобавезности, постоје *универзална* и *локална* предања (литургијске традиције, на пример)[41].

Садржај који се предаје јесте Блага вест, али и ствари које се налазе ван библијског штива: сакраменти, црквене институције, права Магистеријума, обичаји и литургијски обреди – речју: свеобухватна реалност хришћанства. Иако не искључиво, ипак је за Конгара Реалност (у овом случају користи велико почетно слово „Р“) коју Предање саопштава, тј. даје, *пре свега* доктрина[42]. То, ипак, не мора бити учињено класичним предавањем (учитељског или академског типа), већ заједничким животом са одређеном личношћу у „изабраном“ простору, преносећи јој одређена акта и одређен стил живота – етос конкретне заједнице[43]. Ради потврде својих мисли,

36 ПЖЦ, 12.
37 Уп. ППИ, 20–25. и ПЖЦ, 21–22.
38 Конгар се позива на Мт 11, 27: „pa,nta moi paredo,qh para. tou/ patro`j mou“. ППТ 112.
39 Уп. ППТ, 113. У духу неопатристике, Конгар овде одмах упућује на Св. Игнатија Антиохијског и његову чувену изреку: „А мени су архиви – Исус Христос“ (Филаделф. 8, 2).
40 ПЖЦ, 24.
41 ПЖЦ, 53. ППТ, 65–74.
42 ПЖЦ, 24.
43 ПЖЦ, 33.

кардинал се позива на Макса Шелера и доноси врло битан цитат, који и ми наводимо скоро у целини:

> „Укратко, у предању је суштинска карактеристика то да ја *не знам* да нешто примам, него *вољу* другога прихватам као своју; не дајем вредносни суд пре самог примања, *не бирам*. (…) Много пре него што су образовање и поучавање завладали дететом, оно је, вољним *подражавањем*, својим држањем, начином изражавања, својим делима, свим реалностима које је доживело пре разумевања њиховог смисла, у себи већ скицирало кључне смернице своје судбине и будућности“[44].

У овом опису Конгар увиђа најузвишенији начин поучавања, који превазилази схоластичко и научно разјашњење и прелази на ниво људске свести, интимног и унутрашњег прихватања, што ће наш аутор потврђивати и мислима католичког филозофа лаика М. Блондела. Да ово искуство, доживљај предања итоса, не би остало резервисано за тек незнатан број изолованих индивидуа, потребно је да прође кроз догађај амбијенталне асимилације, кроз догађај сагласја и инкорпорирања у *sensus ecclesiae*, *Fides Ecclesiae*, у Августинов *catholicus sensus*[45]. Хришћанин је уистину онај који са другим општи и заједничари у вери која им је пренета и предата и који живи са браћом, за браћу и благодарећи браћи, у мајчинском крилу Цркве. Без наглих методолошких скокова, Конгар уводи теологију Предања у оквире еклисиологије[46].

Акт којим се тај пренос (предаја, комуникација) вере и живота врши на одлучујући начин, примарни акт Предања, јесте Крштење. У својој даљој анализи Конгар апострофира ранохришћанску праксу катихумената. Припрема за просветљење није само вербална инструкција оглашеног, већ и његово увођење у литургијски живот (мистагогија), превасходно је предање вере, чак и материјално, физичко предавање Символа вере. Неколико дана након што добије текст символа (*traditio Symboli*), изговарајући га напамет и одговарајући на одређена питања сотириолошког карактера, катихумен заједници исти Символ пре-предаје (*redditio Symboli*) и улази у квалитативно нов однос са онима који ће га ускоро примити у пасхални загрљај. Тако се вера (у Свету Тројицу), символ (исповедање те вере) и сакрамент (крштавање у име Свете Тројице) предају и примају увек у оквирима тријадолошке основе Предања, а на основу апостолске традиције, поучавања и праксе.

Осим овог аспекта Предања као *преноса, преношења* (transmission), водећи доминикански теолог подсећа и на приступ Традицији као *историјској* реалности, која има *развојни* карактер (histoire et développement)[47]. У овакву поставку проблема, Конгар уводи пневматолошки елеменат, готово заборављени и архивирани аспекат римокатоличке теологије уопште, а тиме и теологије Предања. Свети Дух је трансцендентни субјекат Предања, али реч о Духу Конгар повезује са еклисиологијом. Он то чини у складу са западним Предањем, историјски линеарним

44 ПЖЦ, 34. Навод је из Scheler 1958, 36.
45 ПЖЦ, 41; ППТ, 82–83.
46 Такав аналитички пут ће му допустити да изведе врло важан закључак: „Сва, још увек нерешена, питања на тему Предања, између нас /католика/ и протестаната усмеравају нас на еклисиолошки проблем“. ПЖЦ, 166.
47 Уп. ППТ, 28–43.

и логички кохерентним закључцима. Све оно што је Бог у Христу учинио за нас, наставља да постоји као тело, као Црква. „Нови завет види Цркву као ону која живи због /чина/ Оваплоћења, али и као динамичку /реалност/, која продужава Оваплоћење до другог Христовог доласка“[48]. „Тело је мисија, Дух Свети је душа“[49], тврди Конгар, а тело, чак, назива „моралним“ телом посланих или сведока[50]. Најдубљи, одлучујући, „метаисторијски“ субјекат и гарант континуитета послања и мисије, јесте Свети Дух. Он осигурава непатворени пренос Предања, којим Црква живи, одржавајући идентичност предањских истина. Занимљиво је да за потврду ових својих речи Конгар узима познати цитат Св. Иринеја, који се завршава класичним поистовећењем Духа, Цркве и истине, повезујући га са Мелеровом идејом Традиције, која је „живот Светога Духа, који од Педесетнице анимира еклисијално тело, осигуравајући му јединство и општење кроз време, кроз различитост личности и локалних заједница“[51].

Ако је Дух Божји метаисторијски, невидљиви субјекат Традиције, онда је Црква *историјски*, видљиви носилац Предања. Кардинал Конгар је поборник идеје о „времену Цркве“, као „времену Духа Светога“ и сматра да се тумачење Предања у историји спасења врши у односу: а) садашњости према прошлости и б) садашњости и будућности[52]. Прва референца није потпуно прецизна, јер су конститутивни протолошки догађаји присутни у сваком тренутку, све до садашњости, захваљујући акцији Духа Светога:

> „Оваплоћени Логос открива Оца и конституише нови и дефинитивни савез, уобличавајући га и остварујући га: он институише сакраменте, апостолат, оснива Цркву. Свети Дух надахњује ту институисану форму, дарује јој интимни животни покрет, он поунутрашњује у људима дарове које је Христос стекао“[53].

Однос садашњости и будућности, пак, упућује на схватање Предања као развоја, кретања ка есхатолошком или финалном испуњењу. „Библијска онтологија је есхатолошка онтологија: истина је на крају (…) истина ствари се збива /настаје, догађа се/ (*se fait*). Али, опет библијски говорећи, крај је већ виђен у почетку“[54].

Презент, који остаје суштинска аналитичка тачка, везан је, дакле, за пролазну еклисиологију. Радо се Конгар подсећа и мисли Томе Аквинског на ту тему. За Св. Тому нестворена Истина се пројављује у Писмима и црквеном учитељству, али „Тома, такође, говори да је Црква *само* (подвлачење З. М.) регулатив секундарног значења, јер је и она мерена примарним Правилом – божанским Откривењем. Она је својеврсни *ехо или одраз*“[55]. И старији коментатори (Cajetan) су овде разликовали моћ универзалне Цркве да не греши у вери, али ни тада Црква није правило вере по себи, јер је регула божанска наука, која је и Цркви темељ: „Ac per hoc, quamvis universalis Ecclesiae cognitio non possit errare, non tamen ipsa est fidei regula, sed doctrina divina cui innititur“.

48 ПЖЦ, 59.
49 ПЖЦ, 58.
50 ПЖЦ, 59.
51 ПЖЦ, 66.
52 ППТ, 37–43.
53 ППТ, 38.
54 ППТ, 39.
55 ПЖЦ, 76. Комплетан научни апарат на ову тему представљен је у ППИ, 287, нота 84.

Конгар сматра да је задатак истинске католичке теологије да успостави и артикулише однос Предања, Цркве и Писма[56]. У форми закључка, наш аутор овако одређује приоритете у релацијама ових трију богословских категорија. Најпре, однос Писма и Предања: они *нису* на истом нивоу, јер „Писмо је апсолутно надређено (absolument souveraine): оно је од Бога, чак и у својој форми“[57]. Писмо је правило, канон (règle), како за Предање, тако и за Цркву, док последње две реалности нису мерило за Писмо. Надаље, Писмо је и најизвеснија, најсигурнија норма, јер је утврђено и фиксирано, представља супериорно сведочанство стабилности и непроменљивости истинитих ставова вере. У оваквој визији, Црква и Предање изгледају као да су зависни /до покорности/ (assujetties) од Писма. Аутор, ипак, наставља и ублажава ово виђење са примесама субординизма. Суверени карактер Писма утеловљен је, свакако, у спасоносно деловање Божје, чије су компоненте и Црква и Предање. Зато међу овим реалностима постоје унутрашњи реципрочни односи, који онемогућавају изолацију ма које од њих или њихову опозицију. Истицање једне од трију категорија, води ка дестабилизацији јединства у вери и тајнама[58]. Уместо тога, свака од ових реалности изражава и пројављује остале две: Предање конкретне заједнице је у Писму, Црква је у Библији и чином одређивања Канона Светог Писма; Предање и Писмо су у Цркви, као њена објективна интерна норма; Црква је у Предању, у својству његовог *човечанског* субјекта. На самом крају анализе, Конгар закључује: „Ми, дакле, верујемо у недостатност /недовољност/ било које од ових реалности, уколико би се одвојила од других. Равнотежа и снага католичке позиције је у њиховој равнотежи и целовитости“[59].

3. Критички осврт на Конгарово богословље Предања

Ив Конгар потиче из западног хришћанског духовног и еклисијалног миљеа, који је перфектно описао Жан Данијелу у својој књизи *Порекло латинског хришћанства*[60]. На христолошком плану, Запад сагледава *страдајућег Месију* у његовом „голготском“ телу, пре него прослављеног Христа. Антрополошку визију источног спасеног човека и његовог есхатолошког стања, заменила је песимистичка *историјска слика грешника* (код Тертулијана и Августина, преко Лутера и Паскала, све до Барта). Новост је и важност коју латински оци придају *психологији*, наспрам Иринејеве бриге за спасење *тела*, а заједно са тим интерес за *индивидуу* код Латина, који ће, после Августина, прерасти у типичну западну духовност, насупрот космичкој визији спасења у источној варијанти хришћанства[61]. Отуда митрополит пергамски, Јован (Зизијулас), указује на опасности које постојано вребају западну мисао, користећи категорије, као што су: изражено интересовање за историју, преокупација етиком, дубоко поштовање институције до легализма, психологизам, мистицизам, пијетизам и индивидуализам[62]. У овим општим оквирима и ми ишчитавамо кључне премисе Конгарове теологије Предања и то ћемо покушати да прикажемо у овом

56 ПЖЦ, 163.
57 С обзиром на експлицитност ставова, ове закључке наводимо према ППТ, 177–180.
58 Писмо код протестаната, Црква – магистеријум у неким католичким круговима, Предање у јеврејској Кабали.
59 ППТ, 179.
60 Daniélou 1993.
61 Daniélou 1993, 441–442.
62 Зизијулас 1999, 38.

одељку нашег истраживања. Пре тога, дајемо само неколико напомена о рецепцији теологије Предања нашег аутора у раду и одлукама великог Концила (1962–1965).

Позитивне новине у римокатолички схоластички концепт Предања, Конгар свакако уводи, и то чини у толикој мери да је његов рад интегрисан у одлуке Другог ватиканског концила. Оци тог сабора су, готово двотрећинском већином, одбацили прву предложену схему конституције о Откривењу, којом би се потврдило учење о „два извора Откривења". Један хроничар саборских дешавања, тим поводом је забележио: „Може се рећи да је гласањем 20. новембра 1962. завршена ера Противреформе и да, за читаво хришћанство, започиње нова ера, са непредвидивим последицама"[63]. Период између одбацивања прве схеме енциклике и њеног прихватања три године касније, јесте период прелома и прекида, ради повратка традиционалним схватањима Традиције. У овој студији се нећемо задржавати на турбулентној историји настанка Конституције о Откривењу, *Dei Verbum*, али напомена да је поменути текст пет пута исправљан и мењан, осликава муку концилских отаца да пројаве своју веру у Предање и опишу је предањским категоријама. Читав финални текст *DV* резултат је напорног и преданог рада теолога–саветника на Концилу, о. Ива Конгара, а друго поглавље поменутог документа („De Divinae Revelationis transmissione", *DV* 7–10), као и *DV* 21 умногоме зависе од његове теологије Предања[64]. Ове ставове потврђујемо наводећи следеће елементе, заједничке Конгару и одлукама Концила:

а) *интегрална* визија Предања, које обухвата „*све* што користи за свети живот народа Божјег и за раст његове вере" (*DV* 8);

б) *апостолско* порекло и континуитет Светог Предања;

в) представљање Предања *у јачим персоналистичким категоријама*, а не у концептуалистичком виђењу преноса идеја;

г) наглашавање дијалошког аспекта Предања у личности Господа Исуса *Христа, као субјекта, извора и центра Предања*, јер управо у њему Отац води дијалог љубави са нама (*DV* 21);

д) појачан комуникативни елемент Предања, подвлачењем места и улоге *Светог Духа* у процесу преноса и прихватања Откривења;

ђ) интегрисање *Предања у историјски процес, који је гарант његовог развоја и напретка*, наспрам учења Првог ватиканског концила, које је било ближе Викентијевој формули непроменљивости;

е) инсистирање на чињеници да „Црква своју сигурност (certitudinem suam) о свим откривеним реалностима не црпи само из Светог Писма" (DV 9);

ж) *екуменска* отвореност у третирању вековног проблема односа Писма и Предања, јер Концил даје компромисну формулу: 'Откривење које није само у Светом Писму', али не наводи фамозна „два извора".

Критичко преиспитивање богословске оправданости и трајности ових и других ставова Концила и самог Конгара о Предању, извршићемо смештајући их у шири – еклисиолошки контекст, узимајући у обзир схематска упутства Данијелуа и Зизијуласа.

1. Како за оце сабране на Другом Ватикануму, тако и за нашег доминиканца, Црква је оруђе (instrumentum) спасења, привремена институција (има своје време, као што смо навели) посредничког и припремног карактера, заснована

63 ПЖЦ, 167.

64 Кардинал Рацингер тврди да није тешко препознати Конгаров траг („not difficult ... to recognize the pen of Y. Congar") у Ratzinger 1969, III, 184.

Христовом крсном жртвом и, касније, одуховљена на Педесетници. Њен задатак је да служи људском роду, да буде једноставна, понизна и пријатна мајка и сестра свих људи, јер је још увек несавршена у светости (*LG* 48). Одавде извире потреба за *осигурањем* Цркве, концепт који сматрамо неспојивим са православном есхатолошким еклисиологијом, која прати новозаветну веру у непостојаност, пролазност и неутемељеност садашњег града, у коме привремено обитавамо. Западна визија Цркве, пак, потражује сигурну норму („une règle sûre"), правила и регуле вере, већ поменута чврста правила истине, поуздане и „сотириолошки ефикасне"[65] нормативе вере, који се са протолошких извора, као ехо, преносе непрекинутим ланцем предаја, све до нашег времена. Та тежња за осигурањем уклапа се у перцепцију временске и институционализоване Цркве (све до њеног социолошког и политичког претварања у државу), као „историјског и видљивог субјекта Предања".

2. Чињеница да је Црква пролазна или макар прелазна институција, прети да одведе категорију Предања у системе „*интелектуалног* преноса", „апостолства *доктрине*", „тока хришћанске *науке*", који се мора чувати у идентитету „знања". У том смислу Предање се може претворити у догматски уџбеник, зборник правила, законски кодекс. Тиме категорија Предања добија педагошку[66], мисионарску и етичку ноту, а губи своју онтолошку, богословску и тријадолошку потку. У делу кардинала Конгара постоји осећај за *теолошки* аспекат Предања, али се, баш као и у одлукама Концила, осећа амбивалентност ставова. Позитиван аспекат раста и развоја Предања (Конгаров печат документу) може се поједностављено свести на раст разумевања, контемплације, медитације и интелектуалног студирања споменика Предања. На крају крајева, читава конституција *Dei Verbum* апострофира став да је *Црква* првенствено *ученица* Речи Божје, а тек последично томе и учитељица. Тај потенцијални еклисиолошки несторијанизам, који назиремо у оновременом Конгару, а који је у каснијим његовим радовима избегнут, има своје оправдање. Осим психолошких разлога (претрпљеног гоњења од саме Курије), помињемо и један објективан: Конгар покушава да ревалоризује улогу црквеног Магистеријума и да смањи непосредан императивни утицај Курије, као и злоупотребу институције папског примата. У ту сврху њему су драге „традиционално" западне теме времена Цркве, Цркве као посреднице, инструмента спасења, њеног краја, њене погрешивости (!), њене „људскости".

3. Поменути еклисиолошки оквир, повезан са јасном екуменском усмереношћу и полемиком око историјско-критичког приступа Библији, доводе до још једног прејаког става у Конгаровој теологији Предања. Ради се о *пренаглашавању* места Светог писма. Ауторитет Библије потиче од њене старине и фиксираности канона. Она је најстарије и једино сигурно сведочанство апостолског Предања, па је због тога, тврди Конгар, Писмо *regula* Цркве, а Црква никако није правило Писма. У истом смислу, евидентна је изразита библијска оријентисаност *DV*, где је теологија Откривења пројављена у густој скриптуристичкој матрици (две трећине одељака

65 ППИ, 44.

66 Сергиј Булгаков, у својој књизи „Православље". Преглед учења Православне Цркве (Нови Сад, 1991), показује сличан приступ теми Предања. У само једном пасусу овог истраживања, Булгаков четири пута директно повезује термине Предање и учење: „Пуноћу праве вере и правог учења (…) чува читава Црква и предаје је из покољења у покољење као црквено предање и ово Свето Предање је најопштији облик очувања црквеног учења на различите начине. Предање је живо сећање Цркве које садржи истинско учење… Због тога и вера у црквено предање као основни извор црквеног учења"... (66).

конституције посвећене су Писму). Чини нам се да *DV* и Конгарова мисао о Предању деле заједничку слабост: сапостојање два речника и два приступа Цркви, а тиме и Откривењу и Писму и Предању.

4. На крају, наводимо само још један слаб аспекат Конгарове анализе реалности Светог Предања, који, чини нам се, заокружује и додатно појашњава наше претходне три критичке опаске. Назвали бисмо га *неесхатолошким приступом* теми Предања. Ради се, наиме, о Конгаровом приступу времену и историји, као незаобилазним факторима рефлексије на тему Предања као пре-да(ва)ња и преноса. Његово виђење времена између Педесетнице и Парусије као „времена Цркве" и овде доноси извесне потешкоће православном теологу. Конгар, заправо, третирајући ову проблематику, помиње сва три времена постојања: прошлост, садашњост и будућност. Традиција је примљена из прошлости, актуелна је и свагда жива (садашњост) и упућује наш поглед ка будућности. Али, та будућност нема конститутивну (онтолошку) улогу у животу Цркве, већ само секундарну, придодату, готово естетску. Ова опаска је, поново, примењива на целокупан допринос Концила. У догматској конституцији о Цркви *Lumen Gentium* (у чијој финалној редакцији препознајемо Конгарово перо) реч о Духу Светоме и о последњим временима јесте присутна, али је *секундарна* у односу на историјско деловање Христа. И овом приликом тврдимо да су закључци из *DV* кохерентни са основним еклисиолошким ставовима Сабора и конституције *LG*. У оба случаја радије бисмо такву визију назвали футоролошком, него есхатолошком. Овде идентификујемо Конгарову бојазан од „тријумфалистичке" самоспознаје Цркве (Курије, од живота изолованог Магистеријума), која му отежава да прихвати православни став, према коме Предање јесте *историјска* реалност, да се пројављује у историји, али да Предање није стварност историјског порекла, јер ни Црква, у чијем се срцу Свето Предање налази, нема своје корене у историји. Конгарова мисао се дефинитивно креће према овом закључку, али ће се тек његова касније еклисиолошка, а посебно пневматолошка рефлексија[67] битно приближити есхатолошкој визији Цркве.

Закључак

У овом истраживању смо покушали да у основним, али репрезентативним цртама представимо богословље Предања римокатоличког теолога Ива Конгара, који је својим монографијама и личним присуством у својству експерта извршио велики утицај на Други ватикански концил. Управо тема односа Светог Предања и предања̂ представља једно од најбитнијих истраживачких поља будућег кардинала. Настајање тог богословског опуса било је условљено екуменском и унутрашњом потребом његове Цркве за библијски, отачки и саборски утврђеним католичким ставом о датом питању. У тим чињеницама и наметнутој ургентности[68] налазимо и разлоге постојања извесних непрецизности, недореченост и претераних истицања појединих тачака тријаде Писмо – Предање – Црква.

Поред ових и других у раду већ означених субјективних разлога за постојање „пукотина" у Конгаровом систему (искључење из професуре и прогон Курије, која је себе поистовећивала са Црквом), посебно смо третирали објективне узроке поменутих мањкавости његове рефлексије. Ив Конгар искрено покушава да

67 Првенствено у књизи „Верујем у Духа Светога".

68 Концил је отворен 1962, састанак комисије за екуменски дијалог био је планиран за 1963. годину, а Конгарова трилогија настаје у том временском интервалу, у рекордном року.

интегрише своју мисао у светоотачки миље неподељене Цркве, али то чини не одбацујући неке наслаге западног *предања*, које, сматрамо, морају бити ревидиране, баш ради напретка екуменског дијалога. Ту првенствено имамо на уму *разлике* и *предањске специфичности западнохришћанске мисли*, изражене у римокатоличкој еклисиологији (са персонологијом и есхатологијом).

Конгар и Концил су на истим позицијама покушаја превладавања тадашње христомонистичке еклисиологије, где се Црква схвата као пролонгирано Оваплоћење, утврђена на Велики Петак и предата свету преко Марије, која је била под Крстом. Таква визија Цркве директно води у легалистички утврђени институционализовани систем, чију истину утврђује и обезбеђује римска Курија, персонификована папом. Активан учесник Концила, Конгар то примећује и жали над тим фактом:

> „Курија ништа не разуме. Пуна Италијана, који су загњурени у игнорисање реалности, у политичку сервилност, семплицистичку и погрешну еклисиологију у којој се *све своди на папу*, види Цркву једино као велики централизовани административни апарат, чији центар они држе. Свих ових дана пратим Италијане, италијанску еклисиологију. (…) *Ултрамонатанизам* заиста постоји. Победоносно теоретски живи у званичној еклисиологији, а моћно дејствује на плану побожности“[69].

Конгар, за разлику од Ранера[70], тврди да еклисиологија треба да буде примарни сектор богословских истраживања. Чини нам се да његовом опусу недостаје скок у несигурност, у есхатолошку неизвесност, у оно „још не“, које вером у долазећег Христа, иконизујемо на Литургији. Сама Евхаристија, као сабрање личности, јесте „образац вере“. Православна Црква у свом литургијском *Предању*, правилом вере не назива принцип, идеју или доктрину, већ личност светитеља – светог у Христу, у Цркви. „Правило вјери“ (више пута помињана *regula fidei*) је, према тексту тропара, жива оцерковљена личност, тј. конкретни светитељ (Николај, Амвросије…). Свето Предање, зато, није историјски ехо првог раја, него есхатолошки глас који нам, директно на Трпезу Господњу, долази из будућег Царства. С тим у вези преузимамо речи митрополита Зизијуласа:

> „Црква је ентитет који прима и поново прима оно што јој историја предаје (para,dosij), али овај пренос *никада није чисто историјска ствар*; он се одиграва тајински, евхаристијски, тј. доживљава се као дар који *долази из последњих дана*, како је Бог обећао и припремио за нас у свом Царству. […] Предање престаје да буде *дар Духа*, ако је оно само ствар историјског континуитета“[71].

Време у коме живимо, време Цркве, у Конгаровом опусу јесте отворено за будућност, али је ауторова визија темпоралности потпуно западног карактера, центрирана у презенту. Ерминевтички хоризонт је садашњост, искуство хришћанског

---

69 Congar 2002, 180.

70 Карл Ранер тврди да еклисиологија није средишњи моменат хришћанске истине. Позивајући се на концилско учење о јерархији истинâ (UR 11), он мисли да „еклисиологија није носећа основа или фундамент хришћанства. Исус Христос, вера, љубав, самопредавање божанском (при)мраку и недостижности Бога при созерцању лика Христовог (…) – то су реалности које су централне за хришћанина. Ако не успе да до њих допре и не успе да их учини стварним у највећој дубини свога бића, онда ће његова црквеност, његов осећај припадништва конкретној цркви, бити тек привид и фасада обмане“. Ранер 2006, 446.

71 Зизијулас 2006, 52. Сва подвлачења у овом цитату су наша.

„сада“ се пројектује, преноси у будућност, па одатле проистичу есхатолошки изрази. Насупрот овој поставци, стоји обрнута временска перспектива источног предања. Најјасније се потврђује у литургијској традицији православља. Тако, на пример, певајући светом Николају Мирликијском, чије мошти реално, историјски *јесу* у Барију, ми говоримо: „*Сада* те не призивамо из Барија, већ из Горњег Јерусалима, где радосно ликујеш са апостолима и пророцима и светитељима“[72]...

Ив Конгар је више пута инсистирао на чињеници да су његова теологија и рад Концила полазне тачке и катализатори нових деловања и даљег преданог истраживања, првенствено на пољу еклисиологије. Доминиканац је циљ зацртао у почетку свог плодног богословствовања: анализа питања папског примата и упоредне еклисиологије на темељима јединственог *Предања* неподељене Цркве. Носиоци данашњег дијалога православних и римокатолика од недавно раде на поменутом пољу, баш као што је велики отац Цркве, Ив Конгар, зажелео и предвидео пре пола века. Активност Међународне комисије за дијалог, Конгарово дело и, надамо се, ово наше истраживање неких аспеката његове теологије имају за циљ да пројаве истину да је богословље – служење Цркви у њеном путу ка јединству овог и будућег века.

Литература

Antolović, Josip (1975): Graditelji suvremene teološke misli: Yves Congar. *Obnovljeni život*, 3, 250–255.

Bižaca, Nikola (2008): Ozbiljnost pluralizma. *Crkva u svijetu*, 43, 323–326.

Булгаков, Сергиј (1991): *Православље. Преглед учења Православне Цркве*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.

Vazin, Jean-Marie (2006): Présentation raisonnée de la bibliographie d'Yves Congar. *www.catho-theo.net* 5(2006/2) 160–187.

Daniélou, Jean (1993): Le origini del cristianesimo latino, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.

Denzinger, Heinrich, Hünermann, Peter (2002): *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*. Đakovo: Karitativni fond UPT.

Domazet, Anđelko (2001): Crkva – nositeljica tradicije u postmodernoj. *Obnovljeni život* 4, 423–436.

Dotolo, Carmelo (2011): *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Зизијулас, Јован (1999): Екуменизам и потреба за визијом. *Искон*, 5, 38–41.

Зизијулас, Јован (2001): Символизам и реализам у православном богослужењу. *Саборност*, 1–4, 13–35.

Зизијулас, Јован (2006): Апостолски континуитет Цркве и апостолско прејемство у првих пет векова. *Саборност*, 1–2, 33–53.

Jedin, Hubert (2004): *Velika povijest Crkve*. IV svezak. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Congar, Yves, (1960): *La Tradition et les traditions Étude historique* (Vol. I). Paris: Fayard.

72 Служба Преноса моштију оца нашег Николаја чудотворца, трећа стихира на Господи возвах, у Жички и Студенички Минеј за мај, 9. дан, приредио еп. жички Хрисостом, Краљево – манастир Жича, 2007, 102.

Congar, Yves, (1963): *La Tradition et les traditions Étude théologique* (Vol, II). Paris: Fayard.

Congar, Yves (1968): *Cette Église que j'aime*. Paris: Cerf

Congar, Yves (2002): *Mon Journal du Concile*. vol. I. Paris: Cerf.

Congar, Yves (2003): *La tradizione e la vita della Chiesa*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.

Kraljević, Tomislav (2009): Congar Yves. У Vince, Ratimir (ur.), *Kršćanska misao XX stoljeća*. Zagreb: Hrvatski radio.

Крстић, Зоран (2012): *Православље и модерност. Теме практичне теологије*. Београд: Службени гласник.

Lelke, Ulrih (2008): Tradicija. У Šnel, Ralf (ur.), *Leksikon savremene kulture.* Beograd: Plato.

Lengsfeld, Peter (1969): La tradition dans le temps constitutif de la Révélation. У *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*. I/2 : La Révélation dans l'écriture et la tradition, Paris: Cerf.

McGrath, Alister (2007): *Uvod u kršćansku teologiju*. Rijeka: Ex libris.

Мидич, Игнатий (2013): Православное богословие сегодня. *Саборност. Теолошки годишњак* VII, 7–17.

Перовић, Драго (2011): Conatus essendi и питање о Богу (Један аспекат Левинасове критике западноевропске онто-теологије). *Богословље* 71:1, 95–103.

Ранер, Карл (2006): *Основание веры. Введение в христианское богословие*. Москва: ББИ „Св. Апостола Андрея".

Ratzinger, Joseph (1969): Commentary on Dei Verbum, chap. 2. У Vorgrimler, H. (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol 3, New York: Herder & Herder.

Solignac, Aimé (1991): Tradition: I La tradition dans l'Eglise. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, tome XV. Paris: Beauchesne.

Fisichella, Rino (2009): Predaja. *Enciklopedijski teološki rječnik*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Forte, Bruno (1995): Congar. Libero e fedele. *Avvenire*, 143(1995), 19.

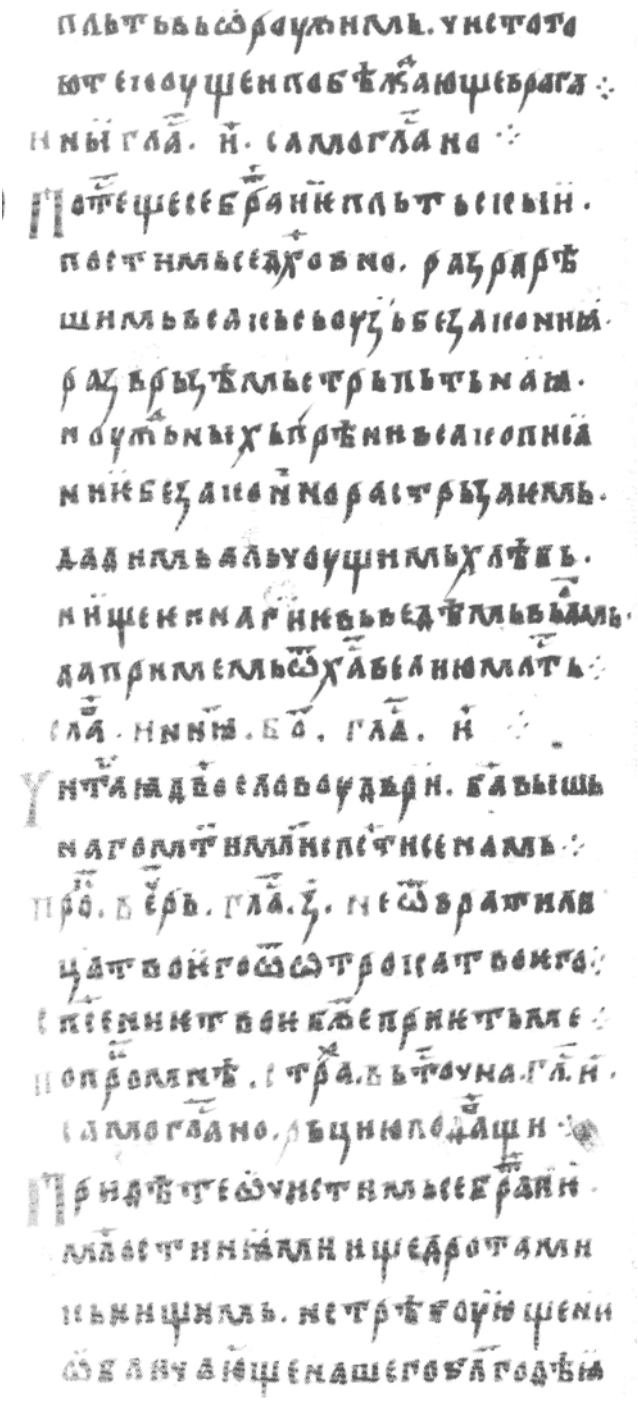
Хрисостом, еп. жички (пр.) (2007): „Служба Преноса моштију оца нашег Николаја чудотворца". У *Жички и Студенички Минеј за мај*, 9. дан, Краљево: Манастир Жича.

Scheler, Max (1958): *Le Saint, le Génie, le Héros*. Paris: Emmanuel Vitte.

Zlatko Matić
Predrag Petrović

HOLY TRADITION IN THEOLOGY OF YVES CONGAR: CRITICAL REVIEW

In this study, we tried to present basic but representative outlines of the theology of tradition of the Roman Catholic theologians Yves Congar, who had immense impact on the Second Vatican Council, with his monographs and personal presence as an expert. This very issue of the relationship of the Holy Tradition and traditions is one of the most important research fields for the future cardinal. The formation of the theological oeuvre was caused by ecumenical and internal need of his Church for biblical, patristic and Council-related Catholic position on the issue. In these facts and in the imposed urgency we also find reasons of certain imprecision, vagueness and excessive highlighting of certain points of the triad comprising of the Scripture - Tradition - Church.



IV

УДК 27:929 Константин I Велики, римски цар
321.18:929 Константин I Велики, римски цар

Vasileios D. Koukoussas
Associate Professor of Ecclesiastical History
Faculty of Theology
School of Pastoral and Social Theology
Aristotle University of Thessaloniki – Greece
e-mail: bilbarit@yahoo.gr

CONSTANTINE THE GREAT IN BYZANTINE HISTORIOGRAPHY

Abstract: *The articles deals with the historical survey of the descriptions of Constantine's life in the writings of the Byzantine historians, from the contemporary Eusebius to the early 12th century Cedrenus. The shift of Constantine the Great, combined with a radical change of the pagan world and the gradual establishment of Christianity, gave much thought to Byzantine historians. They described important phases of Constantine´s life: the vision of the Cross, which the emperor saw before the crucial battle with Maxentius (312), the Edict of Milan (313), the foundation of New Rome (Constantinople), and its inauguration as the new in 330. The Byzantine historians who followed Eusebius convey an ideal image of Constantine, showing a personality that promoted Christianity and helped it to fight with pagans and heretics.*

Key words: *Constantine, survey, Eusebius, Edict, Cross, New Rome.*

Constantine the Great shaped, with his policy and behaviour, the history of the Roman Empire and of the whole world. To begin with, he realized what, Caesar Galerius (305-311) had earlier, for his own reasons, accepted in 311[1]: that's to say, he could not continue the policy of persecution of Christians in the Roman Empire. For this reason, in 313 he issued the great Edict of Milan[2], which expressed Constantine´s (306-337) and

1 For the decree of Caesar Galerius see Eusebius, Vita Constantini, 8, 17, 3-10. See also, Lactantius, De mortibus persecutorum, 34. Cfr. Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν Χρυσ. Παπαδόπουλος, <<*Ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος καὶ ἡ ἐπιστροφὴ αὐτοῦ εἰς τὸν χριστιανισμόν*>>, Ε 15 (1937) 227-231; 233Β-240Β; 249-251 and 265-268. Ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 135. J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, Ἀθήνα 1996, 26, 34. Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, Βυζαντινὴ Ἱστορία, Α΄, 130. Γαλέριος Μαξιμιανός, ΘΗΕ 4, 170. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α΄, 128. Κων. Καραστάθης, Μέγας Κωνσταντῖνος, Κατηγορίες καὶ ἀλήθεια, Ἀθήνα 2008, 53. Παν. Χρήστου, Ἑλληνική Πατρολογία, Εἰσαγωγή, Α΄, Θεσσαλονίκη 2004[5], 192. Νικ. Μαγγιῶρος, Ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος καὶ ἡ Δονατιστικὴ ἔριδα, Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας – Πολιτείας κατὰ τὴν Κωνσταντίνεια περίοδο, Θεσσαλονίκη 2001, 58-60. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 162-163. A. H. M. Jones, Ὁ Κωνσταντῖνος καί ὁ ἐκχριστιανισμός τῆς Εὐρώπης, Ἀθήνα 1983[2], 71-72. P. Siviscalco, L' editto di Galerio del 311, Qualque oseervazione storica alla luce della terminologia, ARC, X, Milano 1995.

2 Decree published by Eusebius, Vita Constantini, 10, 5, 1-14 and Lactantius, De mortibus persecutorum, 48, 2-8.

Licinius´ (308-324) desire to grant equal status to the Christian citizens in their State. As it was well known, then Licinius changed his mind and persecuted the Christians. After that Constantine defeated Licinius, and became absolute ruler of the Roman Empire (324). Since then, he fought for the implementation of the content of the Edict of Milan in the Roman society, as he realized that the future of the State was connected with Christianity. The rest of his life was a continuous effort to meet his goals, which, however, in some cases contradicted one another each other.

As expected, the shift of Constantine the Great, which was combined with a radical change of the pagan world and the gradual establishment of Christianity gave much thought to contemporary historians the personality of Constantine the Great. Indeed, many of them focused on facts and decisions of the emperor, which, according to them, changed the history.

We will examine below how Byzantine historians described important phases of Constantine´s life. A point which determined the future course of Constantine was the vision of the Cross, which the emperor saw before the crucial battle with Maxentius (312). This is a fact which is strongly disputed by many historians. The point is, however, that Byzantine historians convey the fact-the first biographer and contemporary with Constantine Eusebius of Caesarea (4th c.): <<*ἀμφὶ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας, ἤδη τῆς ἡμέρας ἀποκλινούσης, αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔφη ἐν αὐτῷ οὐρανῷ ὑπερκείμενον τοῦ ἡλίου σταυροῦ τρόπαιον ἐκ φωτὸς συνιστάμενον, γραφήν τε αὐτῷ συνῆφθαι λέγουσαν· τούτῳ νίκα*>>[3]. The victory of Constantine, who followed the young emperor, confirmed the

---

Cfr. M. Anastos, The Edict of Milan, A defence of its traditional authorship and designation, REB 25 (1967) 13-41. Ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 136, 141-144. Παν. Χρήστου, Ἑλληνική Πατρολογία, Α΄, 192-193. Νικ. Μαγγιῶρος, Ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος καὶ ἡ Δονατιστικὴ ἔριδα, 61-62. Δ. Κ. Ἐσσελιγκ, Βυζάντιον καὶ Βυζαντινὸς Πολιτισμός, Ἀθήνα 1914, 15-16. Στ. Ράνσιμαν, Βυζαντινὸς Πολιτισμός, Ἀθήνα 1983, 121-122. N.H. Bynnes – H. St. B. Moss, Βυζάντιο, Εἰσαγωγὴ στὸ Βυζαντινὸ Πολιτισμό, Ἀθήνα 1983, 385. J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 35-36, 40. Idem, Σύντομη Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου, Ἀθήνα 1999[5], 55-56. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α΄, 328-231. Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, Βυζαντινὴ Ἱστορία, Α΄, 132-133. A. H. M. Jones, Ὁ Κωνσταντῖνος καί ὁ ἐκχριστιανισμός τῆς Εὐρώπης, 97-99. Στ. Ράνσιμαν, Ἡ Βυζαντινὴ Θεοκρατία, Ἀθήνα 1982, 16. R. Janin, Μεδιόλανον, ΘΗΕ, 7, 887. Τάσ. Γριτσόπουλος, Κωνσταντῖνος, ὁ Α΄, ὁ καί Μέγας καί Ἰσαπόστολος, ΘΗΕ, 8, 13. Ἡ. Λάσκαρης, Βυζαντινοί αὐτοκράτορες, Ἀπό τόν Μέγα Κωνσταντῖνο μέχρι και τόν Μιχαήλ Γ΄ τόν Μέθυσο (306-867), Ἀθήνα 1995, Α΄, 13-14. Γεννάδιος, Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων, Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Θεσσαλονίκη 2009[3], 39-41. Κων. Καραστάθης, Μέγας Κωνσταντῖνος, Κατηγορίες καὶ ἀλήθεια, 54. E. Horst, Μέγας Κωνσταντῖνος, Βιογραφία, Ἀθήνα 2007, 266-267. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 163, 229-230.

3 See Eusebius, Vita Constantini, 1, 28, 2,1-4.

Cfr. J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 29-32. Idem,, Σύντομη Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου, Ἀθήνα 1999[5], 52-54. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α΄, 322-329. Ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 140. Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, Βυζαντινὴ Ἱστορία, Α΄, 131-132, μὲ βιβλιογραφία. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 163, 228-229.

By other historians see Theophanes, Chronographia, 14, 2-7: <<*ὄντι ὤφθη αὐτῷ ἐν ὥρᾳ ἕκτῃ τῆς ἡμέρας ὁ τίμιος σταυρὸς ἐκ φωτὸς κατεσκευασμένος, ἔχων ἐπιγραφήν· "ἐν τούτῳ νίκα." ἐπιστὰς δὲ αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν αὐτῷ ἐν ὁράματι τῆς νυκτός· "χρῆσαι τῷ δειχθέντι σοι, καὶ νίκα." τότε σταυρὸν σχεδιάσας χρυσοῦν, ὃς ἔστι μέχρι τῆς σήμερον, ἐκέλευσε προάγειν αὐτὸν ἐν τῷ πολέμῳ. καὶ συμβολῆς*

power of the Cross, and brought him closer to the Christian religion. For this reason, his triumphant entrance in Rome was followed by mass baptisms of idolaters and the adoption of the cross on symbols of the (badges, coins, weapons, etc.)[4].

Then, the state was in favor of Christians, but it did not turn against pagans, despite Eusebius΄ enthusiastic suggestion[5]. Constantine turned against pagans only in cases when the latter offended morality and promoted promiscuity[6]. According to the historical pagan Zosimus (5th cent. 6th-early), the emperor erected pagan temples: *<<Τούτῳ τῷ τρόπῳ πολλῷ μείζονα τῆς προτέρας ἀποτελέσας, καὶ βασίλεια κατεσκεύασεν οὐ πολλῷ <τῶν> τῆς Ῥώμης ἐλάττονα· καὶ τὸν ἱππόδρομον εἰς ἅπαν ἐξήσκησε κάλλος, τὸ τῶν Διοσκούρων ἱερὸν μέρος αὐτοῦ ποιησάμενος, ὧν καὶ τὰ δείκηλα μέχρι νῦν ἔστιν ἐπὶ τῶν τοῦ ἱπποδρόμου στοῶν ἑστῶτα ἰδεῖν· ἔστησεν δὲ κατά τι τοῦ ἱπποδρόμου μέρος καὶ τὸν τρίποδα τοῦ ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος, ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ καὶ αὐτὸ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἄγαλμα>>*[7].

Another incident, which Byzantine historians considered important, was in 324 the foundation of New Rome (Constantinople), and its inauguration as the new in 330. Contemporary with Constantine historians understood the importance of the development mentioned above, since the East became the new political and ecclesiastical centre, and later historians were able to experience the new reality. Those historians described proudly its splendid construction: *<<τὴν δὲ γ' ἐπώνυμον αὐτοῦ πόλιν ἐξόχῳ τιμῇ γεραίρων εὐκτηρίοις πλείοσιν ἐφάδρυνε μαρτυρίοις μεγίστοις καὶ περιφανεστάτοις οἴκοις, τοῖς μὲν πρὸ τοῦ ἄστεως τοῖς δ' ἐν αὐτῷ τυγχάνουσι, δι' ὧν ὁμοῦ καὶ τὰς τῶν μαρτύρων μνήμας ἐτίμα καὶ τὴν αὐτοῦ πόλιν τῷ τῶν μαρτύρων καθιέρου θεῷ>>*[8].

γενομένης ἡττήθησαν οἱ περὶ τὸν Μαξέντιον...>>. See also Sozomenus, Historia Ecclesiastica (5th cent.), 1, 3, 1,3 -1, 3, 4,1. Lactantius, De mortibus persecutorum, 44.

4 See. Eusebius, Vita Constantini, 1, 29, 1,1 – 1, 31, 3,3; 1, 39, 3,1 – 1, 40, 2,8; 2, 6, 1,1 – 2, 8, 1,4. 3, 2, 2,5 – 3, 3, 3,1 and 21, 1,1-4. See also, Sozomenus, Historia Ecclesiastica, 1, 3, 3,1—1, 3, 4,1. Theophanes, Chronographia, 14, 24-28. Cfr. J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 29-32. Idem, Σύντομη Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου, Ἀθήνα 1999[5], 56. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α΄, 322-323. Ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 140-141. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 163, 228-229.

5 See Eusebius, Vita Constantini, 2, 45, 1,1 - 2, 45, 2,1; 4, 25, 1,1 -4, 25, 2,1. Also see Theophanes, Chronographia, 16, 12-26. 24 , 1-5 and 28, 32-34.

6 See Eusebius, Vita Constantini, 3, 54, 2,1 – 3, 54, 5,1; 3, 55, 1,1 – 3, 57, 3,5; 3, 58, 1,1 – 3, 58, 4,5 and 4, 25, 1, - 4, 25, 2,1. Cfr. Ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 144. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 331-332. Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, Βυζαντινὴ Ἱστορία, Α΄, 135-136. Ἀ. Καμάρας, Ἡ ἀντιπαγανιστικὴ νομοθεσία τῆς Ὑστερης Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας, μέσα ἀπὸ τοὺς κώδικες, Ἀθήνα 2003[2], 46-49. A. H. M. Jones, Ὁ Κωνσταντῖνος καί ὁ ἐκχριστιανισμός τῆς Εὐρώπης, 112-113. J. J. Norwich, Σύντομη Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου, 65. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 231.

7 See Zosimus, Historia Nova, 2, 31, 1,1-9. See also Cod. Theod. 9, 16, 1-2and 11, 2, 5. Πρβλ. Ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 144. J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 42. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 331. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 231.

8 See. Eusebius, Vita Constantini, 3, 48, 1,1 - 3, 48, 2,1. See also Themistius, Filadelfi (5th c.), 82c,10 – 84a,10. Socrates, Historia Ecclesiastica, 1, 16, 1-2. Sozomenus, Historia Ecclesiastica, 2, 3, 3,1 – 2, 3, 8,1. Chronicon Pascale, 527,18 – 529,7. Theophanes, Chronographia, 23, 23 – 24,1; 28-23-29. Georgius Monachus, Chronicon, 2, 499,8 – 501,4. Zonaras, Epitome Historiarum, (12th c.), 1, 10, 10-31.

Of course, we must no fail to recognize Constantine´s contribution to the convening of the First Ecumenical Council: <<*Εἶθ' ὥσπερ ἐπιστρατεύων αὐτῷ φάλαγγα θεοῦ σύνοδον οἰκουμενικὴν συνεκρότει, σπεύδειν ἁπανταχόθεν τοὺς ἐπισκόπους γράμμασι τιμητικοῖς προσκαλούμενος...ὥριστο δὲ καὶ πόλις ἐμπρέπουσα τῇ συνόδῳ νίκης ἐπώνυμος, κατὰ τὸ Βιθυνῶν ἔθνος ἡ Νίκαια*>>[9], that led to the condemnation of Arianism and consolidation of Orthodoxy, highlighting clearly, that the divisions among Christians did not move the Emperor emotionally: <<*καθότι προσφάτως τῆς θρησκείας αὔξειν ἀρχομένης πολλοὺς χριστιανίζειν ἀπέτρεπεν ἡ διαφωνία τῶν δογμάτων*>>[10].

Finally, an issue of dispute among the historians of Byzantium is who baptized Constantine, shortly before his death. Eusebius of Caesarea mentions, that the Emperor was

---

Cfr. J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 50, 52-58. Idem, Σύντομη Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου, 61-64. Ἰω. Καραγιαννόπουλος, Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους, Α΄, 99-102. R. Roberson, Patriarcato di Constantinopoli, DEOC, 586. Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, Βυζαντινὴ Ἱστορία, Α΄, 138-141, ὅπου καὶ σχετικὴ μὲ τὸ θέμα βιβλιογραφία. Ἀ.Γ.Κ. Σαββίδης – Λ. Ἀ Δεριζιώτης, Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου μὲ ἀποσπάσματα ἀπό τὶς πηγές, (284-717), Ἀθήνα 1996, Α΄, 31-32, 34-35. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 232.

9 See Eusebius, Vita Constantini, 3, 6, 1,1 – 3, 6, 2,1. Ibid 3, 6,2,1 -14, 1,5; 3, 16,1,1 – 3, 21, 3,7. See also, Socrates, Historia Ecclesiastica, 8,1 -9,46. Sozomenus, Historia Ecclesiastica, 3,1 -3,3. Georgius Monachus, Chronicon, 509,3-18. Theophanes, Chronographia, 21,11 – 22,11. Cfr., inter alia, J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 44-47. Idem, Σύντομη Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου, 57-58. Γ. Φλορόφσκυ, Οἱ Βυζαντινοὶ Πατέρες τοῦ 5ου αἰώνα, Θεσσαλονίκη 1992, 270. Ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 160-161. A. A. Vasiliev, Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας, Ἀθήνα 1995, 78. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α΄, 413-469. Idem, Ἡ Α΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, Προβλήματα περὶ τὴν σύγκλησιν, τὴν συγκρότησιν καὶ τὴν λειτουργίαν τῆς Συνόδου, Ἀθῆναι 1974, 20-21, 34-39, 101. Παῦλος Μενεβίσογλου, Μητροπολίτης Σουηδίας καὶ πάσης Σκανδιναβίας, Ἱστορικὴ Εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ἐκκλησίας, Στοκχόλμη 1990, 129. Ἰω. Καρμίρης, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Ἐν Ἀθήναις 1961[2], Α΄, 108. Idem, Οἰκουμενικαί Σύνοδοι, ΘΗΕ, 9, 690-691. Καλλίνικος Δελικάνης, Μητροπολίτης Κυζίκου, Ἡ πρώτη ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, Κωνσταντινούπολις 1930, 65-66.49, 53-54. Τάσ. Γριτσόπουλος, Κωνσταντῖνος, ὁ Α΄, 14. Παν. Χρήστου, Ἑλληνική Πατρολογία, Περίοδος θεολογικῆς ἀκμῆς, Δ΄ καὶ Ε΄ αἰῶνες, Γ΄, Θεσσαλονίκη 1987, 21-26. Βασ. Σταυρίδης, Ὁ Συνοδικὸς θεσμός εἰς τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, Θεσσαλονίκη 1986, 50, 286, 291-292. G. Ostrogorsky, Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους, Ἀθήνα 2002, Α΄, 106-107. S. Runciman, Ἡ Βυζαντινὴ Θεοκρατία, 24. P. – Th Camelot, Die ökumenischen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts, DKUDK, 55, 62. R. Person, The mode of Theological Decision, 15, 53. A. Grillmeier, The origins of the counciliar idea, 115, 121, 122. H. Jedin, Breve Storia dei Concili, I venti concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa, Roma 1962[4], 20, 21. G. Alberigo, G. Dosseti Pericle, P. Ioannou, Cl. Leonardi, P. Prondi, COnciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1991, 1. W. De Vries, Orient et Occident: les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques, Paris 1974, 13-42. F. M. Young, From Nicaea to Chalcedon, London 1983. R. P. C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of Good: The Arian Controversy 318-381, Edinburg 1988. A. Papadakis, Nicaea Councils, ODB 2, 1464-1465. P. L' Huillier, The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils, Crestwood, NY 1996, 17-100. Ἰω. Καραγιαννόπουλος, Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους, Α΄, 115-119. Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, Βυζαντινὴ Ἱστορία, Α΄, 135, 137, 176. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 232. Στ. Ράνσιμαν, Ἡ Βυζαντινὴ Θεοκρατία, 24-26. E. G. Farrugia, Nicea I, concilio ecumenico, DEOC, 524-525.

10 See Sozomenus, Historia Ecclesiastica, 1, 16, 1,3 – 1, 16, 2,1. Cfr. Ἰω. Καραγιαννόπουλος, Ἱστορία Βυζαντινοῦ Κράτους, Α΄, 115. J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 42.

baptized by Eusebius of Nicomedia[11], who was not an orthodox and had accepted the ideas of Arius. Others being unable to understand that the defender of Orthodoxy was baptized by a bishop who was not an orthodox, adopted the incorrect opinion of the Church of Rome, that the baptism took place in Rome or in Jerusalem, by Silvester the Pope of Rome: *<<ἐπανῆλθεν ἐν τῇ Ῥώμῃ μετὰ νίκης καὶ χαρᾶς μεγάλης, ἔχων ἔμπροσθεν αὐτοῦ τὸν σίγνον τοῦ σταυροῦ. ἐξηγεῖτο δὲ πᾶσι τὴν τοῦ ὁράματος καὶ τοῦ σίγνου τοῦ σταυροῦ δύναμιν, λέγων ὅτι Τοῦτο τὸ σημεῖόν ἐστι τοῦ θεοῦ τῶν Γαλιλαίων τῶν λεγομένων χριστιανῶν. καὶ εὐθέως τὰ ἱερὰ καὶ πάντας τοὺς ναοὺς τῶν Ἑλλήνων κατέστρεψε καὶ τὰς ἐκκλησίας τῶν χριστιανῶν ἀνέῳξε, πανταχοῦ σάκρας καταπέμψας ὥστε τὰς ἐκκλησίας τῶν χριστιανῶν ἀνοιχθῆναι. καὶ νηστεύσας καὶ κατηχηθεὶς ἐβαπτίσθη ὑπὸ Σιλβέστρου, ἐπισκόπου Ῥώμης, αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ Ἑλένη καὶ πάντες οἱ συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ καὶ πλῆθος ἄλλων πολλῶν Ῥωμαίων. καὶ ἐγένετο χριστιανὸς ὁ αὐτὸς Κωνσταντῖνος βασιλεύς>>*[12]. This position is reflected clearly in the narration of Theophanes (8th to 9th c.): *<<<<Τούτῳ τῷ ἔτει, ὥς φασί τινες, Κωνσταντῖνος ὁ μέγας σὺν Κρίσπῳ, τῷ υἱῷ αὐτοῦ, ἐν Ῥώμῃ ὑπὸ Σιλβέστρου ἐβαπτίσθη, ὡς οἱ κατὰ τὴν πρεσβυτέραν Ῥώμην μέχρι σήμερον τὸν βαπτιστῆρα ἔχουσιν εἰς μαρτυρίαν, ὅτι ὑπὸ Σιλβέστρου ἐν Ῥώμῃ ἐβαπτίσθη μετὰ τὴν ἀναίρεσιν τῶν τυράννων. οἱ δὲ κατὰ τὴν ἀνατολὴν ἐν Νικομηδείᾳ φασὶν αὐτὸν περὶ τὸν θάνατον ὑπὸ Εὐσεβίου τοῦ Νικομηδέως Ἀρειανοῦ βεβαπτίσθαι· ἔνθα καὶ ἔτυχεν αὐτὸν κοιμηθῆναι. ἀναβαλλόμενος γὰρ ἦν, φασίν, τὸ βάπτισμα, ἐλπίζων ἐν τῷ Ἰορδάνῃ βαπτισθῆναι ποταμῷ. ἐμοὶ δὲ ἀληθέστερον φαίνεται τὸ ὑπὸ Σιλβέστρου ἐν Ῥώμῃ βεβαπτίσθαι αὐτόν...>>*[13]. It is noteworthy, that Theophanes opinion, according to which Constantine was baptized by Eusebiusof Nicomedia was due to rumors spread by the Arians: *<<καὶ ἐπιβὰς Κωνσταντῖνος ὁ εὐσεβὴς τῇ Νικομηδέων πόλει κατὰ Περσῶν παραταξάμενος, ἀσθενήσας ἐκοιμήθη ἐν εἰρήνῃ, ὥς τινές φάσιν Ἀρειανόφρονες τότε καταξιωθεὶς τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ὑπὸ Εὐσεβίου τοῦ Νικομηδείας μετατεθέντος ἐν Κωνσταντινουπόλει· ὅπερ ψευδές ἐστιν, ὡς ἀποδέδεικται· ἐν γὰρ Ῥώμῃ ὑπὸ Σιλβέστρου ἐβαπτίσθη, ὡς προαπεδείξαμεν>>*[14].

---

11 For the baptism of Constantine by Eusebius of Nicomedia see, inter alia,Eusebius, Vita Constantini, 4, 61,1-4, 62,4.

12 See Malalas, Chronographia, 317,5-16. Also see. Liber Pontificalis, I, 275. Cedrenus, Compendium Historiarum, (11th-early 12th century), 1, 475,5-476,17. *<<Ὀπτασία Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου βασιλέως περὶ τῆς εὑρέσεως τοῦ τιμίου σταυροῦ, Εὕρεσις τοῦ Τιμίου Σταυροῦ>>,* in E. Nestle, *<<Die Kreuzauffindungslegende, Nach einer Handschrifft vom Sinai>>*, BZ 4 (1895) BZ 4 (1895) 330. (Cfr. Β. Στεφανίδης, Εκκλησιαστική Ιστορία, 144-145. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, 233. Σίλβεστρος ὁ Α΄, πάπας Ρώμης, ΘΗΕ 11, 147. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, Α΄, 333. Ant. Lopez, The Popes, The live of the pontiffs through 2000 years of history, Rome 2005, 11. Νικηφ. Βιδάλης, Οι Ρωμαίοι ποντίφικες και το έργο τους, Αθήνα 1994, 110. Cl. Rentina, I papi, Storia e segreti, Dalle biografie dei 264 romani pontefici rivivono retroscena e misteri della cattedra di Pietro tra antipapi, giubilei, conclave e concili ecumenici, Roma 2005, I, 79. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, 232-233. Ἡ. Λάσκαρης, Βυζαντινοί αὐτοκράτορες, Ἀπό τόν Μέγα Κωνσταντῖνο μέχρι και τό Μιχαήλ Γ΄ τόν Μέθυσο (306-867), Ἀθήνα 1995, Α΄, 19. J. J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 66. Ὁ ἴδιος, Σύντομη Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου, 69.

13 See Theophanes, Chronographia, 17,24 – 18,2.30

14 See Theophanes, Chronographia, 33, 17-22.

Byzantine historians respected and admired Constantine the Great. Except for the single fact mentioned above, his actions about Orthodoxy were totally positive.

Socrates Scolasticus (4th-5th c.) notes, that Constantine put an end to the persecution of the Christians, while he was acting as a Christian: <<*Μετὰ ταῦτα Λικιννίου τοῦ συμβασιλεύοντος* αὐτῷ, *τοῦ γαμβροῦ αὐτοῦ τυγχάνοντος ἐπὶ τῇ ἀδελφῇ Κωνσταντίᾳ, κατὰ ἑῴαν διάγοντος, αὐτὸς ἀπολαύσας τῶν τηλικούτων εὐργεσιῶν τοῦ Θεοῦ, χαριστήρια τῷ εὐεργέτῃ προσέφερε. Ταῦτα δὲ ἦν, ἀνεῖναι τοὺς Χριστιανοὺς τοῦ διώκεσθαι, καὶ τοὺς ἐν ἐξορίᾳ ὄντας ἀνακαλεῖσθαι, τοὺς δὲ ἐν δεσμωτηρίῳ ἀφίεσθαι, καὶ τοῖς δημευθεῖσιν αὐτῶν τὰς οὐσίας ἀποκαθίστασθαι· τάς τε ἐκκλησίας ἀνώρθου, καὶ πάντα ἐποίει σὺν προθυμίᾳ πολλῇ…Ἀλλὰ Κωνσταντῖνος μὲν ὁ βασιλεύς, τὰ τοῦ Χριστοῦ φρονῶν, πάντα ὡς Χριστιανὸς ἔπραττεν*>>[15].

Theophanes the Confessor, chronicler of the 8th-9th century says that Constantine supported the Church in various ways: <<*Τούτῳ τῷ ἔτει Λικινίῳ συμμαχήσαντι τῷ θείῳ Κωνσταντίνῳ καὶ ὑποκρινομένῳ δολερῶς τὸν Χριστιανισμὸν ἀφορίσας μοῖραν τῆς Ῥωμαίων γῆς ἀπένειμεν, ἀναγορεύσας αὐτὸν βασιλέα, ἀπαιτήσας αὐτὸν συνθήκας μηδὲν κατὰ Χριστιανῶν πράττειν. ἐντεῦθεν ὁ τῶν τυράννων καθ' ἡμῶν χάριτι Χριστοῦ πέπαυται διωγμός…Τούτῳ τῷ ἔτει ὁ μέγας Κωνσταντῖνος πάσης Ῥωμαίων γῆς μονοκράτωρ γενόμενος πᾶσαν εἰς τὰ θεῖα μετήγαγε τὴν φροντίδα, ἐκκλησίας ἀνεγείρων καὶ φιλοτίμως ταύτας πλουτῶν ἐκ τοῦ δημοσίου λόγου. οὗτος πρῶτον νόμον ἔγραψε τοὺς τῶν εἰδώλων ναοὺς ἀποδίδοσθαι τοῖς τῷ Χριστῷ ἀφιερωμένοις (συνενομοθέτει δὲ αὐτῷ καὶ Κρίσπος ὁ υἱὸς αὐτοῦ)· δεύτερον δὲ Χριστιανοὺς μόνους στρατεύεσθαι…ἐθνῶν τε καὶ στρατοπέδων ἄρχειν, τοὺς δὲ ἐπιμένοντας τῇ εἰδωλολατρείᾳ κεφαλικῶς τιμωρεῖσθαι*>>[16].

Similar to Theophane´s is the story of George the Monk, chronicler of the 9th century: <<*Μετὰ δὲ Μαξέντιον ἐβασίλευσε Κωνσταντῖνος ὁ μέγας, ὅς εὐθέως διατάγματα πανταχοῦ ἐξέπεμψε τοὺς ἐν ἐξορίαις χριστιανοὺς μετὰ τιμῆς ἐπανέρχεσθαι πρὸς τὰ ἴδια, καὶ τοὺς ναοὺς τῶν εἰδώλων καταστρέφεσθαι, τὰς δὲ τοῦ Χριστοῦ τὰς ἐκκλησίας οἰκοδομῆσθαι, καὶ πρὸς τούτοις ἐξέθετο καὶ νόμους καθολικοὺς ὥστε ἀποδίδοσθαι τοὺς τῶν εἰδώλων ναοὺς τοῖς τῷ Χριστῷ ἱερωμένοις, καὶ χριστιανοὺς μόνους ἄρχειν καὶ στρατεύεσθαι…*>>[17].

If we look back to historians that lived later, we note that they presented and ideal image of the emperor. John Zonaras (12th c.) characterizes him as equal to the Apostles: <<*ἰσαπόστολον Κωνσταντῖνον*>>[18], while George Cedrenus (11th-early 12th century), referring to the Edict of Milan, focuses on the fact, that now the state can not turn gainst Christians: <<*διαθήκας ἀπαιτήσας τοῦ μηδὲν κατὰ τῶν χριστιανῶν πράττειν κακόν*>>[19].

Consequently, the historians who lived after Eusebius of Caesarea did not focus on the Edict of Milan, but they described briefly the points that made the Christians equal with the pagans, and gave them an equal place in the Roman society. Constantine is presented as the defender of the Christian faith, and as a persecutor of idolatry.

15 See Socrates, Historia Ecclesiastica, 1, 2,49 – 1, 3,4.
16 See Theophanes, Chronographia, 15,28 – 16,19.
17 See Georgius Monachus, Chronicon, 489,19-490,7. A similar view of Cedrenus, Compendium Historiarum, 1, 478, 4-9.
18 See Zonaras, Epitome Historiarum, 1, 10, 19-20.
19 See Cedrenus, Compendium Historiarum, 1, 477, 21-22.

We would argue that the Byzantine historians who followed Eusebius convey, largely an ideal image of Constantine the Great, showing a personality that promoted Christianity and helped him to fight with pagans and heretics. The Emperor encouraged his mother Saint Helen to discover the Holy Cross and to erect magnificent churches: <<*Ἐχορήγει μὲν οὖν πάσας τὰς ὕλας ὁ βασιλεὺς εἰς τὴν κατασκευὴν τῶν ἐκκλησιῶν· ἔγραφε δὲ καὶ Μακαρίῳ τῷ ἐπισκόπῳ ἐπισπεύδειν τὰς οἰκοδομάς*>>.[20]

The above description of Constantine the Great by all historians, Christians and pagans, is primarily due to the strong personality of the Emperor, who again joined the divided Roman Empire, and gave her strength and perspective. He was the leader who supported religious freedom, did not pursue the idolaters, and sought the unity of Orthodoxy, which is connected with the universal perspective of the state. The lack of references to the Edict of Milan is, in our opinion, due to the fact that the Christian faith became the official religion of the empire, with the edict of Theodosius the Great, being issued in Thessaloniki in 380. The religious policy of the empire had changed and Christianity was the official religion of the State. The Orthodox ethos influenced the Byzantine society, its traditions, morals, law. According the byzantine historians, Constantine was the initiator of that change, namely the emperor who changed the pagan society into a Christian era.

Abbreviations

BZ = Byzantinische Zeitschrift, München

Cod. Theod. = Codex Theodosianus, ed. Th. Momsen, Hildesheim 1990

Chronicon Pascale = Chronicon Pascale, ed. L. Dinforf, Chronicon pascale, Bonn 1832

Cedrenus, Compendium Historiarum = Georgius Cedrenus, Compendium Historiarum, ed. Weber, Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope, 2 vols, CSHB, Bonn 1838-1839.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

CSHB = Corpus Scriptorum Historiae Byzantine

DEOC = Dizionario Enciclopedico dell' Oriente Cristiano, A cura di Edward G. Farrugia, S.J., Roma 2000

DGCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller

Ε = Ἐκκλησία

Eusebius, Vita Constantini = Eusebius, Vita Constantini ,Winkelmann, Eusebius Werke, Nand 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin, DGCS, Berlin 1975

20 See Socrates, Historia Ecclesiastica, 1, 17,48 – 1, 17,50. Also see ibid, 1, 17,1 – 1, 17,47. Eusebius, Vita Constantini, 3, 25, 1,1 -3, 26, 2, 1; 3, 43, 1,1 – 3, 43, 5,1. Theophanes, Chronographia, 23, 14-22; 26, 19-21 and 26,29 – 27,9. <<*Ὀπτασία Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου βασιλέως περὶ τῆς εὑρέσεως τοῦ τιμίου σταυροῦ, Εὕρεσις τοῦ Τιμίου Σταυροῦ*>>, BZ 4 (1895) 319-345. See Ἀρχιμανδρίτης Βασ. Στεφανίδης, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, 317-318. J.J. Norwich, Βυζάντιο, Οἱ πρῶτοι αἰῶνες, 22-23, 58-59. Idem, Σύντομη Ἱστορία τοῦ Βυζαντίου, 62, 64-65. Βλάσ. Φειδᾶς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α΄, 332-333, 919, 922. Ἰω. Ἀναστασίου, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α΄, 232.

Georgius Monachus, Chronicon = Georgius Monachus, Chronicon, ed. C. De Boor, Georgii monachi Chronicon, Leipzig 1904 (rpl 1978)

Lactanius, De mortibus persecutorum = Lactanius, De mortibus persecutorum (314-315), ἔκδ. S. Brandt, G. Laubmann, CSEL, 27, Vindobonae 1897, ed. J. Moreau, SC, 39, Paris 1954

Malalas, Chronographia = Ioannis Malalae, Chronographia, ed. Weber, CSHB, Bonn 1831.

ODB = The Oxford Dictionary of Byzantium, I-II, New York – Oxford 1991

REB = Revue des Études Byzantines

Theophanes, Chronographia = Theophanes, Chronographia, ed. C. De Boor, Theophanis Chronographia, vol. I, Leipzig 1883 (rpl Hildesheim 1963)

ΘΗΕ =Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία

SC = Sources Chrétiennes

Socrates, Historia BZ = Byzantinische Zeitschrift, München

Cod. Theod. = Codex Theodosianus, ed. Th. Momsen, Hildesheim 1990

Chronicon Pascale = Chronicon Pascale, ed. L. Dinforf, Chronicon pascale, Bonn 1832

Cedrenus, Compendium Historiarum = Georgius Cedrenus, Compendium Historiarum, ed. Weber, Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope, 2 vols, CSHB, Bonn 1838-1839.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

CSHB = Corpus Scriptorum Historiae Byzantine

DEOC = Dizionario Enciclopedico dell' Oriente Cristiano, A cura di Edward G. Farrugia, S.J., Roma 2000

DGCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller

Ε = Ἐκκλησία

Eusebius, Vita Constantini = Eusebius, Vita Constantini ,Winkelmann, Eusebius Werke, Nand 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin, DGCS, Berlin 1975

Georgius Monachus, Chronicon = Georgius Monachus, Chronicon, ed. C. De Boor, Georgii monachi Chronicon, Leipzig 1904 (rpl 1978)

Lactanius, De mortibus persecutorum = Lactanius, De mortibus persecutorum (314-315), ed. S. Brandt, G. Laubmann, CSEL, 27, Vindobonae 1897, ed. J. Moreau, SC, 39, Paris 1954

Malalas, Chronographia = Ioannis Malalae, Chronographia, ed. Weber, CSHB, Bonn 1831.

ODB = The Oxford Dictionary of Byzantium, I-II, New York – Oxford 1991

REB = Revue des Études Byzantines

Theophanes, Chronographia = Theophanes, Chronographia, ed. C. De Boor, Theophanis Chronographia, vol. I, Leipzig 1883 (rpl Hildesheim 1963)

ΘΗΕ =Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία

SC = Sources Chrétiennes

Socrates, Historia Ecclesiastica = Socrates, Scolasticus, Historia Ecclesiastica, ed. P. Maraval and Périchon, Socrate de Constantinople, Histoire Ecclésiastique, (Livres I-VII), Paris 2004-2007

Sozomenus, Historia Ecclesiastica = Sozomenus, Historia Ecclesiastica, ed. J. Bidez and G. G. Hansen, Sozomenus, Kirchengeschichte, DGCS 50, Berlin 1954

Symmachus = Q. Aurelii Symmachi, Epistorlarum, Libri decem, PL 18, 145-408.

Themistius, Filadelfi = Themistius, ed. G. Downey, Tgemistii orations quae supersunt, vol. 1, Leipzig 1965

Zonaras, Epitome Historiarum = Ioannis Zonarae, Epitome historiarum, ed. T. Büttner-Wobst, Ioannis Zonarae epitome historiarum, libri xviii, vol. 3, CSHB, Bonn 1897.

Zosimus, Historia Nova = Zosimus, Historia Nova, ed. F. Paschoud, Zocime, Histoire nouvelle, vols. 1-3,2, Paris 1971-1989

Socrates, Ecclesiastica Ecclesiastica = Socrates Scolasticus, Historia Ecclesiastica, ed. P. Maraval and Périchon, Socrate de Constantinople, Histoire Ecclésiastique, (Livres I-VII), Paris 2004-2007

Sozomenus, Historia Ecclesiastica = Sozomenus, Historia Ecclesiastica, ed. J. Bidez and G. G. Hansen, Sozomenus, Kirchengeschichte, DGCS 50, Berlin 1954

Symmachus = Q. Aurelii Symmachi, Epistorlarum, Libri decem, PL 18, 145-408.

Themistius, Filadelfi = Themistius, ed. G. Downey, Tgemistii orations quae supersunt, vol. 1, Leipzig 1965

Zonaras, Epitome Historiarum = Ioannis Zonarae, Epitome historiarum, ed. T. Büttner-Wobst, Ioannis Zonarae epitome historiarum, libri xviii, vol. 3, CSHB, Bonn 1897.

Zosimus, Historia Nova = Zosimus, Historia Nova, ed. F. Paschoud, Zocime, Histoire nouvelle, vols. 1-3,2, Paris 1971-1989

Василиос Кукусас

КОНСТАНТИН ВЕЛИКИ У ВИЗАНТИЈСКОЈ ИСТОРИОГРАФИЈИ

Аутор нам даје приказ описа Константиновог живота у списима византијских историографа, од Јевсевија до Кедрина. Наглашене су најбитније тачке царевог живота: виђење крста пред бој са Максенцијем, доношење Миланског едикта, оснивање Константиновог Града као Новог Рима и његова инаугурација у престоницу царства, као и значајан Константинов допринос одржавању Првог васељенског сабора. Основна тенденција поменутих историчара је слика Константина као идеалног владара који у Империји установљује хришћанство.

УДК 398.3/4"3"
27:2-853

Mikhail M. Kazakov
Smolensk State University – Russia
e-mail: mmmkaz@yandex.ru

RELIGIOUS TOLERANCE AS CHRISTIANS AND PAGANS UNDERSTOOD IT IN THE FOURTH CENTURY

Abstract: *The article analyses changes in the definition of the content of such notions as "tolerance" and "intolerance" in the Roman Empire in connection with dissemination of Christianity and especially after the Edict of Milan in the context of the religious policy of the emperor Constantine. The Altar of Victory controversy has become a peculiar result of the development of the Christians' and pagans' views on the religious tolerance and intolerance. This controversy preceded the official prohibition of paganism.*

Key words: *tolerance, intolerance, emperor Constantine*

The problem of religious tolerance in the Roman Empire has repeatedly been an object of scientific research. Averil Cameron touches this problem regarding the role of Christian discourse during the Christianization.[1] Clifford Ando examines some trends in the dialogue between pagans and Christians in the fourth and the beginning of the fifth centuries, including Christian intolerance, and shows that the pagans consciously tried appealing to the Christians, using their own terminology.[2] Elizabeth DePalma Digeser shows how Lactantius' writings justified Constantine's own attitude of tolerance toward pagans.[3] Michael Gaddis analyzes the problem of religious violence both towards Christians during the persecutions and towards pagans during the Christianization.[4] Jacob Neusner explains how Judaism was forced to review itself in the context of a triumphant Christianity.[5] Gillian Clark touches the problem of tolerance in the wide context of existence of Christians in the Roman society.[6] Harold Drake tries to find a new approach to the traditional problem of confrontation between Christian religious exclusiveness and ancient toleration[7] and shows that Constantine's tolerant policy came into conflict with intolerance of Christian bishops.[8]

The aim of this paper is revealing the factors, which determined tolerant or intolerant attitude of the society and the state to the religious groups existed in the Roman

1 Cameron 1991.
2 Ando 1996, 171.
3 DePalma Digeser 1999; 1998, 129-146.
4 Gaddis 2005.
5 Neusner 2008.
6 Clark 2004.
7 Drake 1996, 3-36.
8 Drake 2002.

Empire, as well as showing the difference between tolerance and intolerance in the world of antiquity, especially in the views of pagans and Christians after the Edict of Milan.

The policy of religious tolerance was typical for ancient conquerors, and the Romans followed it successively from the very beginning of their aggressive policy. The tolerance in the broad sense was aimed not only at religion, but assumed certain broadmindedness in the ethnic, social and cultural spheres of life, being, in fact, one of the most important conditions for ensuring at least the relative strength and unity of the great empires of Antiquity.

The Roman religion has evolved due to inclusion into the pantheon of the new gods of the conquered countries and peoples. Foreign gods, according to the Romans, increased their power.[9] Thus, the religious tolerance was state policy, ideology and the feature of social consciousness at the same time. However, with such development of the Roman religion the first manifestations of religious intolerance were connected as well. In 186 B.C. the senate issued the decree against the bacchanalian, which was caused by the orgiastic character of this cult, adversely affecting the morality of the Romans.[10]

The policy of religious tolerance supposed also the introduction of Roman religion in the provinces, which not always met the position of tolerance from the local population, expected by the Romans. In part, opposition to the Roman religion and culture was an expression of the protest against the invaders, and the Jews were especially intolerant towards Roman religion, not so much because of their monotheism, but because of the idea of considering themselves God's chosen people.

However, the Romans encountered with an even greater aversion to politics of tolerance in the traditional understanding with the rise of Christianity. According to David Hume, "polytheism is tolerant owing to its falsity" and, on the contrary, "monotheism or 'theism' always tends to intolerance, since each sect regards its own faith and worship as exclusively true".[11] Intolerance of Christianity was based on the profound belief of Christians, that all doctrines, concepts, religions and cults, except Christianity, were admitted false and leading a man and humankind in general to the errors and, ultimately, death. Therefore, the intolerance of anything that does not fit into the Christian understanding, from the perspective of Christians themselves, or at least most of them, was caused, rather, sympathy for the lost, than hostility or hatred. And this did not contradict the Christian understanding of love, by contrast, intolerance in the eyes of many Christians was to serve the goal of saving lost souls.

In the beginning, Christianity has benefited from the tolerance of the Romans to the Jews.[12] However, the Jewish War was one of the reasons that the Christians together with the Jews were subjected to repression, and Christianity itself obtained the status of 'unauthorized religion' (*religio illicita*) from a legal point of view. This intolerance has been linked with a possible political threat from the Christians, whom the Romans at the beginning often identified with the Jews.

Under persecutions, the Christians and their leaders had to defend their right to existence in the Roman Empire. However, Christian apologists, even in conditions of hardship, never tired of showing the falsity and harmfulness of pagan religions. Apologetics not only disclosed the absurdity and immorality of paganism, its mythology and deities, but also argued that Christianity had the only true doctrine of God and the world. Apologists

9 Kuzishin 2001, 175.

10 Tokarev 1976, 442.

11 De Ste. Croix 2006, 229-230.

12 Clark 2004, 6.

not only refuted the arguments of philosophers, but also showed that the philosophy itself could not reach the truth with the only justification of the human mind.

Aristides, one of the earliest apologists, criticizing the Greek religion expressed one of the central ideas of the Christian worldview, directly related to the attitude of the Christians to other religions: the false notion of the Deity implies the moral corruption of the people, and the lack of the true knowledge of God plunges humanity into great trouble. He wrote: "Wherefore, O King, they are ridiculous and absurd and impious tales that the Greeks have introduced, giving the name of gods to those who are not gods, to suit their unholy desires, in order that, having them as patrons of vice, they might commit adultery and robbery and do murder and other shocking deeds. For if their gods did such deeds why should not they also do them? So that from these misguided practices it has been the lot of mankind to have frequent wars and slaughters and bitter captivities".[13] In conclusion, Aristides speaks directly about the superiority of Christians over all other nations: "For great and wonderful are the sayings and deeds of the Christians; for they speak not the words of men but those of God. But the rest of the nations go astray and deceive themselves; for they walk in darkness and bruise themselves like drunken men".[14]

Minucius Felix showed most clearly the intolerance of other 'nations' against Christians, listing the anti-Christian arguments of Caecilius – the voice of the Roman intelligentsia. 'Skeptical' argument was directed against the Christian dogma and the ignorance of Christians, 'pragmatic' argument – against the national apostasy of Christians, who did not follow the religion of their ancestors, finally, the 'practical' argument was directed against the religious practices of Christians and kept accusing them of immorality, neglect of public interests, and subversive activities against the state.[15] Caecilius accurately indicates the traditional Roman tolerance and clearly identifies its purpose: "Thus, in that they acknowledge the sacred institutions of all nations, they have also deserved their dominion. Hence the perpetual course of their veneration has continued, which is not weakened by the long lapse of time, but increased, because antiquity has been accustomed to attribute to ceremonies and temples so much of sanctity as it has ascribed of age."[16] Below Caecilius specifies to whom the Romans regarded with intolerance and for what reasons: "…that men, I say, of a reprobate, unlawful, and desperate faction, should rage against the gods? who, having gathered together from the lowest dregs the more unskilled, and women, credulous and, by the facility of their sex, yielding, establish a herd of a profane conspiracy, which is leagued together by nightly meetings, and solemn fasts and inhuman meats - not by any sacred rite, but by that which requires expiation – a people skulking and shunning the light, silent in public, but garrulous in corners. They despise the temples as dead-houses, they reject the gods, they laugh at sacred things; wretched, they pity, if they are allowed, the priests; half naked themselves, they despise honours and purple robes."[17]

Thus, we can assume that such religions and cults used the intolerant attitude in the ancient world, which:

- were of secretive nature that gave rise to various speculations about their rites;
- focused on the lower strata of society, since it contained the potential danger of social unrest;

13 Aristid., *Apol.* 8.6-7.
14 Aristid., *Apol.* 16.6.
15 Mayorov 1979, 104-105.
16 M.Felix, *Oct.* 6.
17 M.Felix, *Oct.* 8.

- were contrary to public morals, so that it could adversely affect the state of society as a whole;

- broke traditions or went against them, so that it could also be regarded as a danger of undermining the foundations of the public.

However, at the level of the power structures of the Roman Empire, intolerance to certain religions and cults was determined not only by the aforementioned factors. The main criterion of tolerance was the loyalty to authorities and, especially, to the person of the emperor, symbolizing the state. As the cult of the emperor developed, participation in it was seen as a necessary manifestation of political loyalty.[18] Because of that, the Christians, who refused to honor the emperor as a god, found themselves in political opposition and were the most persecuted religious community in the Roman Empire.

Nevertheless, the objective conditions for the union of the Roman Empire and Christianity have formed by the beginning of fourth century[19] and the Edict of Milan of 313, commonly called the Edict of Toleration, initiated the realization of these conditions. The Edict starts with the words: "Perceiving long ago that religious liberty ought not to be denied, but that it ought to be granted to the judgment and desire of each individual to perform his religious duties according to his own choice, we had given orders that every man, Christians as well as others, should preserve the faith of his own sect and religion."[20] Throughout the entire Edict the main emphasis is made on compliance with the principle of religious tolerance towards all religions, without prejudice to any kind of faith. There is no doubt that Constantine and Licinius, the authors of the Edict, considered religious peace as one of the indispensable conditions of civil peace.

At the same time, in fact, the Edict concerned only Christians, and it was in some sense a return to ancient principles of tolerance. The emperor Constantine for that, in principle, was not required to take any extraordinary measures – just not forcing the Christians to worship the emperor as a god, and allowing them the freedom in practicing their cult. After that, Christianity has ceased to comply with the terms of intolerance in the state and society:

- Christian worship became public, as well as all their activities, which deprived the basis for gossip and idle speculation about them, like those which a century before Minucius has described;

- with the acquisition of legal status a social risk to be a Christian has vanished, so this religion began actively attracting adherents from all strata of society;

- with the emergence of opportunities to openly preach their views the Christians have convincingly shown to the world, that they are the moral backbone of society and that they became almost the only force genuinely wanting the moral and ethical improvement of the Roman Empire;

- although Christianity in many ways did not fit into the ancient traditions, Christian leaders have sought for many of these traditions do not conflict with, for example, showed reverence and respect for authorities, used the legacy of antiquity in their works, showed respect to the ancient education, etc.

In the extensive literature, dedicated to the Edict of Milan, Constantine's policy of tolerance is considered from the viewpoint of Christian denomination and is understood as the state tolerance towards Christians. This view comes from Lactantius and Eusebius – the court figures and the authors, who have left us their specific view of the Constantine's

18 Fedosik 1988, 10.

19 Kazakov 2002, 123.

20 Eus. *H.E.* 10.5,2.

reign. Meanwhile, it should be noted that the tolerance of Constantine was one of the main directions of his policy because the emperor regarded it as an important basis for maintaining the unity of the state and ensuring social peace. If we consider the religious policy of Constantine as a whole, we can assume that his tolerance differed little from the tolerance of Octavian Augustus and his entourage. However, knowing the previous position of the Christian Church, Constantine rendered her special protection. At the same time, he called for religious peace and internal stability in the country, and he understood that the privileges of Christianity did not have to go beyond the privileges of other religions. Nevertheless, the religious policy of Constantine started revealing new features soon, and the new manifestations of intolerance in public policy were associated with Christianity. Some scholars believe that it is due to Christianity in the Roman society tolerable before there was a "culture of intolerance."[21]

In Constantine's intentions was to create a state church that would be a pillar of the state. Therefore, the struggle for the unity of the church became a new direction in religious policy. This included violent means and no longer fit in the spirit of the Edict of Milan. The trend, begun by Constantine, was the suppression of heretical movements by force, by means of administrative measures (Arians, after the Council of Nicaea), and even the troops (the Donatists). This policy showed that the state did not relinquished its role as a persecutor of dissenters, and that toleration, promulgated by the Edict of Milan, remained only a declaration, if in some movement the state saw a certain danger. Constantine's persecutions of dissident Christians were an example to follow by Christian imperators, both standing on the side of heretic (Constantius II), and Orthodox (Theodosius I).

Despite the proclamation of general tolerance, Constantine has taken some actions against paganism. For example, he forbade officials to make the traditional pagan sacrifices before the departure of their duties. According to church historians, pagans were forbidden to offer sacrifices, to access oracles and ordinances, to establish the images of the pagan gods and to perform pagan festivals.[22] Fiscal officers of Constantine under the pretext of every opportunity plundered pagan temples.[23] Constantine ordered annihilation of works of pagan writer Porphyry, who spoke with harsh accusations against the Christians at the end of the third century, and the destruction of some pagan temples – Aegean in Cilicia, the temple of Venus at Heliopolis and another temple in Phoenicia.[24] The accusations from Christians regarding sexual perversion, practiced in these temples, were the reason for these actions.[25]

Some anti-pagan measures of Constantine fit into the ancient policy of intolerance and had political motives. This especially concerned divination rites held at night, and astrology, in what the emperor saw the danger of political subversion. Although Constantine shared the almost universal in his time faith in miracles, magic and spells, he did not like their purely pagan appearance, and his legislation included at least eleven laws that condemn the practice of the occult sciences.[26] Undoubtedly, the task of Constantine was not a complete destruction of pagan worship. His goal was to weaken and destroy those pagan practices, which were obviously reprehensible, and he left the structure of the old religion intact.

21 Clark 2004, 30.
22 Soz. *H.E.* 1.8; Theodrt. *H.E.* 1.2.
23 Williams 1985, 207.
24 Grant 1994, 180.
25 Eus. *Vita Const.* 3.55-58.
26 Grant 1994, 181.

Basically, the acceptance of Constantine to paganism his successors kept up to Gratian, that is, until that time (380s), when the balance between pagans and Christians in the Roman Empire, and especially in the higher strata of the society, began to lean in favor of Christians.

Constantine remained tolerant in relation to other religions of the Roman Empire, though perhaps he did not feel a special sympathy for them, especially in relation to Judaism, placing as many of his contemporaries, much of the blame for the death of Christ on the Jews. However, overt manifestations of antipathy during his reign did not take place, except the punishment of the Jews, who tried to restore the Temple in Jerusalem, and the promulgation of the law prohibiting the Jews to carry out the rite of circumcision on their Christian slaves.[27]

The general policy of toleration of the Roman Empire was directly related to the process of Christianization. The attitude of different strata of population to the very principle of religious toleration was different, as well as the tolerance or intolerance in everyday life was manifested in different ways. In general, in the fourth century the line between paganism and Christianity was not as sharp as it may seem at first glance. This could be seen even in art: biblical scenes often peacefully existed side by side with stories from ancient myths at the same murals.[28] Religious affiliation in the fourth century did not interfere with public offices. Until the time of Gratian paganism was 'a norm' among those holding praetorian prefecture and prefectures of Rome and Egypt, the most prestigious proconsular positions and posts of *magister militum* and Prefect of the East.[29] At the same time, the Christians held the posts of the same importance. Both pagans and Christians had equal access to the court and the emperor and in their public service often cooperated with each other, not taking into account the difference in faith and forgetting religious animosity.

Many newly converted Christians, especially the educated representatives of the aristocracy, sincerely tried to understand the new religion and were far from religious fanaticism. They tried to maintain their connection with political life and pre-Christian environment, not wanting to see their society split on religion.[30] Being converted to Christianity, they kept tolerant attitude towards other religions and cults.

Aloof attitude to pagan religion of the state often prevailed in the lower strata of the Roman society, especially in the countryside: rural people passively resisted to Christianity, but at the same time gazed with indifference on the destruction of the pagan temples. Urban poor sometimes tried to defend pagan temples, but the Christian rulers usually made little efforts to bring them to obedience.[31]

The period from Constantine to Theodosius, which is characterized by relative religious tolerance, was a time of rivalry between the various religions of the Roman Empire in the state of 'peaceful coexistence'. This coexistence supposed rather active struggle, which used only non-violent methods. In this case, it is hardly possible to believe that some of the religious movements in this rivalry meant to destroy their opponents.[32]

The religious policy of the Roman emperors in the fourth century not always reflected the real position of religions in the state. It depended much on the personal feelings of an emperor or his entourage. Yet, it is important to note that none of the emperors dared to give complete preference to one religion or another, ensuring its absolute authority.

27 Grant 1994, 181.
28 Brown 1961, 9.
29 MacMullen 1984, 47.
30 Matthews 1975, 195.
31 Jones 1963, 22-23.
32 Vaage 2006, IX.

The turn of the Roman Empire from the general toleration to recognition of only one state and dominant religion – Christianity – has occurred in the early 380s. This turn was determined by a number of factors – both gradually emerging, like change in the social balance in favor of Christianity or the success of the Christian discourse, and related to specific historical events, like Battle of Adrianople. Indicator of attitude toward religious tolerance in this time was the Altar of Victory controversy between the leader of the pagan faction in the Roman Senate Quintus Aurelius Symmachus, and the bishop of the imperial capital Ambrose of Milan. This polemics clearly shows the relationship of both pagans and Christians to the religious tolerance, and it predetermined the subsequent legislation on this issue.

Symmachus appeals to the old customs of the ancestors[33] and makes this criterion the main theme of ancient religious tolerance, adding to it the argument of not only social, but also political usefulness of paganism. According to Symmachus, the welfare of the Roman emperors is possible only with the veneration of ancestral rites, or, at least, religious tolerance, which showed predecessors of Valentinian II, whom a petition was addressed.[34] Thus, representatives of the pagan aristocracy opposed to innovations, which at that time were associated with Christianity.

Symmachus defends religious syncretism, according to which there are various ways that help to penetrate the mystery of the divine.[35] He proclaims tolerance and unconditionally acknowledges that Christianity can be one of these ways. Thus, the pagan party reserves the right to existence of Christianity and suggests the presence in the state of various religious movements.

In contrast to Christian apologetics in his defense of the old religion Symmachus has nothing to do with the show of its advantages over Christianity, with the exception of the old argument about protection of the gods, whom Rome owes its power. Symmachus refers to the formal and legal grounds, and appeals to the impartiality of the emperors.

During the debate Symmachus hardly affects the social dimension of religious tolerance, noting only that paganism was even deprived of the rights enjoyed by freedmen[36]; he does not shows any interest in moral and ethical dimension. His view of toleration, on the one hand, involves a return to a broad interpretation of ancient time, on the other hand, a return to the position in which the traditional Roman religion enjoyed the patronage of the State: "May the unseen guardians of all sects be favourable to your Graces, and may they especially, who in old time assisted your ancestors, defend you and be worshipped by us".[37]

Thus, the concept of religious tolerance in Symmachus' view was narrowed down to two points. Those religions have the right to exist that:

- follow the traditions and customs of their ancestors;
- serve the state and are useful for it.

Christianity at this time was quite consistent with these criteria, so the restriction of the religious tolerance did not play in favor of paganism, but rather put it in a very flawed position.

Ambrose responded to the Relatio of Symmachus with two letters. The bishop refutes the arguments of the pagan orator and develops along his own concept of religious

33 Sym. *Rel.III.* 1-2.
34 Sym. *Rel.III*. 3.
35 Sym. *Rel.III*. 10.
36 Sym. *Rel.III*. 13.
37 Sym. *Rel.III*. 17.

tolerance. He says, one cannot "compel a man against his will to worship what he dislikes" and that "a shuffling spirit is displeasing to the heathen themselves, for everyone ought freely to defend and maintain the faith and purpose of his own mind".[38] The bishop adds the Christian principles to the general principles of toleration. The idea of salvation, which is possible only with the worship of the true God, is the central point of bishop's argumentation.[39]

However, both letters of the bishop contain the concept of intolerance, rather than the principles of tolerance. First, Ambrose contrasts the true God of the Christians to the pagan gods, whom he calls devils.[40] Bishop considers absolutely unacceptable pagan rites of blood sacrifice of whole herds of 'innocent animals'.[41] Ambrose rejects the other ritual practices of paganism – the veneration of images, made by human hand, called the idols.[42] Absolutely intolerable, Ambrose says, is forcing Christians to be present in the commission of the pagan rites, seeing in it one of the most extreme manifestations of intolerance and using the word 'persecution' so hateful to the Christians.[43]

In order to expose patriotic character of the Roman cult, proclaimed by the conservative wing of the Roman aristocracy, Ambrose condemns the foreign cults (Phrygian, Egyptian, Mithraism), perceived by the Romans,[44] and thus tries to undermine political and religious traditionalism of the pagan Party[45]. So, Ambrose opposed to the traditional tolerance of pagans: "If the old rites pleased, why did Rome also take up foreign ones? …have they eagerly received the images of captured cities, and conquered gods, and the foreign rites of alien superstition?".[46]

Showing advantages of Christianity Ambrose speaks of the spending of the Church for charitable purposes (redemption of captives, distribution of food to the poor, support for the exiles), and argues that Christians prefer to be poorer in money than in God's grace.[47] Bishop declares the political superiority of the Christian Church to paganism: "You implore peace for your gods from the Emperors, we ask for peace for the Emperors themselves from Christ".[48] Removal of paganism from the political arena through the separation of religion and state inevitably led to the adoption of Christianity as the state religion, but in a new way. Paganism was generally deprived of the right to exist,[49] although the statements of Ambrose still does not sound demanding a complete ban of the ancient religion.

Thus, by the end of the fourth century, before the prohibition of the official paganism by the emperor Theodosius, the concept of Christian tolerance was shaped, which was as follows:

- one cannot force a man to believe against his will;
- only true faith can bring salvation.

38 Ambr. *Ep.17*.7.
39 Ambr. *Ep.17*.1,6.
40 Ambr. *Ep.17*.1.
41 Ambr. *Ep.18*.7.
42 Ambr.*Ep.17*.2; *Ep.18*.8.
43 Ambr.*Ep.17*.9.
44 Ambr.*Ep.18*.32.
45 Cracco Ruggini 1979, 125.
46 Ambr.*Ep.18*.32.
47 Ambr.*Ep.18*.14-16.
48 Ambr.*Ep.18*.8.
49 Matthews 1975, 209.

It would inevitably follow from this that the involvement of people in the true faith should be the main goal not only of the church but also of the state, and this predetermined the prohibition of paganism and the recognition of Christianity as the only official religion of the Roman Empire.

However, it was essential that, in contrast to the narrow and limited view of the pagan religious tolerance the Church presented a clear picture of religious intolerance, in accordance with which the intolerant attitude was proclaimed towards:

- ritual practice, which included the bloody sacrifice and idolatry;
- all forms of forced attendance at such ceremonies and religious activities;
- borrowing of foreign religions, rituals and cults;
- state support for the 'wrong' faith.

The imperial authority perceived right this understanding of tolerance and intolerance and it was embodied in the religious policy of the Later Roman Empire in the final stage of its existence. At that, the religious intolerance of Christians, especially in the sense as it was understood by the Fathers of the Church, did not mean the implementation of the slogan 'the pagans to the lions'. Moreover, Christians themselves in relation to each other often showed even much greater intolerance than to the Gentiles or Jews before the official prohibition of paganism. Some scholars are inclined to believe that Christians were persecuted for their faith after the Edict of Milan to a greater extent than before[50]. One way or another, but the persecutions of heretics were a reflection of a new Christian understanding of tolerance and intolerance, which also had far-reaching consequences.

Literature

Ando C., "Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine," *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), 171-207.

Brown P., "Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy", *Journal of Roman Studies* 51 (1961), 1-11.

Cameron A., *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley: University of California Press 1991.

Clark G., *Christianity and Roman Society*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

Cracco Ruggini L., "Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma", in: *Paradoxes politeia*, Milano: Vita e pensiero, 1979, 119-144.

De Ste. Croix G., *Christian persecution, martyrdom, and orthodoxy*, Oxford: University Press 2006.

DePalma Digeser E., *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca: Cornell University Press 1999.

DePalma Digeser E., "Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration," *The Journal of Roman Studies* 88 (1998), 129-146.

Drake H., "Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past and Present* 153 (1996), 3-36.

Drake H., *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 2002.

Fedosik V., *Cerkov i gosudarstvo: kritika bogoslovskih kontseptsiy*, Minsk: Nauka i tehnika 1988.

50 Clark 2004, 115.

Gaddis M., *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire,* Berkeley: University of California Press 2005.

Grant M. *Constantine the Great: The Man and His Times*, New York: Charles Scribner's Sons 1994.

Jones A., "The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity", in: A.Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press 1963, 17-37.

Kazakov M., *Christianizatsiya Rimskoy imperii v IV veke*, Smolensk: Universum 2002.

Kuzishin V. (ed.), *Istoriya Drevnego Rima*, Moscow: Vysshaya shkola 2001.

MacMullen R., *Christianizing the Roman Empire (A.D.100-400),* New Haven & London: Yale University press 1984.

Matthews J., *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford: Clarendon Press 1975.

Mayorov G., *Formirovanie srednevekovoy filosofii. Latinskaya patristika*, Moscow: Misl 1979.

Neusner J., *Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*, Chicago: University of Chicago Press 2008.

Tokarev S., *Religiya v istorii narodov mira*, Moscow: Politizdat 1976.

Vaage L. (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Corporation Canadienne des Sciences Religieuses and Wilfrid Laurier University Press 2006.

Williams S., *Diocletian and the Roman recovery*, London: Batsford 1985.

All sources are cited from the reliable Internet sites:

The Apology of Aristides as it is Preserved in the History of Barlaam and Josaphat. Translated from the Greek. URL: http://www.tertullian.org/fathers/aristides_02_trans.htm

The Octavius of Minucius Felix. URL: http://www.tertullian.org/fathers2/ANF-04/anf04-34.htm

Eusebius of Caesarea. Church History. URL: http://www.newadvent.org/fathers/250110.htm

Eusebius of Caesarea. The Life of the Blessed Emperor Constantine http://www.fordham.edu/halsall/basis/vita-constantine.asp

The Memorial of Symmachus, Prefect of the City. Ambrose: Reply [Epistle XVIII]. URL: http://www.fordham.edu/halsall/source/ambrose-sym.asp

Ambrose. Epistle XVII. URL: http://www.tertullian.org/fathers2/NPNF2-10/Npnf2-10-45.htm

Михаил М. Казаков

ВЕРСКА ТОЛЕРАНЦИЈА КАКО СУ ЈЕ ХРИШЋАНИ И МНОГОБОШЦИ СХВАТАЛИ У ЧЕТВРТОМ ВЕКУ

Чланак се бави анализом промена у дефинисању садржаја појмова као што су „толеранција“ и „нетолеранција“ у Римском царству у вези са ширењем хришћанства, са посебним освртом на период после Миланског едикта у контексту верске политике Цара Константина. Полемика о Олтару победе (Altar of Victory) постала је својеврсни резултат развоја хришћанских и паганских ставова о верској толеранцији и нетолеранцији. Она је претходила званичној забрани паганизма.

УДК 94:929 Михаило VII Дука"1071/1078"
321.17/18:929 Михаило VII Дука

Јасмина Шаранац Стаменковић
Филозофски факултет Универзитета у Нишу
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Ниш - Србија
e-mail: j.saranac@gmail.com

ПОХВАЛНИ ГОВОРИ МИХАИЛА ПСЕЛА ПОСВЕЋЕНИ ЦАРУ МИХАИЛУ VII ДУКИ*

Апстракт: *Основни циљ рада је да се упоређивањем историјске грађе докаже да је Михаило Псел, осим похвалног говора насловљеног Михаилу VII Дуки, и један од својих неадресираних енкомиона упутио управо овом владару. Да би се ова хипотеза успешно аргументовала, неопходно је осврнути се и на време у којем је енкомион настао, на културно-историјске прилике, као и на разлоге и циљеве који су подстакли Псела да састави похвалну беседу.*

Кључне речи: *царски говор, Михаило Псел, 11. век, Михаило VII Дука, мотиви похвале*

Ὁ μὲν γὰρ ἐγκωμιάζων, ὅσα πρόσεστι φαῦλα τῷ ἐγκωμιαζομένῳ παραιτούμενος, ἐκ τῶν σπουδαιοτέρων ἐκείνῳ πλέκει τὸν ἔπαινον· κἂν πλεῖστα τἀναντία ᾖ, ἀρκεῖ τῷ ῥήτορι καὶ μία ὑπόθεσις σπουδαίαν τὴν πρᾶξιν ἔχουσα εἰς εὐφημίαν ἀρκοῦσαν· ὁπότε καὶ τὰ φαῦλα σοφιστικῶς μεταχειρισάμενος εἰς εὐφημίας καταβιάσαιτο <ἄν> ἀφορμήν („Уобичајено је да онај ко пише похвалу потпуно запоставља све оно што није добро код његовог јунака, а хвалу плете само од оног најплеменитијег. Чак и када има више мана, ретору је за похвалу довољан само један догађај који у себи садржи значајно дело. Понекад и мане представља на реторички умешан начин, да морају да постану разлог за похвалу.")[1].

Наведеним речима из одељка *Хронографије* посвећеног владавини цара Константина IX Мономаха (1042–1055), Михаило Псел пренео је схватања која су он сам и његови савременици, блиски интелектуалном кругу цариградске елите 11. века, имали о пишчевој стваралачкој самосвести приликом састављања похвалних слова[2].

* Овај рад произашао је из истраживања у оквиру пројекта *Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од IX до XV века* (бр. 177015) Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Користим прилику да се захвалим свом драгом пријатељу, др Дарку Крстићу, сараднику Центра за црквене студије у Нишу, који ми је свесрдно помогао у превођењу царског говора.

1 *Psello, Cronografia* II, 108–110.

2 Похвална слова добила су веома запажено место у ромејској књижевности панегирицима посвећеним Константину Великом (324–337), првом хришћанском цару и утемељитељу византијске државе, које је написао Евсевије, епископ Цезареје у Палестини. Представљајући Константина као Божијег изабраника, он је поставио темељ византијској владарској идеологији и указао на велику политичку улогу царских говора. Детаљније в. Радошевић 1994, 7; иста 1995, 7–8 и н. 3. Традиција састављања похвалних беседа одржала се у Царству све до краја

Он је, такође, указао на ауторов однос према владару око кога је развијена тема царског говора[3]. Циљ овог рада је да покаже да је управо Михаило VII Дука (1071–1078) онај анонимни владар коме је Псел, највећи интелектуалац Византије 11. века, упутио похвалу *Πρὸς τὸν βασιλέα*[4].

Осим царског говора за који се поуздано зна да је Михаило Псел саставио за Михаила Дуку (*Λόγος προσφωνηματικὸς πρὸς κῦρ Μιχαὴλ τὸν Δούκαν*)[5], Џорџ Денис, приређивач Пселових похвалних слова, оставља могућност да је похвална беседа која се налази између енкомиона адресираног на цара Константина IX Мономаха и енкомиона упућеног Константину X Дуки (1059–1067), такође, посвећена Михаилу VII[6]. Иако Д. Полемис сматра да је поменуто царско слово написано за Константина X[7], у прилог Денисовој тврдњи иде чињеница да Псел у говору указује на младост хваљеног владара: *ἢ οὐκ ἀγχινοίας ἄκρας καὶ ἀνυπερβλήτου συνέσεως τὸ διαθέσθαι δεξιῶς οὑτωσὶ τόν – οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἐρῶ – παρεισφθαρέντα σοι ἀντίξουν καιρὸν καὶ περιμεῖναι τὴν τοῦ θεοῦ ψῆφον καὶ ἡσυχάσαι, λογίσασθαί τε τὸ γεγονὸς ὡς μὴ γεγονὸς καὶ παραδόξως φιλοσοφῆσαι, καὶ ταῦτα ἐν αὐτῷ τῷ τῆς ἡλικίας ὀξυρρόπῳ καὶ ὑπερθέρμῳ, ἐν ᾧ τυραννεῖσθαι πέφυκεν ὁ λογισμὸς τοῖς < πολλοῖς > παρὰ τῶν ἀνθισταμένων τούτῳ δυνάμεων; ἀλλ᾽ οὐκ ἐπὶ σοῦ τοῦτο οὐδ᾽ ἐμιμήσω τοὺς πολλούς, οἵ γε δὴ πολλάκις οὐκ ἐν καιρῷ θερμουργήσαντες παρεσφάλησαν, ἀλλ᾽ ἐβασίλευες μὲν τέως κατὰ παθῶν, καὶ ἧς ἀληθῶς βασιλεὺς διὰ τοῦ δῆθεν καταφρονεῖν βασιλείας, μᾶλλον τὸ κραταιὸν ἐνδεικνύμενος καὶ γηράσκοντος φρόνημα καὶ φιλοσοφοῦντος ἐν νέῳ τῷ σώματι προβαλλόμενος* („O, зар крај неизмерног оштроумља и непревазиђене мудрости ниси тако вешто решио питање – не знам ни како бих рекао – смутног времена те истрајао у ономе што је била Божија воља и смирио се, узимајући тај догађај као да се није догодио, и чудновато си размишљао, а све то у добу што га одликује гнев и усијана глава, у добу у коме се код многих младића с муком развија размишљања моћ поред њему супротстављених сила? Но то није случај и с тобом, нити си опонашао многе младиће, који су силно згрешили јер су у погрешно време били брзоплети, него си од раније овладао страстима, израставши у правог владара јер си од тада презрео власт, штавише показавши постојано размишљање које приличи искусном човеку и ум филозофа у телу младића.“)[8].

Има ли се у виду да је Константин Дука имао око педесет и три године када је дошао на цариградски престо, нема сумње да се цитирани Пселови стихови не

рановизантијске епохе, када се енкомиони повлаче из цариградског дворског церемонијала. Иако се обнова овог књижевног жанра у Византији назирала у другој поливини 10. века, енкомионом који је Лав Ђакон саставио за цара Василија II Македонца (976–1025), тек у 11. веку, стваралачким радом Михаила Псела, царски говори су повратили своју вредност. В. детаљно Станковић 2006, 223–226.

3 Иако је избор теме у царском говору био препуштен оратору, цар га је усмеравао по потреби. О односу ретора, клијента и аутора говора и патрона, наручиоца говора, в. детаљно Станковић 2006, 235–265.

4 *Psellus, Orationes panagyricae*, 107 $_{1}$. О раду Михаила Псела в. Jeffreys 2010, 73–77 (с прегледом старије литературе). О Михаилу Дуки в. Polemis 1968, 42–46.

5 *Psellus, Orationes panagyricae*, 127–130.

6 *Psellos, Scripta minora* I, 33–37; *Psellus, Orationes panagyricae*, 106; Константин Дука и Евдокија Макремболитиса имали су, поред првороћеног сина Михаила, још тројицу синова (сина непознатог имена, Андроника и Константиоса) и четири кћерке (Ану, Теодору, Зоју и Ирину), в. Oikonomidès 1963, 101.

7 Polemis 1968, 33 n. 39.

8 *Psellus, Orationes panagyricae*, 109 $_{66–80}$.

могу односити на овог цара[9]. Може се закључити да разматрани енкомион не може бити посвећен Константину X – како сматра Полемис – али, из истог разлога, ни царевима Константину IX Мономаху, Михаилу VI Стратиотику (1056–1057) и Исаку I Комнину (1057–1059), који су владали у време када је живео и радио Псел. Познато је да је Константин Мономах био на почетку пете деценије живота када је ступио на византијски трон; Михаило VI имао је око шездесет година када га је августа Теодора (1055–1056), последња легитимна представница Македонске династије одредила за свог наследника, док је Исак Комнин био у шестој деценији живота када је преузео царски скиптар у своје руке[10].

Узевши у обзир расположиве податке, треба одговорити на питање да ли постоји могућност да је поменуту беседу Псел упутио цару Роману IV Диогену (1068–1071), другом мужу августе Евдокије Макремволитисе. Уочљиво је да је Михаило Аталијат, говорећи о суђењу Романа Диогена због оптужбе да је припремао отпадништво од царске власти након смрти Константина Дуке, нагласио Диогенову „младост“ (*νεότητος*), као један од разлога који је утицао да његова казна буде ублажена. Према Аталијату, Диоген је кажњен прогонством на једно острво. То је начинило тужнима све оне који су лично имали увид у његову младост и племенитост. Потом су биле пробуђене симпатије и код оних који га нису познавали, али су о њему чули од оних који су га упознали. На крају, сви су почели да преклињу не само да му казна буде опроштена, него и да му се препусти управљање народом[11].

За разлику од Аталијата, Скиличин Настављач, поред Романове племенитости, наводи да је „храброст“ (*ἀνδρείας*) разлог због кога је Диогену ублажена казна[12]. С тим у вези, ваља предочити и то да исти извор каже да је Роман Диоген тада био у „најбољим годинама“[13]. Сасвим је извесно да је Диоген у том тренутку имао најмање тридесет четири године, те следи да је током своје владавине (јануар 1068–август 1071) могао имати између тридесет пет и тридест седам година[14]. Из свега наведеног јасно се види да Романа Диогена не можемо идентификовати као јунака Пселовог панегирика.

Све што је до сада изложено о старосном узрасту царева који су владали током Пселовог стваралачког рада наводи на закључак да је похвални говор о којем је реч посвећен Михаилу VII Дуки, једином цару који је био на почетку своје треће деценије живота када је ступио на византијски трон[15]. Ипак, сам Псел у свом историјском делу није избегао да године старости Михаила Дуке прикаже с противречним детаљима. Описујући ситуацију на двору након смрти Константина X, Псел сведочи да су крунисани синови покојног цара, Михаило и Константиос, показивали видно поштовање према царици мајци Евдокији, те су јој дали предност приликом преузимања власти. То је за Псела било очекивано од Константиоса, који „још беше дете“, али га је Михаило пријатно изненадио и обрадовао својим

9 Псел наводи да је Константин Дука умро једва напунивши шездесет година, в. *Psello, Cronografia* II, 316. Уп. *Scyl. Cont*., 118.

10 О владавини поменутих царева в. Angold 1984, 34–58; Cheynet 1990, 337–344.

11 *Atal.*, 74.

12 *Scyl. Cont*., 122.

13 *Исто*.

14 Treadgold 1997, 601 n. 21. Познато је да је Константин Диоген, Романов отац, извршио самоубиство 1032. године, в. *исто*. О околностима које су довеле до смрти Константина Диогена, в. Крсмановић 2001, 54–63.

15 Д. Полемис сматра да је Михаило Дука рођен нешто пре 1050. године, в. Polemis 1968, 42.

поступцима, јер он „одавно више не беше дете, него зрео човек, бриљантног ума“[16]. У одељку *Хронографије*, посвећеном владавини Михаила VII, Псел наводи да „када је Михаилу почела да пробија брада и образе да му прекривају прве маље“, он својим умом није заостајао ни за једним зрелим мушкарцем[17]. Уз то, Михаило Дука је ученог ретора и својим изгледом подсећао на човека у годинама[18].

*

Анонимно похвално слово има у потпуности типичну композициону схему. У уводном делу Михаило Псел настоји да себе прикаже као недостојног у односу на садржину дела и врлине цара. У главном делу, писац истиче царево племенито порекло кроз похвалу предака и родитеља. Потом, следи владарево васпитање, образовање, духовне особине и пажљива припрема за царски позив. У закључку, Псел изражава жеље за будућу срећу и добробит владара који влада уз Божију милост[19].

У уводу се уочава устаљени мотив царских говора – пишчева скромност и неукост у прослављању владаревих врлина и успеха: *Ἴδοὺ δὴ κἀγώ, θειότατε βασιλεῦ, βραχεῖαν τὴν εὐφημίαν τῷ ἀπειροπλασίῳ μεγέθει προσφέρω τοῦ κράτους σου* („Дрзнух се и ја, божанствени василевсе, да принесем кратку похвалу бескрајној величини твоје снаге.“)[20]. Поштујући правила наметнута књижевним жанром, Псел је и на другом месту у беседи описао себе као човека без велике говорничке надарености која је потребна да се искажу заслуге владара коме упућује похвалу: *Διὰ ταῦτα τοίνυν ἐγὼ παρατέθηγμαί τε καὶ ὑπηρέθισμαι, καὶ συντετριμμένῳ λόγῳ καὶ εὐτελεῖ ἐφάψασθαι τῶν ὑπὲρ λόγον ἐτόλμησα* („Због тога сам се сада и ја решио и подстакнут сам, и безвредним и јадним говором усудих се упоредити себе са онима који одлично владају речима.“)[21]. Очита је и нескривена тежња Михаила Псела за самоистицањем у беседи. На тај начин, у ствари, ретор исказује своју стваралачку свест: *Ἐμοὶ δὲ παρῃτήσθω μὲν καῖ ταῦτα· “ἐν οἷς γὰρ οὐ φρονῶ, σιγᾶν φιλῶ” ἡ τραγῳδία φησί. παρῃτήσθω δὲ καὶ τὰ μετὰ ταῦτα, ἐπεὶ μηδὲ ταυτί μοι φαίνεται φορτία εὐμεταχείριστα καὶ εὐάγκαλα, ἀλλ’ ἱκανῶς καὶ τὸν ἄγαν ἀνδρεῖον τὴν φύσιν καταπαλαίσοντα* („Мени преостаје да тражим и следеће: ’о стварима о којима не знам волим да ћутим’, каже трагедија. Тражим и преко тога јер ми све то не изгледа као лако и пријатно бреме, него нешто што би и много јачег по природи савладало.“)[22].

Потом, оратор описује политичко стање у престоници Царства: *Χθὲς μὲν γὰρ καὶ πρῴην ταῖς συνεχέσι μόναις τῶν φόρων εἰσαγωγαῖς ἀνεῴγνυτο τὰ βασίλεια, καὶ ἦν ἡ παρρησία πολλή, καὶ ὁ δρόμος οἷος ἐς τὰ ἀνάκτορα τοῖς τὰ τοιαῦτα μόνοις προσφέρουσι* („Јер јуче и прекјуче због непрекидног судског саслушавања пореских прекршаја биле су отворене царске установе, и беше доста псовки и тешких речи, и пут ка царској палати би испуњен само онима који такве предлошке приносе.“)[23]. Познато је да је

16 *Psello, Cronografia* II, 320.
17 *Исто*, 366.
18 *Исто*, 368.
19 Схема похвалних говора одређена је на граници III и IV в. н. е. у трактату Менандра ретора, в. Hunger 1978, 88.
20 *Psellus, Orationes panagyricae*, 107 $_{2–4}$.
21 *Исто,* 107–108 $_{27–29}$.
22 *Исто*, 108 $_{44–48}$.
23 *Исто*, 107 $_{10–16}$.

током владавине Михаила Дуке међу његовим поданицима у Византији дошло до протеста изазваних великом привредном кризом[24]. Нажалост, тешко је рећи да ли се Пселови стихови односе на царевање Михаила VII или на време пре него што је он дошао на ромејски престо. Недоумица постоји јер је и владавину Константина Дуке карактерисало незадовољство поданика подстакнуто мером великог повећања јавних прихода од пореза[25].

Михаило Псел сведочи о царевом поштовању према ученим људима: *παρημελοῦντο δὲ λόγοι καὶ λόγιοι, οἷς ἀπεκλείοντο μὲν αἱ πρὸς τὰ βασίλεια πάροδοι, ἐπεζυγοῦντο δὲ πᾶσαι θύραι καὶ μικρὸν ἢ οὐδὲν συνεχωρεῖτο λόγοις ἐκφαίνεσθαι... προσρέονται γῆς πανταχόθεν καὶ ἑαυτοὺς συνωθοῦσι σοφῶν χορεῖαι, καὶ λόγοι τὰ τούτων ἀγώγιμα. δέχεταί τε τούτους καὶ ἐγκολπίζεται βασιλεύς, καὶ δῆλός ἐστιν οὐδὲν πλέον ταῖς τῶν ἁπανταχόθεν ἐθνῶν προσκυνήσεσι καὶ τῷ τοῦ τοσούτου κράτους μεγέθει ἢ τούτοις ἐπιγαννύμενος καὶ κυδρούμενος* („Занемарени су били како пристојни говори тако и говорници, којима су путељци ка царским установама били препречени, затворена су сва врата и мало или нимало је било дозвољено речима се показати... Долазе из свих крајева земље и гурају се међусобно скупине мудраца и њихови су говори везани за судске представке. Василевс прима све њих и грли их, и не може бити очитије да се много радује клањањима најразноврснијих народа и величини такве државе и да је на то много поносан.“)[26].

Псел, такође, и у *Хронографији* указује на чињеницу да је Михаило поштовао школоване људе. Ипак, њега самог ценио је „више од свих мудраца и то не само од оних које је лично познавао, него и од оних о којима је чуо“[27]. Уз то, цар је у разговору с било којим мудрацем демонстрирао надмоћ у свим областима, те преотимао славу ученима[28]. Исти извор сведочи да је Михаило VII био најобразованији византијски владар кога је овај интелектуалац 11. века познавао.[29] Наведено постаје још очигледније на примеру Пселовог исказа да када би се Михаило упустио у алегорије, „премашио би самог писца кога је изабрао за учитеља“[30]. Без обзира на то да ли Пселов навод садржи дозу ироније или не, што у случају овако образованог, а самосвесног и таштог мислиоца не би било претенциозно претпоставити, готово је извесно да је Михаило Дука, као прворођени син ромејског василевса и савладар свог оца, стекао највише дворско образовање.

Главни део беседе проткан је похвалом родитељима Михаила VII, Константину X Дуки и августи Евдокији. Овај унутрашњи енкомион у маломе написан је са циљем да истакне да је владарски пар заслужан за синовљево племенито порекло: *Ἄλλοι μὲν οὖν θαυμαζέτωσαν καὶ ἐκθειαζέτωσαν τοῖς τεχνικοῖς κανόσιν ἑπόμενοι τὰ ἐκ πατραγαθίας καὶ προγονικῆς εὐκλείας ὑπερφυῶς ἐπιδαψιλενθέντα σοι πλεονεκτήματα· οὓς καμεῖν οἶμαι πάντως καὶ ἀπειπεῖν τῷ μεγέθει τῆς ὑποθέσεως καὶ μέμψασθαι ἑαυτοὺς τῆς ἐπιχειρήσεως. ἴσον γὰρ ἂν εἴη κοτύλῃ τὴν θάλασσαν ἐξαντλεῖν καὶ ἀστέρας καὶ ἄμμον ἀπαριθμεῖν καὶ | τάς, ἐξ ὧν ἔφυς, ἀριστείας τε καὶ λαμπρότητας πειρᾶσθαι λόγῳ περιλαβεῖν. τίνι γὰρ γένοιτ’ ἂν ἐφικτὸν τὸ ἀνέφικτον, κἂν τὴν Ὁμηρικὴν πρὸς λόγους ἐπλούτησε δύναμιν, κἂν*

24 Детаљније в. Angold 1984, 69–70, 73.
25 *Psello, Cronografia* II, 308; *Zonaras* IV, 198–199.
26 *Psellus, Orationes panagyricae*, 107 16–26.
27 *Psello, Cronografia* II, 372.
28 *Исто*, 364–366.
29 *Исто*, 366–368.
30 *Исто*, 368.

τὴν Ἡροδότειον χάριν καὶ ἡδονήν, κἂν τὴν τοῦ Δημοσθένους πειθὼ καὶ δεινότητα, κἂν τὴν Ἰσοκράτους σαφήνειαν („Други нека се диве и нека до крајњих граница, следећи правила реторике, хвале твоје врлине, наслеђене од отаца и од предачке славе, којима величанствено обилујеш; друге сматрам потпуно страдалима и имам их прекорити због опширности теме и приговорити им на том подухвату. Јер то би било исто као црпсти чинијом море и бројати звезде и песак као и покушати речју обухватити твоје најбоље порекло и светлост, од којих потече. Јер коме би пошло за руком немогуће, чак и када би се обогатио хомеровском снагом речи, или Херодотовим даром и слашћу, или Демостеновом вештином убеђивања и страшном реториком, или Исократовом јасноћом излагања?“)[31].

Изложени текст показује да Псел „племенитост“ и „угледно порекло“ Михаила VII изводи како од његових родитеља, тако и од даљих предака. То потврђује чињеница да Михаило Псел и у *Хронографији* наглашава да је род Дука „знаменит“[32], односно да потиче из угледне породице Дука из 10. века – Андроника, Константина и Порфирија[33]. Осим Псела, и Јован Зонара, византијски хроничар прве половине 12. века, сведочи о поменутом сродству. Према Зонари, цар Константин X поносио се тиме што су његови преци још од давнина названи презименом Дука. Реч је о Андронику, Пантирију и Константину. Међутим, цар Константин Порфирогенит, син цара Лава, филозофа, одавно је угасио њихов род. Како су преживели само женски чланови додељени старатељима због малолетности, тако у ствари цареви преци „воде порекло од неког женског члана“. Стога се Константин X „не рачуна као чист Дука“. Напротив, сматра се да има „помешано и нечисто сродство са Дукама“[34]. Зонара извесно доводи у питање везу између династије Дука и Дука из 10. века. С друге стране, Михаило Псел у свом историографском делу сведочи да је и Евдокија Макремволитиса била „знаменитог рода“[35]. У похвалној беседи упућеној Евдокији, такође, наглашава да августа „по питању рода поседује аристократско порекло“[36].

---

31 *Psellus, Orationes panagyricae*, 108 $_{32–43}$.

32 *Psello, Cronografia* II, 284, 288.

33 *Исто*, 282, 296.

34 *Zonaras* IV, 198. За разлику од Андроника и Константина Дуке, Пантирије је непозната личност у историји, детаљније в. Polemis 1968, 9. Ваља предочити да према цезару Нићифору Вријенију, мужу Ане Комнине, царска породица Дука вуче корене од лозе Константина Великог, јер „први Дука беше један од оних који су са Великим Константином напустили Стари Рим и преселили се у нову престоницу. Он се сродио преко крвних и веома блиских веза са Константином. Био је, доиста, Константинов рођак и од њега је примио достојанство дуке Константинопоља. То је разлог због кога су сви његови потомци носили име Дуке“, в. *Nicephori Bryennii*, 67–69. Најзанимљивије што се тиче генеалогије Дука доноси похвални говор Ирини Дукени, жени цара Алексија I Комнина (1081–1118), који је саставио Михаило Италик. Реч је о томе да овај ретор порекло рода Дука води од Зевса, в. *Michel Italikos*, 148. То је посебно занимљиво и важно када се има на уму да цареви из династије Комнин, који су били у родбинским везама са Дукама, никада нису користили *измишљене* генеалогије. Комнини су одустајали и од набрајања предака (уз изузетак Нићифора Вријенија) и започињали су своје генеалогије са Алексијем I Комнином, детаљније в. Станковић 2006, 189–190. О историјским личностима које су ромејски писци користили за грађење царских генеалогија в. Крсмановић – Радошевић 2004, 71–98.

35 *Psello, Cronografia* II, 298. Царица Евдокија Макремволитиса била је сестричина цариградског патријарха Михаила Керуларија (1043–1058/59). О њој детаљније в. Garland 1999, 168–179.

36 *Psellus, Orationes panagyricae*, 124 $_{14}$. Интересанто је да Псел у похвалној беседи посвећеној Константину X Дуки не говори о угледном пореклу овог цара иако је то уобичајени мотив

Поред тога, владарски пар пружио је свом сину хришћанско васпитање дајући му изврстан пример у духовном подвигу: *Ποῖα δέ φημι τὰ ἐξῆς καὶ μετὰ προγόνους; τὴν ἐξ ἀρχῆς θεοληπτουμένην καὶ ὄντως βασιλικωτάτην ἀγωγήν, τὴν – εἰ καὶ τολμηρόν ἐρεῖν - ἀγγελικὴν δίαιταν, ἣν ἐν βασιλεῖοις ὁ βασιλεύς - ὦ τῆς μεγάλης βουλῆς καὶ προγνώσεως τοῦ θεοῦ, δι' ἧς προκαρτηρτίζου, σκηπτοκράτορ θειότατε – ἠσπάζου τε καὶ μετήρχου καὶ σπούδασμα ἐποίου καὶ ἀγώνισμα* („Које особине даље да славим у вези с твојим прецима? Васпитање које је од почетка религиозно и заиста најдостојније василевса – ако се сме рећи – анђеоски начин живота којим си постао владар над владарима – о велики савете и предзнање Божије, кроз које се припреми, божанствени властодршче – буди поздрављен и крени у напад и у труду изврши своје дело.“)[37]. Свакако да је Михаило VII у раскоши царске палате усмераван ка побожности и скрушеном понашању. И његов отац је остао упамћен као веома побожан цар, љубитељ монаха и сиротиње[38]. Вероватно је то био разлог да Псел у *Хронографији* нагласи да је Михаилу „као узор служио отац“[39]. Када је Константин X Дука био на самрти, позвао је Евдокију и уручио јој сва дела, јер „није могао тада да се сети никог разумнијег и за децу бољег васпитача од ње“[40]. Скиличин Настављач и Јован Зонара у *Хроникама* такође потврђују да је Евдокија била способна да одгаја децу на примерен начин[41].

Подстакнути Пселовим опажањем да је Михаило Дука „анђеоским начином живота постао владар над владарима“, природно можемо поставити питање: шта под *анђеоским начином живота* подразумева византијски учењак? Ако се наведеном Пселовом исказу дода чињеница да је Михаило Дука на минијатури из париског рукописа с текстом теолошко-аскетског зборника *Sacra paralela* (Национална библиотека у Паризу, *Parisinus gr. 922*) представљен као један од савладара свог оца кога крунише анђео, онда се чини вероватним да је у беседи оратор желео да нагласи његово увођење у царско достојанство и крунисање за сацара још за живота Константина Дуке што га је предодредило за византијски престо[42]. Псел у *Хронографији* саопштава да се Константину X, по доласку на трон, „док сунце још није успело да обиђе свој годишњи круг“, родио син (Константиос), који је „одмах био уведен у царско достојанство“. Исти извор у наставку наводи да су Михаило и Андроник, друга двојица царевих синова, рођени пре него што је он постао василевс, „остали приватна лица“, али да је Константин Дука „након неког времена“ царским венцем украсио и свог најстаријег сина Михаила[43]. Уколико се Михаилово царевање

похвалних беседа, в. Шаранац Стаменковић 2012, 138–139.

37 *Psellus, Orationes panagyricae*, 108 $_{49–55}$.

38 *Psello, Cronografia* II, 314; *Atal.*, 58; *Scyl. Cont.*, 112; *Zonaras* IV, 198.

39 *Psello, Cronografia* II, 370.

40 *Исто*, 316.

41 *Scyl. Cont.*, 118; *Zonaras* IV, 202.

42 Детаљније в. Spatharakis 1976, 102–106, Fig. 68. Насликана минијатура приказује царску породицу Дука с ликом Богородице у средини. Богородица, виша растом од осталих ликова, раширених руку спушта круне на главе Константина X Дуке, с леве стране, и Евдокије Макремволитисе, с десне стране. Са страна царског пара, насликана су двојица њихових синова које крунишу анђели.

43 *Psello, Cronografia* II, 310–312. Крунисање Андроника Дуке, најмлађег сина Константина X, за цара савладара, Михаило Псел у свом историографском делу не помиње ниједном речју. За разлику од Псела, Михаило Аталијат, Скиличин Настављач и Јован Зонара сведоче у својим историјским делима да је Роман Диоген учинио Андроника „једнаким с браћом“, то јест да га је крунисао за цара савладара. Уп. *Atal.*, 80; *Scyl. Cont.*, 118; *Zonaras* IV, 201. Редослед који

схвати као избор Константина X, а не само Божије провиђење којим сви ромејски владари долазе на престо, онда се, с те тачке гледишта, може говорити о континуитету династије Дука и легитимитету владавине Михаила VII, коју је Псел, велики виртуоз речи, смишљено уметнуо у похвалу.

У даљем тексту, Псел наводи да је цар сазревао непрестаном вежбом и да је, „упркос својим младим годинама“, решио невоље које су снашле државу. Панегиричар политичке прилике у Царству описује као период „неповољног времена“. Потом каже да је хваљени василевс „истрајао у ономе што је била Божија воља“. Затим се цар смирио, „узимајући тај догађај као да се није догодио“. На крају, ретор наглашава да је његов јунак постао прави владар „кроз догађај након кога је презрео власт“.[44] Стиче се утисак да Псел упућује на догађаје у Царству након византијског пораза код Манцикерта, августа 1071. године, када је августа Евдокија насилно замонашена, а Роман IV Диоген ослепљен и прогнан.

У том смислу, ваља се подсетити да је у Цариграду, после Диогеновог пораза код Манцикерта, установљена заједничка владавина Евдокије Макремволитисе и њених синова, Михаила и Константиоса. Евдокија и Михаило су, према Пселовом сведочењу у *Хронографији,* владали заједно и складно[45]. Када је до престонице стигла вест да је Диоген ослобођен, Михаило се уз помоћ царске гарде отргнуо од своје мајке и почео је да делује самостално, користећи се саветима своје браће од стрица, односно синова цезара Јована, брата покојног цара Константина Дуке[46]. Према Пселу, одлучено је да се августа удаљи из Цариграда и пресели на обалу мора, тамо где је она сама подигла храм посвећен Богородици[47]. Међутим, описи ових догађаја код Михаила Аталијата донекле су другачији. Сазнавши за Романов споразум са Турцима, царица мајка је захтевала да на двор дође цезар Јован Дука, протеран за Диогенове владавине у Битинију. Уз то, послала је наредбу којом се у свим провинцијама строго забрањивало исказивање добродошлице Роману Диогену и тражила је да се нико не понаша према њему као према василевсу. Овај извор даље каже да када је цезар са својим синовима стигао у палату и састао се са Евдокијом, њена одлука да окрене леђа мужу, узевши у обзир касније догађаје, била је неповољна за њу. Изненада је за новог цара проглашен њен најстарији син из брака

млади цареви из династије Дука заузимају на царским печатима и златницима насталим између 1068. и 1071, а који указује на редослед наслеђивања престола, не поклапа се, међутим, с редоследом њиховог увођења у царско достојанство. На реверсу печата цара Романа IV Диогена (1068–1071), а тако је и када је реч о царском златном новцу, који је употребљаван након што је цар за савладара крунисао и Андроника Дуку, трећег пасторка, изведене су три фигуре. Виша фигура, која стоји у средини, на постољу, јесте Михаило. Окружен је нижим фигурама – Константиос је с леве стране, а Андроник с десне стране. Кружни натпис гласи: KWN – MX – ANΔ: *Κων(στάντιος). Μ(ι)χ(αήλ). Ἀνδ(ρόνικος)*, в. Laurent 1962, 9, P. II, N. 12; Zacos – Veglery 1972, 83–84, P. 24, N. 93a–d; Seibt 1978, 97–99, T. 3, N. 24; Лихачев 1991, 257–258 и T. LXXVII, бр. 7–9; Nesbitt 2009, 138–144, N. 82.1–12. На основу описане иконографије намеће се закључак да је право на престо припадало најпре Михаилу, затим Андронику, па Константиосу, то јест прворођеном сину Константина X Дуке, потом Константиновом сину кога је за цара савладара крунисао Роман IV и, на крају, Дукином порфирородном сину. У иконографији византијског новца сацареви су распоређени по веома строгом протоколу, који указује на редослед права наслеђивања трона, в. Grierson 1999, 26. О Андрониковом увођењу у царско достојанство в. Gautier 1966, 157.

44 В. нап. 8.

45 *Psello, Cronografia* II, 342.

46 *Исто*, 346.

47 *Исто*, 348.

са Константином Дуком, након чега је он постао једини суверен. Царица је прогнана на источну обалу Босфора, где је била затворена у манастиру Пиперуди, својој задужбини[48]. Из другог угла, у историјским делима Псела и Аталијата постоји заједнички елемент у опису судбине која је задесила Романа Диогена после споразума са Турцима Селџуцима: Роман је свргнут са престола и кажњен мером ослепљења[49].

Ако је већ реч о начину промене на византијском престолу из октобра 1071. године, ваља поменути да Псел и у историографском спису и у похвалној беседи даје у основи исти опис Михаиловог личног става у вези са наведеним догађајима. Псел у *Хронографији* каже да се Михаило VII противио слању мајке у прогонство, али да је попустио у околностима које су ишле против његове воље[50]. Исти извор, такође, истиче да Михаило о Диогеновом ослепљењу ништа није знао, него да су људи блиски и одани цару донели и извршили пресуду у његово име. Сазнавши за судбину свог очуха, цар је „пролио више суза него што је сам Роман исплакао пре кажњавања“[51]. Поменути текст готово да се потврђује у похвалниј беседи: *Εἶτα τί; γέγονε τὸ ἐνοχλοῦν ἐκποδών, καὶ τὸ οἰκεῖον σκότος τὸ τῷ ἡλίῳ σοι ἐπισκοτῆσαν νέφος ἐπεκληρώσατο. καὶ πάλιν πανευτυχὴς ἡ ὑφ' ἥλιον. ἆρ' οὖν συνεξηλλοίωσαι τῷ καιρῷ, καὶ παρήλασεν ἐπί σοι τὴν μετριοφροσύνην ἀλαζονεία καὶ ἔπαρσις; οὐμενοῦν, ἀλλ' ἔμεινας αὖθις ὃ ἦς, τὸ ὕψος τηρῶν ἑαυτοῦ καῖ ἐπὶ γενναίου ἐρηρεισμένος τοῦ λήματος. καί ποῦ καὶ ἐδάκρυσας ἐπὶ τῇ ἐξ ἀπονοίας ἐπιφυείσῃ τῷ λυπήσαντι συντριβῇ, ταῦτα δὲ πάντα θείου ἄντικρυς καὶ ἐμβριθοῦς φρονήματος ἔργα καθέστηκε* („И шта после тога? Нестала је препрека и мрак у држави наследио је облак твојим сунцем обасјан и поново је твоја држава пресрећна. И зар се временом није променио твој карактер и надменост и гордост уступиле су место здравом разуму? И не само то, него си био постојан у здраворазумском размишљању, задржавајући своје царско достојанство и ослањајући се на аристократску храброст. И чак си и заплакао над безумљем осетивши сажаљење над пропашћу његових учесника. Све је то достојно пред Богом и показало се као дело великог ума.“)[52].

Сасвим је извесно да је Михаило Псел, дубоко свестан царевих непопуларних мера, примењених на најближим сродницима, и неповољних политичких прилика које су предстојале Царству, желео да оправда свог ученика и покровитеља[53]. Политичка одлука Михаила VII Дуке, подстакнута амбицијима његовог очуха да поврати власт и недовољно јасно израженим ставом царице мајке по поменутом питању, може се, стога, делимично оправдати ако се има у виду могућа кључна последица везана за поновни долазак Романа Диогена на престо: наследна права представника династије Дука била би угрожена[54]. Притом, никако не треба

48 *Atal*., 125.
49 *Psello, Cronografia* II, 358–360; *Atal*., 131–132.
50 *Psello, Cronografia* II, 348.
51 *Исто*, 360.
52 *Psellus, Orationes panagyricae*, 110 $_{81–89}$.
53 О спољно политичкој ситуацији Византије седамдесетих и осамдесетих година 11. века, в. Cheynet 1991, 70–73.
54 Ваља напоменути да је то што су Роман IV Диоген и Евдокија Макремволитиса из овог брака имали децу, Нићифора и Лава, могло додатно угрозити позиције представника династије Дука. Уп. Oikonomidès 1963, 127. С тим у вези, треба предочити да је Константин Дука на

изгубити из вида и чињеницу да је византијски учењак осетио потребу да у панегирику спомене и негативне особине свог штићеника казујући да се цару временом променио карактер, те да су „надменост и гордост уступиле место здравом разуму“.

У похвалном слову Псел даље вели: *Ἀλλ’ οὐδὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ὁ ἐμὸς λόγος ἐπεξεργάσεται, ἀλλ’ ἀποπηδήσει καὶ τούτων ὡς ἀδυνάτων αὐτῷ πάντως κατὰ καιρὸν μνημονεύσας τῆς παροιμίας καὶ μήτε λίθον ἑψεῖν | μήτε κατὰ πυρὸς ξαίνειν μήτε καθ’ ὕδατος γράφειν ἐπιτολμῶν. Θαυμάζω γάρ, ὦ βασιλεῦ, καὶ ἐγκωμιάζω τῶν ἄλλων πάντων ἀφέμενος τὸ τῆς σῆς ἀγχινοίας ἀπαράμιλλον καὶ πραότητος, ὧν ἐδέξω μὲν τὰς ἀφορμὰς ἐκ θεοῦ ἄνωθεν, προοικονομοῦντος τὴν περὶ τὸ σὸν κράτος μεγαλουργίαν, ὡς ἔοικεν – εἴρητο – ἐπηύξησας δὲ καὶ ἐτελεσφόρησας διά τε τῆς συνεχοῦς μελέτης καὶ τῆς ἀνενδότου πρὸς τὰ καλὰ σπουδῆς καὶ ἀσκήσεως* („Али у говору нећу да истражујем твоја достигнућа него ћу да их прескочим као нешто потпуно недостижно, понекад се само сетивши изреке да се не усудим нити камен топити, нити ватру чешљати, нити по води писати. Јер дивим се, о василевсе, и похваљујем, прелазећи преко свих осталих врлина, твоју неупоредиву интелигенцију и благост, што си примио као вишњи дар од Бога, који се постарао за велико дело у вези са твојом државом, и као што приличи – говорило се – развио си дар који је сазрео непрестаном вежбом и непоштедном бригом и аскезом у добру.“)[55].

Уочљиво је да је василевс описан као интелигентан, благонаклон, брижан, умерен и побожан владар. Из тих разлога, ретор цара непосредно пореди са старозаветним јунацима, Соломоном и Давидом[56]: *Τοιγαροῦν οὐκέτι μόνος ἐπ’ ἀγχινοίᾳ καὶ γνώσει θαυμασθήσεται Σολομὼν οὐδ’ ἐπὶ πραότητι Δαυὶδ δια | βοηθήσεται· ἔχουσι γὰρ ἤδη σὲ τὸν ἀνθάμιλλον μηδὲ βραχὺ τοῖς ἐξαιρέτοις τούτων λειπόμενον* („Због тога се неће више само Соломону дивити због интелигенције и знања, нити ће само Давид бити познат по благости; јер већ сад имају тебе достојног такмаца који ни у чему не заостаје у врлинама за њима.“)[57]. С друге стране, Псел у *Хронографији* не пореди свог ученика ни са једним библијским или античким јунаком[58].

У завршном делу говора, умешни оратор наглашава владареву благост и човекољубивост показану у односу према поданицима, којим Михаило Дука завређује Божију наклоност: *Τὸ δὲ τῆς πραότητος οἷον; οὐχ ὑπὲρ λόγον καὶ τοῦτο καὶ τὸ ἶσον ἐν γεννητῇ φύσει μὴ ἔχον καὶ πᾶσαν ὑπερεκπῖπτον διάνοιαν; ... οὕτω τοῦτο πρὸς τὰς τῶν ὑπεναντίων παθῶν ἀντιστάσεις καὶ κυματαγωγίας καὶ ἐμβολὰς καὶ κατ’ ἐκείνων μόνων παραχωρεῖς στρατηγεῖν. τοῖς δ’ ὑπηκόοις τοῖς σοῖς ἀντ’ ἀπειλῆς, εἴ ποτε δή γε τούτου δεήσειε, προβάλλῃ τὰ μειδιάματα, κἂν τις*

самрти захтевао од Евдокије Макремволитисе, гаранта и чувара династичких права Дука, да потпише уговор у коме се обавезује да се неће поново удавати, детаљније в. *Atal*., 70; *Scyl. Cont.*, 118; *Zonaras* IV, 202. Документ који сведочи о Евдокијиној заклетви да после смрти Константина X неће ступити у други брак објавио је и опширно коментарисао Н. Икономидис, в. Oikonomidès 1963, 101–128.

55 *Psellus, Orationes panagyricae*, 109 $_{56–66}$.

56 Поређење цара са библијским јунацима представља уобичајени мотив енкомијастичке књижевности. Осим Соломона и Давида, за величање својих владара византијским реторима су често мерило били Ноје и Заровављев, в. Радошевић 1987, 81.

57 *Psellus, Orationes panagyricae*, 111 $_{112–115}$.

58 Примера ради, навешћемо да Михаило Псел Константина X пореди с Мојсијем, и у царском говору посвећеном Константину Дуки (*Psellus, Orationes panagyricae*, 133 $_{70–71}$), и у историографском спису (*Psello, Cronografia* II, 314). О коришћењу античких поређења у ромејској књижевности, в. Hunger 1969/1970, 15–38.

τύχῃ τῷ δέει προτεθνηκώς καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τὰ πάνδεινα καταψηφισάμενος, μέχρι τούτου σκυθρωπάζει καὶ ἀπολέγεται τὴν ζωήν, μέχρι τοῦ παραχθῆναι καὶ ὀφθήσεσθαι τῷ προσώπῳ σου, τὸ δ' ἀπ' ἐκείνου μεταπίπτει τοῦτῳ τὸ ὄστρακον, ὅ φασι, καὶ ὁ πρὸ μικροῦ δεδρακρυμένος, ὁ κατηφής, σκιρτῶν γεγηθὼς ὡς ἀναβεβιωκὼς περίεισι. καὶ σου τὴν φιλανθρωπίαν θαυμάζων καὶ ἀμειβόμενος εἰκονουργεῖν προθυμεῖται· καὶ στήλην τις ἤδη κατασκευάσας σοι ἐπέγραψε τὸν μειλίχιον („А каква је твоја благост? Зар и она није изнад речи, немајући такмаца у створеној природи и превазилазећи сваки људски разум?... Тако да пружаш отпор супротним страстима и бурама и нападима, и само против ових страсти волиш да војујеш. А твојим поданицима уместо претњи, ако ти некада нешто затраже, пружаш осмехе, и ако се неком деси да премре од страха и да куне своју несрећу, до тог трена је намрштен и проклиње свој живот, све док ти га не представе и прикаже се пред лицем твојим, онда му с лица нестане та љуска, да тако словим, и до скора уплакан и растужен, поскакујући радосно хода около као да је поново оживео. Дивећи се твом човекољубљу, за узврат жарко чезне да ти направи слику, и већ ти стуб подигнувши ставио је натпис да си благ.“)[59].

На исти начин, Псел описује Михаила VII у *Хронографији*, саопштавајући да „нико од царевих поданика није остајао лишен његове пажње и од њега није чуо ружну реч“[60]. Михаило није окренуо леђа ни поданицима ухваћенима у ружним делима, ни онима који су се непримерено понашали према њему, нити онима који су ишли њему са злим намерама, чак ни онима који су ухваћени како краду из царске благајне. Напротив, цар се мирио „с људском бестидношћу, није их прекоравао и застрашивао“[61].

У закључку Пселовог говора налазимо два стереотипна мотива. С једне стране, то је однос самог ретора и његовог списа према владаревим врлинама, а с друге, добре жеље за цареве даље успехе у владавини: *Ἀλλ', ὦ πολιοῦχε σκηπτοῦχε καὶ ἀπαράμιλλε, δέχοιο τὸν ἐμὸν λόγον, εἰ καὶ τῆς ἀξίας πολὺ λειπόμενον, ἀλλ' οὖν γε τὴς εὐνοίας καὶ προθυμίας μηδὲν ἐνδέοντα, καὶ ὄναιο τῶν πρὸς θεὸν ἐλπίδων. "ἔντειναί τε καὶ κατευοδοῦ καὶ βασίλευε", πάντα τιθεὶς ὑπὸ πόδας ἐχθρὸν καὶ πολέμων, μηδὲν τῶν δεινῶν ὑφορώμενος, μηδὲν τὸν τῆς ἐναντίας μοίρας διανοούμενος· ἐν γὰρ τῷ ἐλέει πεποιθὼς τοῦ ὑψίστου οὐ σαλευθήσῃ ποτέ* („Али, о заштитниче града, и властодршче, и неупоредиви, прими овај мој говор, упркос његовој малој вредности, јер му не недостаје добронамерност и наклоност теби, и да ти имаш користи од ове наде у Бога. 'Испружи руку те јаши победнички и владај', све непријатеље и противнике себи потчини, да ти ништа од страхота не дође на ум, да ништа не искусиш од живота оних који имају другачију судбину. Јер имајући веру у милост Вишњега, никада немој бити уздрман.“)[62]. Јасна је аналогија у којој стваралац повезује добре жеље за царевом владавином с његовом вером у Бога. Односно, Михаило VII Дука, као Христов изабраник, требало је да спроводи Божију вољу на земљи.

По свему судећи, похвални говор је имао за циљ да оправда и исправним учини начин на који је започела аутократија Михаила VII Дуке. То би могло значити да је Псел саставио беседу непосредно по Михаиловом преузимању власти. С тим у вези, чини се да је Денис сасвим оправдано предложио 1071/72. за годину настанка анализираног Пселовог енкомиона[63].

---

59 *Psellus, Orationes panagyricae*, 110–111 $_{90–111}$.
60 *Psello, Cronografia* II, 364.
61 *Исто*.
62 *Psellus, Orationes panagyricae*, 111 $_{116–123}$.
63 Уп. *Psellus, Orationes panagyricae*, 106.

Поред тога, видно је да је умешни оратор на исти начин описао хваљеног владара у разматраном похвалном слову и у поглављу *Хронографије* посвећеном Михаиловој владавини[64]. Псел је свог ученика и васпитаника описао као владара који се брине о својим поданицима. Писац, потом, истиче да је Михаило VII био благ, човекољубив, умерен, постојаног размишљања и образован цар. С обзиром на то да је био рођен у угледној аристократској породици Дука, наследио је предачку племенитост у понашању. Михаило је у царском дому стекао и завидно васпитање. Ипак, интересантно је да се Псел одважио да кроз похвални говор провуче и понеку лошу особину свог ученика. Реч је о томе да Псел за цара Михаила VII каже да је био надмен и горд. Таквих реченица нема у његовој *Хронографији*.

***

На крају, остаје да се у основним цртама објасни и упореди композициона схема, главни мотиви и циљеви анализираног енкомиона и енкомиона за који се поуздано зна да је посвећен Михаилу Дуки[65].

Композициона схема похвалног слова насловљеног на Михаила VII јесте следећа. Најпре, ту је уводни део у коме Михаило Псел говори да је ослобођен од окова страха; даље, каже да је накратко био лишен владареве милости, јер је био прекривен облаком оговарања. Ипак, писац је опет обасјан светлошћу царевог човекољубља. Пошто је сећање на тужне догађаје прошлост, Псел је одлучио да поново упућује уобичајене речи похвала царевим успесима и врлинама (3–22).

У главном делу, ретор истиче да је владар у себи сјединио две супротстављене особине, царску величину и скромно понашање. Према Пселу, цар је био праведан и човекољубив, имао је чисту, искрену и неискварену душу. Иако је Бог Михаилу променио судбину, он је врлинама постао још достојнији царске власти и није се одрекао уобичајеног понашања (23–43). Потом, следи метафорично поређење Михаила VII са Богом (44–62).

У завршном делу, упоређујући владара са Сунцем, Псел саветује цара да га разреши узде очајања, да би поетичније говорио пред народом о његовом добром угледу (63–67).

Уочљиво је да енкомион адресиран на Михаила Дуку истиче владареве врлине (*ἀρετή*), док је акценат царског говора *Πρὸς τὸν βασιλέα* у коме смо хваљеног владара идентификовали као Михаила VII стављен на племенит род цара (*γένος*)[66]. Поред тога, насловљен царски говор има за циљ да покаже како је Михаило Псел

64 За Михаила Псела није уобичајено да се на исти начин изражава о једној личности у својим делима. Тако, на пример, у говору који је саставио када се Роман IV Диоген устоличио, Псел хвали владара, велича његове успехе, те га тендециозно пореди са пророком Давидом, оснивачем династије, идеалним јеврејским владаром, победником над вековним непријатељем Јевреја и као таквим, прототипом Месије (*Psellus, Orationes panagyricae*, 176 $_{22–23}$). С друге стране, Псел се у свом историографском делу веома критично односи према Роману Диогену и саопштава да је нови цар „само чекао погодан тренутак да влада самодржавно и да сам одлучује о својим делима“ (*Psello, Cronografia* II, 330). О односу Пселових царских говора и *Хронографије,* в. Lauritzen 2013, 122–140.

65 В. нап. 5.

66 При писању царских говора, оратори су се углавном водили двема основним идејама – или су хвалили владарево племенито порекло, или су наглашавали његове врлине којима је стекао право на ромејски трон. Детаљније в. Радошевић 1999/2000, 24; Крсмановић – Радошевић 2004, 71.

повратио милост и поверење свог ученика и патрона, док је, као што је речено, неадресирана беседа требало да оправда начин на који је започела владавина Михаила VII Дуке. Коначно, очито је да оба енкомиона наглашавају Божију вољу у веома тешкој политичкој ситуацији по Византију, када је Михаило постао цар. Он је заслужио Божију наклоност својом човекољубивошћу. Псел је тиме подвукао идејну основу ових царска слова: Бог је био тај који је, и поред владаревог угледног порекла и његових неупоредивих врлина, уздигао Михаила Дуку на ромејски престо.

Извори

Michel Italikos: Gautier, P. (ed.) (1972): *Michel Italikos, Lettres et Discours*. Paris.

Nicephori Bryennii: Gautier, P. (ed.) (1975): *Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor*. Bruxelles: CFHB IX.

Psellus, Orationes panagyricae: Dennis, G. T. (ed.) (1994): *Michaelis Pselli, Orationes panagyricae*. Stuttgart-Leipzig: Bibliotheca Teubneriana.

Zonaras IV: Dindorfius, L. (ed.) (1871): *Ioannis Zonarae epitome historiarum* (*Ioannes Skylitzes Continuatus*) IV. Lipsiae.

Psello, Cronografia II: Impellizzeri, S. (ed.) (1984): *Michele Psello, Imperatori di Bisanzio* (*Cronografia*) II. Vicenza.

Psellos, Scripta minora I: Kurtz E. – Drexl F. (ed.) (1936): *Michaelis Psell, Scripta minora magnam partem adhuc inedita* I. Milano.

Atal.: Martín, I. P. (ed) (2002): *Miguel Ataliates Historia*. Madrid.

Scyl. Cont.: Tsolakis, E. (ed.) (1968): *Ἡ Συνέχεια τῆς χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη* (*Ioannes Skylitzes Continuatus*). Thessaloniki.

Литература

Angold 1984: Angold, M. (1984): *The Byzantine Empire 1025–1204 (A political history)*. London – New York.

Gautier 1966 : Gautier, P. (1966): Monodie inédite de Michel Psellos sur le basileus Andronic Doucas. *REB* 24, 153–170.

Garland 1999: Garland, L. (1999): *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527–1204*. London - New York: Routledge.

Grierson 1999: Grierson, P. (1999): *Byzantine coinage*. Washington.

Zacos – Veglery 1972: Zacos, G. – Veglery, A. (1972): *Byzantine lead seals* I. Basel.

Jeffreys 2010: Jeffreys, M. (2010): Psellos and 'his emperors': fact, fiction and genre, in: Macrides, R. *History as Literature in Byzantium*, Birmingham, 73–91.

Крсмановић 2001: Крсмановић, Б. (2001): *Успон војног племства у Византији XI века*. Београд: Византолошки институт САНУ

Крсмановић – Радошевић 2004: Крсмановић, Б. – Радошевић, Н. (2004): Легендарне генеалогије византијских царева и њихових породица. *ЗРВИ* 41, 71–98.

Laurent 1962: Laurent, V. (1962): *Les sceaux byzantins du Médaillier Vatican*. Città del Vaticano.

Lauritzen 2013: Lauritzen, F. (2013): *The Depiction of Character in the Chronographia of Michael Psellos*. Turnhout: Brepols.

Лихачев 1991: Лихачев, Н. П. (1991): *Моливдовульий Греческого Востока*, ed. В. С. Шандровская, Научное Наследство 19. Москва.

Nesbitt 2009: Nesbitt, J. (2009): *Cataloque of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art* VI. Washington.

Oikonomidès 1963: Oikonomidès, N. (1963): Le serment de l' impèratrice Eudocie (1067). Un épisode de l' histoire dynastique de Byzance. *REB* 21, 101–128.

Polemis 1968: Polemis, D. (1968): *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*. London.

Радошевић 1987: Радошевић, Н. (1987): Никејски цареви у савременој им реторици. *ЗРВИ* 26, 69–86.

Радошевић 1994: Радошевић, Н. (1994): Константин Велики у византијским царским говорима. *ЗРВИ* 33, 7–20.

Радошевић 1995: Радошевић, Н. (1995): Подела власти у грчким царским говорима IV века. *ЗРВИ* 34, 7–20.

Радошевић 1999/2000: Радошевић, Н. (1999/2000): Смењивање на престолу у грчким царским говорима IV века. *ЗРВИ* 38, 17–26.

Seibt 1978: Seibt, W. (1978): *Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich* 1, *Kaiserhof*. Vienna.

Spatharakis 1976: Spatharakis, I. (1976): *The Portrait in Bizantine Illuminated Manuscripts*. Leiden.

Станковић 2006: Станковић, В. (2006): *Комнини у Цариграду (1057–1185). Еволуција једне владарске породице*. Београд: Византолошки институт САНУ.

Treadgold 1997: Treadgold, W. (1997): *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford.

Hunger 1969/1970: Hunger, H. (1969/1970): On the imitations (Μίμησις) of the antiquty in Byzantine Literature. *DOP* 23/24, 15–38.

Hunger 1978: Hunger, H. (1978): *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* I-II. München.

Cheynet 1990: Cheynet, J. C. (1990): *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)*. Paris.

Cheynet 1991: Cheynet, J. C. (1991): La politique militaire byzantine de Basile II à Alexis Comnéne. *ZRVI* 29/30, 61–74.

Шаранац Стаменковић 2012: Шаранац Стаменковић, Ј. (2012): Константин X Дука у царском говору Михаила Псела. *ЗРВИ* 49, 127–143.

Jasmina Šaranac Stamenković

ENKOMIONS BY MICHAEL PSELLOS DEVOTED TO THE EMPEROR MICHAEL VII DOUKAS

Comparing the historical material it was determined that Michael Psellos, the greatest intellectual of the 11th century Byzantium, besides laudatory speech entitled to Michael VII Doukas devoted one of his unaddressed enkomions to this ruler as well. The fact that Psellos was pointing out to the youth of the praised ruler in that imperial speech suggests that this poem was dedicated to Michael VII Doukas, the only emperor who was known to be in his early thirties when he came to the Byzantine throne.

Imperial speech was aimed to justify and present as righteous the way in which Michael Doukas' autocracy had started. This could mean that Psellos made the speech immediately after Michael's takeover. In this regard, it appeared that J. T. Dennis, editor of Psellos'enkomions, quite reasonably proposed 1071/72 the year in which the analyzed enkomion saw its light of the day.

In this enkomion Psellos described his student as a ruler who cared about his subjects. The writer further pointed out that Michael was of noble race (*γένος*), a gentle, philanthropic, temperate, prudent and educated emperor. Given the fact that he was born into a prominent aristocratic family of Doukas, he inherited the ancestral nobility of conduct. The orator described the praised ruler in the same manner in the chapter of *Chronography* devoted to Mihael's rule. Interestingly, Psellos dared to permeate the imperial speech with occasional bad traits of his student. The fact is that Psellos described Michael VII as an arrogant and proud man. Such sentences do not exist in his *Chronography*.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 239-274*
УДК 27-36:929 Филарет Милостиви, свети

Душан Симић
Београд - Србија
e-mail: dus.simic@gmail.com

ЖИТИЈЕ СВЕТОГ ФИЛАРЕТА МИЛОСТИВОГ КАО ИСТОРИЈСКИ ИЗВОР

Апстракт: *У овом раду бавићемо се преводом и анализом текста житија Светог Филарета Милостивог, као и значајем које оно има за изучавање политичке и аграрне историје Византијског царства током осмог века. У вези с тим, анализираћемо податке који се могу наћи у оквиру овог житија, а који су од важности за проучавање горепоменутог. Такође, биће речи о личности Светог Филарета Милостивог и његовог унука Никите, иначе аутора овог житија. Поред тога, бавићемо се временом и околностима у којима је ово житије настало, његовим рукописима и досадашњим критичким издањима.*

Кључне речи: *Свети Филарет Милостиви, Никита, Ирина, Константин VI, Пафлагонија, Амнија, имања, житије.*

Увод: О јунаку житија и његовом писцу

Пре него што почнемо да говоримо о значају које Житије Светог Филарета Милостивог има као историјски извор, сматрамо да би било добро да читаоцу најпре у најкраћем представимо јунака овог житија и његовог аутора.

Свети Филарет Милостиви рођен је 702. године[1], највероватније у пафлагонијском[2] селу Амнији, у околини града Гангре[3], а умро је 1. децембра 792. године у Цариграду[4]. Његов отац се звао Георгије[5], док име његове мајке није познато[6]. Филарет је био веома богати земљопоседник[7], који је према ономе што

1 Fourmy, Leroy 1934, 98. На основу тога што се на једном месту у тексту каже да је Филарет имао деведесет година када је умро (159, 34), може се закључити да је Филарет рођен 702. године.

2 Пафлагонија је област у северној Малој Азији. О њој види више: *ODB III*, 1579.

3 Nesbitt 1969, 151. Наиме, у житију нигде не пише експлицитно где је Филарет рођен. Међутим, на основу неколико показатеља можемо претпоставити да је Филарет, врло вероватно, рођен у пафлагонијском селу Амнији. Ти показатељи су следећи: 1) на самом почетку житија пише да је Филарет живео у Пафлагонији (113, 4); 2) на једном месту у тексту, Амнија се назива *село милостивог човека* (135, 31); 3) такође пише, да се у овом селу налазила *кућа његовог оца* (117, 15); 4) на два места у тексту га називају Филарет Амниатинац (119, 8–9 и 151, 15–16); 5) из целокупног текста житија је јасно да је Филарет, све до удаје својих унука, провео читав живот у поменутом селу.

4 *ODB III, 1650.*

5 Fourmy, Leroy 1934, 113, 6.

6 Неки сматрају да се Филаретова мајка звала Ана, међутим, нема поузданих доказа који би поткрепили ту тврдњу нити се такав податак може наћи у његовом житију.

7 Fourmy, Leroy 1934, 113, 6–11.

пише аутор овог житија несебично помагао сиромашне. Међутим, због разних недаћа, као и арабљанских пустошења која су – у то нема никакве сумње – веома допринела томе, Филарет је изгубио готово сву своју имовину и запао у крајње сиромаштво[8]. Ипак, чак ни тада, он није престао да помаже сиромашне, већ је наставио да то чини, често и на сопствену штету. Он и његова породица су се налазили у беди, све док царски изасланици, који су по читавом Царству тражили достојну невесту за младог цара Константина VI, нису стигли у његово село[9]. Од тог часа, живот Филарета и његове породице нагло почиње да се мења на боље. Очарани лепотом његових унука, царски изасланици су их повели заједно са осталим кандидаткињама на цариградски двор ради коначног одабира[10]. Том приликом је Филаретова унука Марија изабрана за невесту младог цара[11], док су њене две сестре, Мирантија и Евантија, удате за извесног патрикија Константинакија, односно *лангобардског краља* Аргуса[12]. О свему овоме говорићемо више касније. Након удаје његових унука, Филарет је материјално обезбеђен живео на царском двору[13], наставивши несебично да помаже сиромашне, све до своје смрти.

Писац овог житија је унук Светог Филарета Милостивог, монах по имену Никита[14]. Нажалост, о њему се не може рећи пуно тога, будући да располажемо са веома мало података везаних за његов живот. Штавише, и то мало што можемо рећи о њему и његовом животу, заснива се искључиво на ономе што он каже о себи у оквиру Житија. Никита каже да је, у тренутку Филаретове смрти, имао седам година[15]. Пошто је Филарет преминуо 1. децембра 792. године, на основу тога можемо рећи да је Никита рођен 785. године. Међутим, на основу још једног малог детаља, ми смо у могућности да одредимо и тачан датум његовог рођења. Наиме, у Житију пише да се на самртничкој постељи Филарет молио за свог унука Никиту, Христу, Богородици и Светом Теодору Мученику[16], коме се обратио следећим речима : *Свети Теодоре мој, буди заштитник овог детета, јер је оно рођено на твој увек часни спомен*[17]. Будући да се Свети Теодор Мученик (познат још као Свети Теодор Тирон)[18] прославља 17. фебруара, по јулијанском календару, на основу тога можемо рећи да је Никита рођен 17. фебруара 785. године[19], од оца Јована (Филаретовог сина) и мајке Ирине[20]. Осим тога, можемо претпоставити да је рођен у Филаретовој породичној кући у Амнији[21]. Нажалост, о његовом даљем животу можемо врло мало тога да кажемо. Читајући Житије, видимо да је Никита, све до осамнесте године, живео са својом породицом, да би потом побегао од куће и замонашио се[22], али није познато у ком манастиру нити где. Наредних двадесет

8 Исто, 115, 28–35
9 Исто, 135, 25–137, 13.
10 Исто, 141, 12–15.
11 Исто, 143,15.
12 Исто, 113, 18–25.
13 Исто, 151, 8.
14 Исто, 165, 23–28.
15 Fourmy, Leroy 1934, 161, 30–31.
16 Исто, 159, 3.
17 Исто, 159, 3–5.
18 О Светом Теодору Тирону, види : *ODB III*, 2048–49.
19 Fourmy, Leroy 1934, 96.
20 Исто, 141, 25–28. За генеалогију Филаретове породице, види: 35–36.
21 Наиме, читајући житије, јасно је да су Филарет, његова деца, унуци и унуке живели заједно.
22 Fourmy, Leroy 1934, 164, 20–23.

година, Никита је проживео као монах[23], да би онда, пошто је проучио животни пут свог деде и прикупио изјаве очевидаца[24], написао ово житије током свог *изгнанства* у Кариуполису на Пелопонезу 6330. (821/22) године[25]. Поставља се питање о каквом *изгнанству* је реч? Претпостављамо, али то не мора нужно бити тачно, да је Никита завршио *у изгнанству* приликом неког од прогона током другог таласа иконоборства. Будући да се у то време одвијао и устанка Томе Словена (821–823)[26], исто тако је могуће да је његов прогон на Пелопонез представљао меру предострожности, пошто је он, као и други монаси, могао пружити подршку покрету Томе Словена[27], чија је побуна, поред осталих, имала и иконофилски карактер[28]. Ипак, све ово су само претпоставке, које у овом тренутку не могу бити потврђене, али ни одбачене. Даљи животни пут овог монаха, укључујући годину и место његове смрти, нису познати нити их је за сада могуће утврдити.

Значај житија Светог Филарета Милостивог за историју Византије у VIII веку

Након што смо у најкраћим цртама представили јунака овог житија и његовог аутора, рећи ћемо нешто о значају које ово житије има за историју Византијског царства у VIII веку.

Пре свега, у овом житију нећемо наћи много података од значаја за историографију. О томе можда најбоље сведочи чињеница да се у житију овог свеца, који је проживео највећи део свог живота за време владавине иконоборачких царева[29], нити они, нити њихови злогласни прогони, не спомињу н и т и ј е д - н о м р е ч ј у ! Такође, у овом животопису нећемо наћи ниједну конкретну годину, изузев оне у којој је писац написао житије, па чак ни један конкретан датум, изузев оног који се односи на дан када је Филарет сахрањен (2. децембар)[30]. Међутим, у овом житију ипак постоје одређени историјски подаци, који без обзира на то што су врло оскудни и малобројни, по нашем мишљењу, заслужују пажњу. Ако ништа друго, анализа ових података нам може помоћи да стекнемо јаснију слику о значају овог житија за историју Византије у VIII веку.

Први такав податак налази се у оквиру једне реченице, која представља део напора писца овог житија да свог деду Филарета прикаже као новог Јова, што га чини, не само тешко уочљивим, већ и врло погодним за оспоравање. Наиме, у поменутој реченици која говори о томе на који начин је нечастиви довео Филарета у крајњу беду (наравно, уз претходну дозволу Бога)[31], спомињу се, поред осталог, и арабљанска пустошења. Поменуту реченицу ћу цитирати овде у скраћеном облику, јер други делови реченице нису за нас интересантни. Она гласи : *...овом човеку који је непрестално давао сиромасима стоку и све друго што је имао Бог престаде да даје*

23 Исто, 165, 23–24.
24 Исто, 165, 24–27.
25 Исто, 165, 27–29. Кариуполис је мало место на крајњем југу Пелопонеза, на полуострву Мани.
26 Острогорски 1959, 207–208.
27 Fourmy, Leroy 1934, 97.
28 О устанку Томе Словена и његовом карактеру, детаљније види : Острогорски 1959, 207.
29 Конкретно Лава III (717–741), Константина V (741–775), Лава IV (775–780). О њима и њиховој владавини, види: Treadgold 1997, 346–370.
30 Fourmy, Leroy 1934, 161, 27–28.
31 Уп. *Књига о Јову.*

стоструке приходе, а на крају, путем (sc. Филаретовог) даривања, путем измаилићанског[32] *пустошења, као и многих других несрећа, нечастиви његову имовину расеја, и њега (sc. Филарета) доведе у крајње сиромаштво*[33].

Међутим, не треба сумњати да се у овој реченици налази траг о арабљанским пустошењима која су се заиста догодила[34], а која је, унук овог свеца, у складу са књижевним жанром дела који пише и тежњама да свог деду представи као новог Јова, приказао на начин који смо видели. Осим тога, не треба имати дилему, да су ова арабљанска пустошења, поред осталих несрећа које су задесиле Филарета, у великој мери допринела томе да он западне у крајње сиромаштво.

Наравно, из ове реченице не можемо ништа ближе закључити о овим пустошењима нити можемо одредити кад су се она догодила. Ствар додатно отежава чињеница, да су током VIII века, Византинци и Арабљани водили готово непрекидне ратове, тако да су арабљански упади били релативно честа појава. Ипак, сматрамо да се на основу одређених показатеља, може бар приближно утврдити време када су се она догодила. За утврђивање тога биће потребно да се позабавимо анализом текста овог житија, као и да обратимо пажњу на неколико детаља, укључујући ту и једну причу у којој су главни јунаци Филарет и сиромашни војник, по имену Мусулије, а коју ћемо касније укратко препричати. Наиме, читајући Житије може се запазити, како се све до двадесет и осмог пасуса[35], у коме писац приповеда о боравку царских изасланика у Филаретовој кући, нигде не спомињу његова унучад, већ само деца (τὰ τέκνα, τὰ παιδία), а која су – што је сасвим јасно из текста – још увек релативно млада и под родитељским старањем[36]. Ова чињеница упућује на то како су се арабљанска пустошења која су у великој мери допринела томе да Филарет изгуби готово све, догодили знатно пре него што је он добио унуке.

Наиме, према ономе што пише у *Prosopographie der mittelbyzantinishen Zeit III,* Филаретова унука, Марија, рођена је вероватно око 773. године[37]. С обзиром на чињеницу да се ниједно од Филаретове унучади не спомиње пре двадесет и осмог пасуса, а да је за његову децу – на местима где се она спомињу – јасно да су још увек релативно млада и под родитељским старањем, можемо закључити како су се поменута арабљанска пустошења догодила пре 773. године. Будући да је у то доба, када је Филаретова унука Марија рођена, владао Константин V (741–775)[38], а да је за време владавине њега и његовог сина Лава IV (775–780)[39] ратна иницијатива у сукобима са Арабљанима, између осталог, захваљујући немирима у Арабљанском калифату[40], била у рукама Византинаца, који су неретко продирали на непријатељску територију и тамо постизали значајне успехе, можемо, са прилично великом сигурношћу закључити, како су се већ више пута помињана арабљанска пустошења одиграла пре владавине ове двојице царева.

---

32 Термин *Измаилићани* односи се на Арабљане.

33 Fourmy, Leroy 1934, 115, 28–34.

34 Исто, 99–101.

35 Апсолутно смо свесни чињенице да овај начин оријентације за читаоца текста житија није најсрећније решење, али, нажалост, нисмо могли пронаћи бољи (и/или једноставнији).

36 У прилог томе види : Fourmy, Leroy 1934, 120, 25-26 ; 120, 33-34 ; 123, 1 ; 125, 10-15 ;127, 26-27; 131, 1-9 ; 133, 4-10 ; 133, 15-17 ; 133, 20-21 ; 133, 25-27 ; 135, 7 ; 135, 18-19 ;

37 *Prosopographie III,* 147.

38 Острогорски 1959, 175.

39 Исто, 182.

40 О немирима који су у то доба дешавали у Арабљанском калифату види : Saunders 2002, 95-124.

У прилог ове претпоставке иде и једна прича из Житија у којој су главни јунаци Филарет и сиромашни војник по имену Мусулије, а коју ћемо сада укратко препричати. Након тога, објаснићемо и због чега је ова прича битна. Наиме, у тамошњи војни логор[41] стигле су царске помоћне трупе, како би заратиле против Исмаилићана[42]. Том приликом, хилијарх, хекатонарх и пентекосиарх пажљиво су пописивали војнике, захтевајући од њих коње и оружје[43]. Један од тих војника-сељака био је и Мусулије, који је био врло сиромашан и није имао ништа изузев једног коња и оружја[44]. Међутим, док је ишао на попис, његов једини коњ изненада је угинуо. Нашавши се у великој невољи, он је отишао код Филарета и замолио га да му позајми свог коња, како би могао да се појави на попису. Мусулије рече како до краја дана мора да прође попис, да га хилијарх не би избичевао[45]. Када га је Филарет упитао шта ће радити онда када врати коња којег му је позајмио, Мусулије одговори да ће побећи у *страну земљу*, колико га год ноге носе. Чувши то, Филарет се смиловао на несрећног Мусулија, поклонио му коња и потом га благосиљао[46].

Због чега је ова прича важна? Као што је већ раније речено, Арабљани су све до битке код Акроинона имали иницијативу у рату са Византинцима. Након тога, у наредне готово четири деценије ратна иницијатива прелази у руке Византије и тада њене трупе остварују знатне успехе у борби против Арабљанског калифата и чак продиру на његову територију[47]. С обзиром на положај ове приче у тексту Житија (наиме, она се налази знатно после помена арабљанских пустошења и знатно пре приче која говори о доласку царских изасланика у Филаретово село), као и на друге горе наведене чињенице, а уз то и да је очигледно, како се у позадини ове приче налази припрема једног офанзивног похода византијске војске, можемо са прилично великом сигурношћу претпоставтити да се ова епизода у Филаретовом животу одиграла за време владавине Константина V[48].

Такође, ова прича о сиромашном војнику Мусулију, сама по себи, сведочи и о неким другим стварима. Најпре, она сведочи о томе како се спроводила регрутација византијске војске и на који начин се вршило њено снабдевање и наоружавање. На основу свега овога, видимо да су сељаци служили као војници (иако су овде у питању помоћне трупе), и да су морали сами да набављају своју опрему, што иде у прилог теорији Георгија Острогорског о тематском уређењу и тематској војсци[49]. Такође, она сведочи о томе колики је био притисак на сељаке-војнике и колики је био њихов страх од неиспуњења обавеза. И на послетку, ова прича сведочи и о томе какве су казне биле предвиђене за сељаке-војнике које не би успели да испуне своје обавезе.

41 Тај логор се несумњиво налазио у близини Филаретовг села или чак у њему самом, што се јасно види из даљег тока нарације.
42 Fourmy, Leroy 1934, 125, 34–35.
43 Исто, 127, 1–2.
44 Исто, 127, 3–5.
45 Исто, 127, 9–16.
46 Fourmy, Leroy 1934, 127, 17–24.
47 Острогорски 1959, 165; 174–175.
48 Нажалост, о томе када се све ово тачно догодило не може се ништа прецизније рећи. Као што је већ горе наведено, може се само претпоставити како се ова епизода у Филаретовом животу догодила приликом припрема неког од великих похода византијске војске против Арабљана, за време владавине Константина V – можда 746. или 752. године.
49 У вези са теоријом Г. Острогорског о тематском уређењу и тематској војсци, види: Острогорски 1959, 112–115. О тематској војсци, такође види: Максимовић 2001/2, 25–45.

Овом приликом потребно је навести још једну чињеницу, која такође иде у прилог овој претпоставци. Наиме, од почетка текста Житија, па све до места на коме се спомињу арабљанска пустошења, као ни у пет следећих пасуса, за Филарета се нигде не употребљава термин *ὁ γε,ρων* (старац), што је касније све чешћи случај, већ само *ὁ ἄνθρωπος* (човек), *ὁ ἄνθρωπος ενλεήμων* (милостиви човек), *ὁ ἀνήρ* (мушкарац / човек / муж), *ὁ ἀνὴρ δίκαιος* (праведни мушкарац / човек / муж) и *ὁ δίκαιος* (праведник) – све то имплицира да је Филарет у доба када се оно догодило био релативно млад.

Имајући у види све раније наведено, мишљења смо како детаљ из текста Житија у коме Филарет на самртничкој постељи, док се обраћа својој деци и унуцима, између осталог каже да им је сиромаштво у које су запали, послато од Бога *на кратко време*[50], вероватно представља грешку, насталу непажњом самог аутора Житија или неког од његових преписивача[51]. Наиме, из текста Житија се, са једне стране, јасно види, како су се Филаретови несебични акти милосрђа, које писац наводи, збили у време док су његова деца још увек била релативно млада, а са друге стране, да су у време доласка царских изасланика у село, та иста деца имала своју децу (о томе види ниже у тексту Житија). Све то упућује на закључак како сиромаштво, у које је запао Филарет са својом породицом, није могло бити *краткотрајно*. Узимајући у обзир ово, као и све што је претходно наведено, могућност да су се арабљанска пустошења о којима је реч догодила за време Константина VI и Ирине треба одбацити.

Сада да видимо да ли још ближе можемо утврдити приближно време ових догађаја. Наиме, у историји византијско-арабљанских ратова, током VIII столећа, један од најзначајнијих догађаја, поред арабљанског пораза под зидинама византијске престонице (717/18), представља битка код Акроинона, која се догодила 740. године и у којој је византијска војска нанела тежак пораз Арабљанима. Наиме, познато је да су у византијско-арабљанским ратовима, упркос поразу под зидинама Цариграда, Арабљани наставили да имају иницијативу и да су почев од 726, сваке године пустошили византијску територију, све до пораза у поменутој бици[52], након чега су Византинци преузели ратну иницијативу. На основу тога, сматрамо да су се речена пустошења догодила пре битке код Акроинона, што ће рећи да је 740. година *terminus ante quem*.

Поставља се питање, да ли се још ближе може одредити датум када су се одиграла поменута пустошења? Имајући у виду да се Пафлагонија у то време налазила прилично далеко од византијско-арабљанске границе (више од 300 км у ваздушној линији), јасно је да је реч о снажном и дубоком арабљанском продору који је морао оставити трага у изворима. И заиста, проучавајући Теофанову хронику, наишли смо на једну вест, која се датира у 732/33. годину, и која можда, говори управо о овим арабљанским пустошењима која се спомињу у Житију. Она гласи:

Хишамов син Муавија напао је Романију; напредовао је скроз до Пафлагоније и вратио се са много заробљеника[53].

Дакле, из ове вести се види да је арабљанска војска предвођена Хишамовим сином Муавијом, продрла у византијску територију све до Пафлагоније и да се вратила

50 Fourmy, Leroy 1934, 153, 18.

51 Треба рећи да ово није једина таква грешка у тексту Житија. Наиме, у делу текста Житија, где се приповеда о дијалогу Филарета и царских изасланика, спомињу се Филаретови *синови синова*, (139, 5–6), иако се још на самом почетку житија (115, 4–6), као и у геналогији Филаретове породице (141, 16–18) изричито наводи да је он имао само једног сина.

52 Острогорски 1959, 165.

53 Theophanes 1982, 410.

назад са великим бројем заробљеника. На основу овог податка, може се претпоставити да је поменута година можда управо она у којој је јунак овог Житија изгубио готово све.

Ипак, несумњиво најважнији историјски подаци који се могу наћи у овом житију тичу се женидбе Константина VI (780–797)[54] и Филаретове унуке Марије[55]. Сада ћемо укратко препричати оно што пише у Житију у вези склапања брака између младог цара и Филаретове унуке, након чега ћемо све детаљно проанализирати. Наиме, по налогу царице Ирине[56], изасланици су по читавом Царству тражили достојну невесту за њеног сина[57]. Након што су претражили *читав Запад и Север*[58], стигли су у области Понта[59]. И тако, трагајући за невестом достојном цара, они су стигли у Пафлагонију, у Филаретово село Амнију[60]. Када су царски изасланици видели Филаретову кућу, помислили су да у њој живи један од великаша, те су наредили својим слугама и гласницима да иду тамо и поред тога што су им сеоски прваци[61] рекли да то не чине, јер се она само споља чини лепом, док унутар ње нема ничега. Наиме, царски изасланици су сматрали да они то говоре по упутствима власника куће, који није желео да их прими на конак[62]. Када су стигли, Филарет их је љубазно дочекао и примио. Упркос томе што Филарет и његови укућани нису имали хране како би угостили своје угледне госте, они су успели да припреме велику гозбу, јер су им остали житељи села донели велике количине разноврсних намирница[63]. Током боравка у Филаретовој кући, царски изасланици су били очарани лепотом његових унука, па су одлучили да их поведу на двор у Цариград, заједно са још неким девојкама, где се вршио одабир будуће невесте младог цара. Том приликом, Филаретова унука, по имену Марија, изабрана је за невесту Константина VI[64], док су две њене рођене сестре – Мирантија и Евантија – удате за извесног патрикија Константинакија, односно *лангобардског краља* Аргуса[65]. У наставку, писац Житија истиче како је млади цар био срећан због склопљеног брака, те је одлучио да све оне који живе у кући његове невесте позове на гозбу, како би их поздравио и указао им част[66].

Будући да у овом житију нећемо наћи никакве временске одреднице, осим године када је оно написано и датума Филаретове сахране, принуђени смо да се окренемо другим историјским изворима како би утврдили када се догодило ово венчање. Проучавајући Теофанову хронику, наишли смо на вест која говори о овом догађају и која се датира у 788/89. годину. Она гласи:

---

54 Treadgold 1997, 418. Константин VI је имао само девет година када је наследио престо од свог оца Лава V, стога је Царством, као регент, управљала његова мајка Ирина. О односима Константина VI и његове мајке, види: Острогорски 1959, 186–187.

55 Марија је била кћи Филаретове кћерке Хипатије, која је била удовица. Име Маријиног оца није познато. За генеаолигију Филаретове породице, види: 35–36.

56 Као што је већ речено, царица Ирина је најпре владала као регент током малолетства свог сина Константина VI, да би 797. насилно преузела власт и владала самостално све до 802. године. О њеној самосталној владавини, види: Острогорски 1959, 187–188; 191–192.

57 Fourmy, Leroy 1934, 135, 25–28. Понт је област у северној Малој Азији. О њој види више: *ODB III*, 1697.

58 Исто, 135, 28–29

59 Исто, 135, 28–29.

60 Исто, 30–31.

61 Fourmy, Leroy 1934, 136, 1–4.

62 Исто, 136, 4–8.

63 Исто, 137, 23–26.

64 Исто, 143, 15.

65 Исто, 113, 18–25.

66 Исто, 143, 26–30.

Царица Ирина је раскинула споразум са Французима. Она је послала протоспатара[67] *Теофана да доведе невесту, по имену Марија од Амније из теме Арменијака*[68]*. Ирина је венчала њу и њеног сина Константина, и поред тога што је он био врло несрећан и невољан због тога што је растављен од ћерке француског краља Карла, са којом је већ био заручен. Прославили су његову свадбу у новембру, дванаестог индикта*[69].

Дакле, шта се може сазнати из ове кратке, помало поједностављене Теофанове вести? Као прво, брак између Марије и Константина VI склопљен је у новембру 788. године. Као друго, Константин VI је против своје воље ожењен Филаретовом унуком, што је у супротности са оним што нам каже писац Житија. Као треће, како се Ирина одлучила да ожени свог сина Византинком, након што је раскинула споразум са Француима о женидби између њеног сина и кћери Карла Великог. Наиме, она је још 781/82. године склопила споразум који је предвиђао да се њен син ожени Ротрудом[70], кћерком француског краља Карла Великог[71]. Међутим, до раскида споразума дошло је због тога што је Карло Велики приморао Кнежевину Беневенто да призна врховну француску власт (787), што је непосредно погодило интересе Византије, која је сматрала да право на суверенитет над поменутом кнежевином припада њој[72]. И као четврто, што је можда и најмање важно, читајући ову вест можемо да сазнамо да је царску делегацију која је дошла у Амнију предводио извесни протоспатар Теофан[73]. Међутим, оно што такође можемо уочити читајући ову вест јесте да Теофан не спомиње да је на царском двору вршен било какав одабир за цареву невесту[74]. Ипак, то не мора нужно да значи да до њега није дошло, пошто су све Теофанове вести мање или више кратке, без много детаља и, усуђујемо се да кажемо, поједностављене[75].

Након што смо видели шта кажу Житије Светог Филарета Милостивог и Теофанова Хроника у вези са удајом унука овога свеца, рећи ћемо нешто и о њиховој даљој судбини, о којој писац Житија не говори. Успут, поново ћемо се дотаћи одређених података које доноси Житије.

Почећемо најпре са Маријом, која је, као што смо видели, новембра 788. године удата за Константина VI. Она је у браку са њим добила две кћерке. Старију кћер Ирину је родила између 789. и 791, док је нешто млађу Еуфросину, донела на свет између 790. и 792. године[76]. Међутим, у јануару 795. године[77], Константин VI се

67 О протоспатарима, види: *ODB III,* 1748.

68 Наиме, део Пафлагоније, у коме се налазило Филаретово село, припадао је теми Арменијака.

69 Theophanes 1982, 463.

70 У Теофаној *Хроници* она се наводи под именом Еритро, што је грчки превод француског имена Ротруда. О томе види више: Theophanes 1982, 455.

71 Theophanes 1982, 455.

72 Brandt 1980, 227.

73 Нажалост, о овом човеку не можемо ништа више да кажемо, осим да је за време заједничке владавине царице Ирине и њеног сина, носио титулу протоспатара. О томе види више: *Prosopographie IV*, 611.

74 Један од оних који сумњају да се овај избор за царску невесту десио јесте и Ленарт Риден. О томе види више: Rydén 2002, 38–39.

75 О карактеристикама Теофана као писца, види: *ВИНЈ I*, 217–218.

76 *Prosopographie III*, 148.

77 Theophanes 1982, 469.

развео од ње, а затим је приморао да се заједно са њеним двема кћеркама замонаши[78]. Марија је до краја свог живота остала монахиња. Умрла је након 824. године[79] и сахрањена је у манастиру њене кћерке Еуфросине, који се звао *τῶν Λιβαδίων τῆς κυρᾶς Εὐφροσύνης*[80]. Што се тиче судбине старије Маријине кћерке Ирине, о њој немамо више никаквих података. Последњи пут се спомиње као жива 796. године[81]. Када је реч о Еуфросини, она је остала у манастиру, отприлике, до 823/24. године, када ју је Михаило II Аморијац (820–829)[82] узео за жену[83]. Након његове смрти (829), боравила је још неко време на двору, да би се касније поново повукла у манастир[84]. Умрла је након 836. године[85].

Што се тиче Евантије, она је, као што смо видели, удата за *лангобардског краља* Аргуса[86]. Међутим, пишући о томе, аутор Житија је направио неколико крупних грешака. Наиме, Евантија није удата за *лангобардског краља*[87]Аргуса, већ за кнеза лангобардске кнежевине Беневенто[88], Гримоалда III (787–806)[89]. Аутор Житија је Гримоалда III помешао са његовим оцем Арихисом II (774–787)[90], те од тога потиче искварени облик његовог имена који се среће у Житију[91]. Што се тиче Евантијине даље судбине, о њој такође не можемо много тога да кажемо. Наиме, њен брак са Гримоалдом III имао је, пре свега, дипломатско-политичку улогу и треба га посматрати у контексту борбе за утицај на Апенинском полуострву између Византије и Франачке[92]. Наиме, путем овог брака, царска дипломатија је успела да на страну своје земље придобије овог, доскора, франачког вазала[93]. Међутим, након развода Константина VI и Марије, пошто Евантија више није била у сродству са царем, њен брак са Гримоалдом III изгубио је своју дипломатско-политичку улогу, тако да се он највероватније развео од Филаретове унуке[94]. По свему судећи, у једном од писама Теодор Студита, налази се алузија на тај развод[95].

Када је реч о Мирантији, она је, као што је већ више пута речено, удата за извесног патрикија Константинакија. О овом човеку немамо никаквих других података изузев да је живео у другој половини VIII века и то вероватно у Цариграду[96]. Нажалост, ни о њеној даљој судбини не може се више ништа рећи.

То би било све, када је реч о значају Житија Светог Филарета Милостивог за историју Византије у VIII веку. Као што смо имали прилике да се уверимо, ово

78 *Prosopographie III*, 148.
79 Исто, 148.
80 Исто, 148.
81 http://en.wikipedia.org/wiki/Maria_of_Amnia Сајту приступљено 13.09.2012.
82 Острогорски 1959, 206
83 *Prosopographie III*, 148.
84 Herrin 2002, 174–176.
85 http://en.wikipedia.org/wiki/Euphrosyne (9th century). Сајту приступљено 13.09.2012.
86 Fourmy, Leroy 1934, 143, 20–21.
87 Лангобардска краљевина је уништена 774. године. О томе види више: Brandt, *Srednjovekovno doba povijesnog razvitka I*, 225.
88 *Prosopographie II*, 110.
89 Исто, 110.
90 *Prosopographie I*, 586.
91 *Prosopographie II*, 110.
92 Fourmy, Leroy 1934, 104–108.
93 Исто, 107.
94 *Prosopographie II*, 110.
95 Исто, 110.
96 Исто, 486.

житије ипак садржи одређене податке које имају значај за историју Царства током VIII века, иако он није исувише велики.

Значај житија Светог Филарета Милостивог за аграрну историју византије у VIII веку

Пошто смо говорили о значају које Житије Светог Филарета Милостивог има као извор за политичку историју Византије, рећи ћемо нешто и о његовом значају за изучавање аграрних прилика које су владале у Царству током VIII века.

Међутим, сматрамо да би најпре требало нешто рећи о општем стању извора за аграрну историју ове државе.

Када је у питању аграрна историја Византије, главни проблем са којим се сусрећемо јесте недостатак извора, услед чега није могуће добити јаснију слику о аграрним приликама које су владале у Царству. Наиме, византијски писци, ако изузмемо дело компилаторског карактера под називом *Геопоника*[97], нису написали ниједно дело о пољопривреди попут онога који су, рецимо, написали Марко Порције Катон Старији или Луције Јуније Модерат Колумела[98]. Са друге стране, наративни извори нам дају углавном ретка и врло оскудна обавештања што се тиче аграрних прилика. Услед оваквог стања ствари, приморани смо да се окренемо законским актима, фискалним списима и житијама светих[99], како бисмо добили какву-такву слику о аграрним приликама у Византијском царству.

Природно, када је реч о VII и VIII веку, сви ови проблеми постају још израженији. Наши главни наративни извори за ова два века –Теофанова *Хроника* и *Кратка историја* Патријарха Нићифора – не доносе нам нити један податак који се тиче аграрних прилика. Када је реч о фискалним списима, они из овако раног периода нису сачувани, тако да на њих не можемо рачунати као на извор. Што се тиче законских аката, за овај период располажемо *Земљорадничким законом*[100], *Еклогом*[101] и *Поморским закоником са Родоса*[102]. Од изузетно велике важности за проучавање аграрних прилика у овом периоду је *Земљораднички закон (ο□ νόμος γεωργικός),* који Георгије Острогорски датује у крај VII века[103]. Међутим, данас неки оспоравају ово датовање и доводе у питање релевантност овог закона за читаву територију Византијског царства[104]. Ипак, у овом раду нећемо се бавити законима, већ ћемо се усредсредити на хагиографије и њихов значај. Наиме, током VIII и прве

---

97 *Геопоника* (Peri. gewrgi,aj evklogai,) представља компилаторско дело о пољопривреди, посвећено цару Константину VII Порфирогениту (912–959). Вероватно је састављено у периоду између 944. и 959. године. О томе види више: *ODB II*, 834.

98 Nesbitt 1969, 150.

Луције Јуније Модерат Колумела (4. п.н.е.–око 70. н.е.) написао је дело о пољопривреди у дванаест томова под називом *De Re Rustica,* док је Марко Порције Катон Старији (239–149. п.н.е.) написао дело које се зове *De Agricultura.*

99 Исто*,* 151.

100 О *Земљорадничком законику* види више: *OBD II*, 778.

101 *Еклогу* је објавио цар Лав III 741. године. Раније се сматрало да је она објављена 726. године, међутим, данас се више верује у то да је она објављена 741. године. О овом закону види више: *ODB I*, 672. О расправама везаним за годину настанка овог закона види**:** Simon 1983, 10–12.

102 О *Поморском законику са Родоса,* види више: *ODB III, 1792.*

103 Острогорски 1959, 107.

104 Whittow 1996, 115–117.

половине IX века, написан је велики број житија светих који су страдали током иконокластичких прогона. Упркос томе што се радња већине њих дешава на селу, она доносе врло мало података о аграрним приликама тог доба[105]. Изузетак (у одређеној мери) представља Житије Светог Филарета Милостивог, које доноси нешто више података[106]. Међутим, подаци који се налазе у овом житију, ипак нам омогућавају да добијемо обрисе слике о општим аграрним приликама које су владале у Византији – можда је још боље рећи у Малој Азији – током VIII века.

У наставку рада, на основу оног што се каже у тексту житија о Филарету и његовим поседима, покушаћемо да извучемо неке опште закључке у вези са аграрним приликама у Византији током VIII века. Најпре погледајмо како писац Житија представља Филарета у уводном пасусу :

Беше неки човек у земљи пафлагонској по имену Филарет, син Георгија, земљорадника као што само име каже, и он (sc. Филарет) беше племенит међу житељима Понта и Галатије. Он је био врло богат и поседовао је многа стада : шест стотина бикова, стотину парова подјармљених волова, осам стотина кобила на пашњацима, осамдесет коња и мула за јахање, као и дванаест хиљада оваца. Такође, имао је и четрдесет осам великих, веома лепих и врло вредних, све одвојених, имања[107].

Из ових уводних реченица видимо да је Филарет био изузетно богат човек који је поседовао чак четрдесет осам имања и велики број грла разне стоке. Такође, можемо уочити да се он назива *племенитим* и да је сматран таквим међу житељима Понта, Галатије[108], као и Пафлагоније, несумњиво. На почетку друге реченице каже се: *Он је био врло богат...* Почетак ове реченице, као и чињеница да се у првој реченици назива *племенитим,* показују да је присутно одређено изједначавање између племенитости и богатства[109]. Другим речима, он је сматран *племенитим* због тога што је био богат.

У свом чланку, Џон В. Несбит[110] сматра да епитет *φερώνυμος* који стоји уз Филаретовог оца Георгија (Γεωργίου τοῦ Φερωνύμου)[111], указује на то да је Филарет био ниског порекла[112], и да је он тај који је стекао породично богатство[113]. По нашем мишљењу, тако нешто је мало вероватно. Наиме, тешко је поверовати да је Филарет сам стекао толико велико богатство, иако је оно вероватно било знатно мање него што то пише у тексту Житија. Мора бити да је барем један део тог огромног богатства наследио од свог оца Георгија. Ова тврдња поготову добија на снази када се узме у обзир могућност да су се арабљанска пустошења, која су у великој мери допринела томе да Филарет западне у беду, одиграла 732/33. године – подсећамо на то да је Филарет имао тада тек тридесет или тридесет и једну годину. Сходно свему томе, сматрамо како се не може рећи да је Филарет био *ниског* порекла.

Сад да се вратимо на податак који каже да је Филарет сматран за *племенитог* човека, међу становницима Понта и Галатије (као што је, несумњиво, и међу житељима Пафлагоније). Поставља се сасвим логично питање, зашто је то тако?

105 Nesbitt 1969, 151.
106 Исто, 151.
107 Fourmy, Leroy 1934, 113, 4–11.
108 Галатија је област у средишњој Малој Азији. О њој види више: *ODB II*, 816.
109 Nesbitt 1969, 153.
110 Реч је о чланку који је већ неколико пута цитиран у оквиру овог рада – његов пун назив гласи: *The Life of St. Philaretos (702–792) and its significance for byzantine agriculture.*
111 Fourmy, Leroy 1934, 113, 3.
112 Nesbitt 1969, 152.
113 Исто, 153.

Међутим, ако имамо у виду да је присутно изједначавање између *племенитости* и богатства, одговор се сам намеће: наиме, Филарет је сматран племенитим међу житељима поменутих области зато што је у свакој од њих поседовао имања[114].

Оно што је такође интересантно јесте да су сва његова имања била међусобно одвојена. Поново се поставља се питање, из ког разлога? Међутим, пре него што дамо одговор на ово питање, требало би нешто да кажемо о византијским пољопривредним методама и оруђима за обраду земље[115]. Наиме, ни једно ни друго није много напредовало од времена антике[116]. Продуктивност земље се могла повећати једино остављањем земље *на угар* или ђубрењем – нажалост, обе ове мере су доносиле ограничене резултате[117]. Када се све то узме у обзир, као и чињеница да је плуг који преврће земљу у византијским условима био неупотребљив, јер је подстицао испаравање влаге из земље, јасно је да је византијски земљорадник могао рачунати на повећање приноса само уколико би повећао свој земљишни посед[118]. Управо поменуто је било један од кључних економских фактора, који је подстицао ширење велепоседништва[119]. Ако погледамо колики је број имања поседовао Филарет (иако смо рекли да је он вероватно претеран), ово житије нам сугерише да је процес ширења велепоседништва отпочео већ у VIII, а вероватно још и крајем VII столећа.

Сада одговоримо на питање, због чега су Филаретова имања била раштркана у три области. Наиме, у климатским условима који карактеришу подручја на којима се простирало Византијско царство током VIII[120] века, а што се нарочито односи на унутрашњост Мале Азије, која је високим планинама одвојена од мора[121], за успешну пољопривреду неопходно је стално наводњавање. Иако је клима у овом раздобљу византијске историје била нешто влажнија и хладнија него што је то случај данас, ипак не треба веровати да су потребе за наводњавањем биле значајно мање. Другим речима, несумњиво је било веома пожељно да се на имању или у његовој близини налази нека водена површина, као и да су такви поседи били веома цењени[122].

Стога, обратимо пажњу на још један детаљ у Житију*: Пред сваким од њих (sc. имања) налазио се поток, од којих је сваки кључао са висина, и који је омогућавао[123]... да све што треба, буде обилно наводњавано из њега[124].* Из ове реченице видимо да је пред сваким од Филаретових имања постојао поток. Дакле, Филаретова имања су била раштркана у три области, јер је он тражио *локацију* на

114 Исто, 153.
115О византијском оруђу, види: Laiou 2002, 101–113.
116 Nesbitt 1969, 155.
117 Исто, 155.
118 Nesbitt 1969, 155.
119 Исто, 155.
120 О општим климатским приликама на просторима Византијског царства током његовог постојања, као и током савременог доба, види: Кодер 2011, 39–49. Узгред, током VIII века, Византијско царство је, грубо речено, обухватало: Малу Азију, југоисточну Тракију, део балканског приобаља, егејска и јонска острва, Крит, Сицилију, као и делове Апениског полуострва.
121 О климатским приликама у унутрашњости Мале Азије, види: Кодер 2011, 41. Такође, о унутрашњости Мале Азије и њеним природним одликама, види: Whittow 1996, 25–30.
122 Nesbitt 1969, 157.
123 Fourmy, Leroy 1934, 113, 11–12.
124 Исто, 115, 1.

којој се налази нека водена површина, како би могао да их наводњава[125]. Другачије речено, његова најпреча брига била је да обезбеди да његови поседи буду наводњавани, а не да буду међусобно близу[126]. Из тог разлога су његова имања била тако просперитетна, а он тако богат.

На основу текста овог житија шта се још може закључити? Као прво, можемо закључити да се Филарет бавио и земљорадњом и сточарством. Наиме, видели смо већ да је поред великог број грла разноврсне стоке, поседовао и *стотину парова подјармљених волова,* који су му несумњиво служили за обраду земље[127]. Оно што такође можемо закључити из текста Житија јесте и ко се налазио у његовом *суседству*. Наиме, након арабљанског пустошења, које је заједно са осталим недаћама свом силином погодило Филарета, каже се да су сва његова имања била разграбљена *од стране суседних династа и сељака* (ὑπὸ τῶν γειτονευόντων δυναστῶν καὶ γεωργῶν)[128]. Дакле, видимо да су се у Филаретовом *суседству* налазили и велики и мали земљопоседници.

Осим тога, текст овог житија нам сугерише и да је пораст манастирских имања већ у VIII веку узео маха. Наиме, Филаретов унук Евстатије, коме је он прорекао на самртничкој постељи да ће умрети у својој двадесет и четвртој години, пред своју смрт поклонио је имања манастиру Светог Георгија Препозита[129]. Исто то је учинио и његов брат Филарет, који је такође пред своју смрт поклонио имања поменутом манастиру[130].

На крају, остаје нам само још да дамо закључак о значају Житија Светог Филаретог Милостивог као извора за аграрну историју Царства у VIII веку. На основу свега прочитаног, можемо створити обрисе слике о општим аграрним приликама које су владале у Византији током VIII века. Као прво можемо да кажемо, да су на византијском селу постојали, једни поред других, и мали и велики земљопоседници. Као друго, на основу оног што нам сугерише текст овог житија, могли бисмо претпоставити да је процес ширења велепоседништва можда већ отпочео у VIII веку. Исто тако, можемо претпоставити и да је процес ширења манастирских поседа такође већ узео маха – сетимо се само имања, која су пред своју смрт, даривали Филаретови унуци манастиру Светог Георгија Препозита. И као треће, можемо да створимо контуре слике о једном *просечном* византијском земљопоседнику који је живео у овом времену, а уједно и о проблемима са којима се суочавао и тежњама које је имао.

О рукописима житија и његовим издањима

Пошто је било речи о значају Житија Светог Филарета Милостивог као извора за политичку и аграрну историју Византије у VIII веку, остаје да се каже нешто о рукописима овог житија и његовим досадашњим издањима.

Најпре нешто о његовим рукописима. Наиме, постоји велики број рукописа житија овог свеца – чак четрдесет и два[131]. Од тог броја, двадесет и девет се налазе у

125 Nesbitt 1969, 157.
126 Nesbitt 1969, 157.
127 Исто, 157.
128 Fourmy, Leroy 1934, 115, 35–117, 1.
129 Исто, 155, 17–28.
130 Исто, 157, 1–8.
131 Fourmy, Leroy 1934, 86–88.

светогорским манастирима[132]. Поред ових четрдесет и два рукописа, постоји и већи број верзија овог житија написаних на руском језику, у којима се налазе бројне деформације и лакуне[133]. Наравно, у овом раду се нећемо бавити сваким од ових рукописа, већ само са три најстарија и најбоља, који су уједно и најближи оригиналу – то су рукописи *Genuensis 34 (G)*, *Parisinus gr. 1608 (P)* и *Parisinus gr. 1510 (V)*[134]. Сада нешто о карактеристикама ова три рукописа. Наиме, истраживањем је утврђено да је *Genuensis 34 (G)* најближи оригиналу од свих рукописа, и да можда чак представља копију оригиналног рукописа самог аутора Житија. Што се тиче рукописа *Genuensis 34 (G)* и *Parisinus gr. 1608 (P),* можемо рећи да су разлике између њих веома мале, па се у њима јављају чак и исте граматичке грешке[135]. Осим тога, установљено је да је *P* копија *G,* у којој постоји неколико мањих лакуна, које се објашњавају грешкама преписивача[136]. Када је реч о рукопису *Parisinus gr. 1510 (V)*, можемо рећи да он доследно следи рукописе *G* и *P* у вези са значењем, али да их напротив, веома слободно репродукује у погледу форме[137]. Овом приликом ћемо обратити пажњу на разлике између рукописа *G* и *P,* на једној страни, и рукописа *V,* на другој страни. Као што смо већ поменули, текст рукописа *V* веома се разликује у погледу форме текста у односу на *G* и *P*. Наиме, ретко која реченица је репродукована реч по реч. Готово увек, ред речи у реченици је измењен. Граматичке грешке и солецизми[138] се исправљају, а вулгаризми се избегавају. Такође, преписивач овог рукописа је настојао да из текста избаци оне речи које су сувише ретке или које имају нејасно и апстрактно значење[139]. Укратко речено, преписивач се трудио да пружи једно граматички исправније издање[140].

Такође, постоје и извесне разлике у садржини ових рукописа. Наиме, у рукописима *G* и *P*, Житије почиње на веома неуобичајан начин. Обично свако житије почиње прологом, у којем се упућује молитва Богу, наводе извори, дају подаци о писцу, изриче похвала свецу, а читаоци житија позивају да се угледају на њега итд. Међутим, овде то није случај, већ текстови ових рукописа почињу *ex abrupto* да говоре о животу светитеља, док се подаци о писцу, изворима, као и позив читаоцима да се угледају на светитеља, налазе у последњим пасусима Житија[141]. Насупрот томе, текст рукописа *V* почиње на уобичајан начин, једним кратким прологом[142].

Осим овога, у рукопису *V* јављају се и још три драстичне разлике:

1) Сваки помен Никите, аутора овог житија, уклоњен је из текста. То је отишло тако далеко, да је његово име уклоњено не само из генеалошких таблица, већ чак и из *приче о сну*[143], који је он сањао трећег дан након Филаретове смрти[144].

132 Исто, 88.
133 Исто, 88.
134 Исто, 89–90. У заградама се налазе скраћенице назива ових рукописа, које ће бити коришћене у даљем тексту.
135 Исто, 89.
136 Исто, 89.
137 Исто, 90.
138 Солецизми су грешке у синтакси реченице.
139 Fourmy, Leroy 1934, 90.
140 Исто, 90.
141 Исто, 90–91.
142 Исто, 91.
143 Ради се о сну у коме је аутор овог житија посетио свог деду на оном свету три дана након његове смрти.
144 Fourmy, Leroy 1934, 93.

Истина, *прича о сну* је остала у тексту овог рукописа, али њен јунак није Никита, већ један неименовани Филаретов рођак[145]. Ово се објашњава тиме што је преписивач вероватно био револтиран због тога што Никита помало претерано истиче своју блискост са светитељем[146].

2) У тексту рукописа *V* појављује се пролог чија аутентичност није потврђена[147]. Њега смо исписали у преводу Житија на српски језик **другачијим фонтом од осталог текста**.

3) Такође, у тексту овог рукописа јављају се још нека места, која се не јављају у рукописима *G* и *P*. Таква места су стављена у **угласте заграде**.

Сада нешто о досадашњим издањима овог житија. До данас, ово житије је преведено и издато на руском, италијанском, француском и енглеском језику. Што се тиче језичког стила грчког текста овог житија, треба рећи да се он налази у извесној равнотежи између народног говора и пуристичког идеала[148]. Текст овог житија је први објавио и критички обрадио Александар А. Васиљев у оквиру билтена Руског археолошког института у Цариграду 1900. године[149]. Међутим, већ неколико година раније, Хрисанф М. Лопарев је показао занимање за ово житије, и у часопису *Βυζαντινά Χρονικά* (*Византийский Временник*) дао неке изводе из њега. Године 1901, Ђузепе Чуњони је у Риму објавио превод овог житија на италијански[150], да би тридесет и три године касније (1934), Мари Анри Фурми и Маурис Лероj у часопису *Byzantion*, који излази у Бриселу, објавили превод на француски језик. Након тога, прошло је готово шест деценија, све док Ленарт Риден 2002. године није објавио превод овог житија на енглески језик, у оквиру часописа *Studia Byzantina Upsaliensia*[151]. Што се тиче овог најновијег критичког издања Житија Св. Филарета Милостивог, које је аутор ових редова такође имао прилику да прочита, оно је засновано превасходно на рукопису *Genuensis 34(G)*, док су други рукописи коришћени искључиво уколико нуде бољи текст или у случајевима када је *G* нечитљив[152].

За сам крај, неопходно је назначити да је овај превод рађен на основу грчког текста који су 1934. године објавили у бриселском часопису *Byzantion*, Мари Анри Фурми и Маурис Лероj. Они су овај текст објавили на основу рукописа *G* и *P* , док су очигледне лексичке грешке исправљали употребљавајући корекције које се налазе у рукопису *V*[153].

145 Исто, 93.
146 Исто, 93.
147 Fourmy, Leroy 1934, 91.
148 Браунинг 2005, 71–72.
149 Fourmy, Leroy 1934, 85.
150 Исто, 85.
151 Lennart Rydén, *The Life of St Philaretos the Merciful written by his gradson Niketas: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indices,* Uppsala 2002.
152 Rydén, 55.
153 Fourmy, Leroy 1934, 95.

Превод текста житија

Живот и побожно дело
Светог оца нашега Филарета Милостивог

Беше неки човек у земљи пафлагонској по имену Филарет, син Георгија, земљорадника, као што само име каже (Γεωργίου τοῦ Φερωνύμου), и он (sc. Филарет) беше племенит међу житељима Понта и Галатије. Он је био врло богат и поседовао је многа стада: шест стотина бикова, стотину парова подјармљених волова, осам стотина кобила на пашњацима, осамдесет мула и коња за јахање, као и дванаест хиљада оваца. Такође, имао је и четрдесет осам великих, веома лепих и врло вредних, све одвојених, имања. Пред сваким од њих (sc. имања) налазио се поток, од којих је сваки куљао са висина, и који је омогућавао... [154]

О животу богоугодном и делу безгрешном овог праведног човека, желим вама, драги моји, приповедати: о њему који постаде мио Богу и коме због учињених доброчинстава би учињена правда; о њему који је живео хвалећи Господа, чак и онда када су га задесиле животне недаће, и који из ништавила беше стигао у највећу славу, због тога што је полагао наде у Њега (sc. Господа). Управо зато, обратите пажњу, јер то неће бити од мале користи ономе ко прими к знању. Наиме, његов врли живот представља узор онима који бирају боље и који теже спасењу.

...да све што треба, буде обилно наводњавано из њега. Осим тога, имао је велики број слугу, као и веома много имовине.

Имао је и супругу по имену Теосевун (Θεοσεβοῦν), која је такође била племенитог рода и богобојажљива. Њих двоје су имали и децу: једног лепог дечака по имену Јован, и две врло лепе кћери, чија су имена била Хипатија и Евантија.

Био је веома милостив човек, и када би код њега дошао просјак, шта год би му он затражио, давао би му испуњен радошћу. Најпре му је давао са своје трпезе шта год би он (sc. просјак) пожелео, а потом, поклонивши му оно што је тражио, слао га да иде с миром. На тај начин, истински је наликовао Авраму и Јакову што се тиче гостопримства[155]. Тако је чинио током много година, а његова милостивост се прочула по читавој Анатолији и околини. Ако би се нечији во, коњ или нека друга животиња изгубила, он би без узтезања одлазио код овог блаженог човека, и као да иде у своје стадо, узимао оно што му је требало. Свако ко би изгубио грло из свог стада, одлазио би њему и узимао оно што је желео. А он пак (sc. Филарет), онолико колико је давао, толико је увећавао своја добра.

А нечастиви, видевши врло дело овог човека (sc. Филарета), позавиде му, као што је некада позавидео Јову, и затражи од Бога допуштење, да га (sc. Филарета) учини сиромашним, како би тад видео његову једноставност. Нечастиви рече: *Ништа не могу учинити против овог човека достојног дивљења, који од свог богаства поклања сиромашнима*[156]. Пошто је добио допуштење од Бога – наиме, ништа му не би могао учинити мимо Бога, *јер Господ сиромаши, понижује и*

154 Овде се први пасус прекида у пола реченице. Оно што сада следи јесте пролог који се налази у рукопису *V,* а који у претходној рецензији није потврђен, и због тога, ми ћемо га исписати другачијим фонтом. Након завршетка овог непотврђеног пролога, први пасус се наставља на месту на ком је стао.

155 Уп. *Прва књига Мојсијева,* XVIII, 2–8.

156 Уп. *Књига о Јову,* I 6-12.

узвишује. Сиромаха подиже из праха, и из буњушта узвишује убога[157], као што каже пророчица Ана (κατὰ τὴν τῆς προφητίδος Ἄννης φωνὴν)[158] – овом човеку који је непрестално давао сиромасима стоку и све друго што је имао, Бог престаде да даје стоструке приходе, а на крају, путем (sc. Филаретовог) даривања, путем измаилићанског пустошења[159], као и многих других несрећа, нечастиви његову имовину расеја, и њега доведе у крајње сиромаштво, тако да су му преостали, само један пар волова, један коњ и један магарац, једна крава са њеним телетом, као и један слуга и једна слушкиња (παιδίκην). Сва његова имања, била су разграбљена од стране суседних династа и сељака. Наиме, када су видели да је осиромашио, и да више није у стању да задржи и обрађује своју земљу, једни су насилно, а други пошто су затражили допуштење, поделили његову земљу, оставивши му само простор где је живео и кућу његовог оца.

Претрпевши све то, он никада није зажалио, богохулио нити се љутио. Шта више, попут човека који је, изненада обогативши се, постао испуњен срећом, он беше радостан због тога што је осиромашио, јер је на тај начин, одбацио велики терет богатства. При томе је свакако имао на уму оно што је Господ рекао: *Како је тешко богатима ући у царство небеско*[160]*;* као и: *Лакше је камили проћи кроз иглене уши него ли богатоме ући у царство Божије*[161]. У вези са тим, чини се да је богатство добро, само уколико га, онда када га имамо, користимо у добре сврхе, а онда када га немамо, његово одсуство подносимо безболно. Као што је записано: *Богатство је добро за оне који добро управљају, а сиромаштво је добро за оне који се покоравају*[162].

Једне вечери, пошто је узео свој пар волова и плуг, отиде на њиву да је обрађује. Док је обрађивао земљу, захваљивао је Богу, јер га је удостојио прве части, да чува Божију заповест: *Са знојем лица својега јешћеш хљеб* [163]; као и следеће апостолове речи: *Све вам показах да се тако ваља трудити и помагати немоћнима*[164]; и још: *Ко неће да ради, нека не једе*[165]. Поштујући Божије заповести и поставши испуњен сваком срећом, он је гонио свој пар волова прекомерно, притом се сам уопште не уморивши, због велике радости. Али, када је видео волове исцрпљене, поново се сетио оног што је записано: *Праведник се брине за живот својега*

157*Прва књига о Самушлова,* II, 7-8. Превод ових цитата који се може наћи у оквиру Св. Писма које су на српски језик превели Вук Стефановић Караџић и Ђура Даничић, осетно се разликује од грчког текста који се налази у житију Св. Филарета Милостивог.

158 Није познато ко је ова *пророчица* Ана. Њено име се не спомиње нити у Старом нити у Новом Завету.

159 У вези са овим пустошењима и њиховим датирањем види стр. : 4-9**.**

160 *Марко,* X, 23 Превод овог цитата који се може наћи у оквиру Св. Писма које су на српски језик превели Вук Стефановић Караџић и Ђура Даничић, осетно се разликује од грчког текста који се налази у житију Св. Филарета Милостивог.

161 Исто, X, 25

162 Cf. Isocrates, *To Demonicus*

163 *Постање,* III, 19 Превод овог цитата који се може наћи у оквиру Св. Писма које су на српски језик превели Вук Стефановић Караџић и Ђура Даничић, осетно се разликује од грчког текста који се налази у житију Св. Филарета Милостивог.

164 *Дјела свјетих апостола,* XX, 35. Превод овог цитата који се може наћи у оквиру Светог писма, које су на српски језик превели Вук Стефановић Караџић и Ђура Даничић, знатно се разликује од грчког текста који се налази у житију Св. Филарета Милостивог.

165 *Друга посланица Солуњанима*, III, 10.

живинчета[166]. Сетивши се тога, он је зауставио свој пар волова, а затим се помолио Богу, захваливши му за толико сиромаштво.

Во неког сиромашног сељака, који је обрађивао своју земљу, изненада је пао и угинуо. Немогавши поднети тај губитак, он поче да тугује и плаче, и да се обраћа Богу силно јадикујући: *Господе, ништа ми друго није преостало осим овог пара волова, а сада си ме лишио и њега. Како да храним моју жену и деветоро моје мале деце? Одакле да платим порез цару? Одакле да вратим зајмове? Ти наиме знаш Господе, да је во који је угинуо, купљен од зајма. И не знам шта да радим... Оставићу дакле, моју кућу и побећи ћу у неку земљу далеку, пре него што моји повериоци сазнају и обруше се на мене попут дивљих звери. О Господе, да ниси тако осиромашио и сиромахољубивог Филарета Амниатинца*, *слободно бих отишао бих к њему, узео другог вола, упрегао га у мој јарам и тако заменио мог угинулог вола. Међутим, сада су и њему (sc. Филарету) други постали потребни.*

Ово што је мислио, рече самом себи: *Ипак, отићи ћу к њему (sc. Филарету) да му испричам моју злу судбу, к њему који беше некад хранитељ странаца, како би и он туговао самном и како бих добио неку утеху за мој бол. Знам да није у стању да ми дâ ишта (sc. у материјалном смислу), међутим, он своју некадашњу милостивост није заборавио.* Наиме, постоји обичај код људи, да онда када виде своје пријатеље како тугују, да и они у њиховој несрећи тугују заједно са њима као и да им пруже неку утеху, а у њиховој срећи, да се веселе заједно са њима, да се пуно радују, и да на њих излију пуно љубави. У вези с тим, апостол каже следеће: *Радујте се радоснима, и плачите са плачнима. Не мислите о високим стварима него се држите ниских*[167]. То јест: *Учествујте у сиромаштву са онима који су сиромашни, плачите са онима који плачу, немоћнима помажите, брините о слабима, и не надајте се несигурном богаству.* Узевши свој штап, он отиде некад богатом, заиста врлинољубивом[168] човеку (sc. Филарету), који још увек није заборавио своје врлине.

Након што је отишао, сељак је затекао праведника (sc. Филарета) како обрађује земљу, а затим је почео са сузама да му говори о смрти свог вола. Чим је чуо почетак приче у вези са волом, праведник је одмах похитао, и од свог пара волова, поклонио једног вола сељаку, сматрајући да је боље, да његов губитак ублажи даром, него да плаче заједно са њим. На то, сељак оклевајући (sc. да прихвати вола) рече: *Господару мој, знам да немаш другог вола. Како ћеш обрађивати своју земљу?* А он му одговори: *Имам ја другог вола код куће моје, који је снажан и врло велики, и који целу моју кућу може да исхрани. Пошто си га (sc. вола) узео, иди – немој да твој други во буде неуспослен, да твоји укућани сазнаји (sc. шта се догодило), и да твоја супруга тугује више од тебе.* Након тога, сељак, узевши вола, отиде срећан, славећи Бога и молећи се за Филарета.

Часни и праведни човек, повевши свог јединог вола и ставивши јарам на раме, са радошћу отиде својој кући. Његова супруга, видевши једног вола и јарам на старчевом рамену, упита га: *Господару мој, где је други во?* Одговарајући на то, он рече: *Био сам клонуо на врелини сунца те сам пустио волове да пасу, док сам се ја мало одмарао. Међутим, док сам спавао, во се ослободио и побегао на њиву.*

---

166 *Приче Соломонове*, XII, 10. Превод овог цитата који се може наћи у оквиру Светог писма, које су на српски језик превели Вук Стефановић Караџић и Ђура Даничић, знатно се разликује од грчког текста који се налази у житију Св. Филарета Милостивог.

167 *Посланица Римљанима*, XII, 15–16.

168 Овде је у питању игра речи. Наиме, име Филарет значи *врлинољубиви.*

Након што је отишао, његов (sc. Филаретов) син је тражио вола по пољу. Тражећи тако, затекао је оног сељака како обрађује земљу са његовим волом[169], а затим, испуњен силном срџбом, поче да га грди следећим речима: *Како си се усудио да у свој јарам упрегнеш туђег вола? Заиста, као да сте нас осудили на смрт, тиме што сте нас довели из толиког богаства у толико сиромаштво.* А сељак му на то одговори: *О добро дете, твој отац ми је поклонио вола.* Затим му је испричао о несрећи која га је задесила.

Након што је чуо да је његов отац поклонио вола, младић са тугом пође кући, и пошто је стигао, обавестио је своју мајку о свему. Чувши то, бацила је турбан са главе и почела да чупа косу, а затим је отишла до мужа и почела да га грди следећим речима:*Човече бестидна срца* (Χαλκόσπλαγχνε), *ако се већ ниси смиловао на мене која те је лоше познавала, смилуј се бар на своју децу! Како ће она да преживе без пара волова!? Но, ти си лењивче био несрећан зато што си гонио волове, и будући да си желео да спаваш у хладовини, ти си га (sc. вола) зато поклонио, а не ради Бога.*

А благи човек (sc. Филарет) трпећи увреде од стране своје жене са осмехом на лицу, није ништа одговарао, како не би обузет бесом учињену милостивост умањио. Наиме, овај човек беше толико достојан дивљења, не само зато што се старао о својој милостивости, већ и зато што је био пун уздржљивости и понизности, које је здружио са својом милостивошћу. На многе њене увреде, упућене из горчине њене душе, он јој је само ово одговорио: *Бог је веома богат, и ја слушам оно што он говори. Погледајте на птице небеске како не сију, нити жњу, ни сабирају у житнице; па отац ваш небески храни их. Нијесте ли ви много претежнији од њих*[170]*?* Такође је рекао и: *Не брините се дакле говорећи: шта ћемо јести, или шта ћем пити, или чиме ћемо се одјенути*[171]*? Јер све ово незнабошци ишту*[172]*. Него иштите најпре царства Божијег, и ово ће вам све додати*[173]. Још рече и : *Онима који ради Њега (sc. Господа) и јеванђеља дају сопствена богаства, објављено је стоструко више, као и живот вечни*[174]*. Тугујете, иако ћемо за једног вола добити стотину?* Ово је рекао, не зато што је желео да добије стоструко више, већ како би умањио женину малодушност. Чувши све ово, жена је заћутала.

Пет дана касније, током испаше, сељаков во који је раније припадао Филарету, немогавши поднети отров биљке звана *Вучија трава* (τοῦ ἐπιλεγομένου λυκοβότανος), коју је појео, изненада дрхтећи паде на земљу и угине. Након што је узео угинулог вола кога је добио од милостивог човека (sc. Филарета), (Ἐπάρας δὲ τὸν βοῦν ὅ παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἐλεήμονος ἀνδρός)[175], дошао је к њему рекавши му следеће: *Тиме што сам узео вола од тебе, починио сам грех према твојој деци, и због тога она сад гладују. Из тог разлога, Бог није подржао моју неувиђајност, те је усмртио и другог вола.*

---

169 Тј. са волом кога му је Филарет поклонио.

170 *Матеј,* VI, 26.

171 Исто, VI, 31.

172 Исто, VI, 32.

173 Исто, VI, 33.

174 Уп. *Матеј,* XIX, 29; *Марко,* X, 30; *Лука,* XVIII, 30.

175 Ово место у тексту није јасно. Зашто би неко вукао са собом угинулог вола тешког бар једну тону? Колико можемо да видимо, овај земљорадник је био врло сиромашан, и није имао потребну теглећу марву за тако нешто.

На то, истински богољубиви и врлинољубиви (φιλάρετος)[176] човек сместа устаде, отиде и доведе другог вола – свог јединог преосталог – а затим га даде сељаку, рекавши му том приликом: *Узми и њега, и настави да обрађујеш своју земљу. Наиме, ја желим да идем на далек пут, те због тога во неће имати шта да ради.* Ово је рекао како сељак не би оклевао да узме вола. Пошто га је узео, он отиде радостан, славећи Бога и дивећи се човековој (sc. Филаретовој) једноставности, јер и поред тога што је толико осиромашио, он своју милостивост није заборавио.

Његова деца, заједно са својом мајком, почеше да јадикују и да међу собом говоре следеће: *Лоше смо упознали овог човека... Наиме, иако смо осиромашили, имали смо утеху у пару волова, тако да нисмо могли бити уморени глађу.* А свети старац, видевши јадиковање своје деце и жене, поче под заклетвом да говори: *Дечице моја, немојте да тугујете! Наиме, имам на једном месту скривено благо. Оно је толико велико, да чак и ако будете живели сто година и не будете умрли, биће вам довољно за сву исхрану и одећу. Наиме, стада која знате да смо поседовали, ја сам у тајности продавао, предвидевши ово сиромаштво и глади које ће се догодити. Ја сам слушао од родитеља, о томе како живот није од коже (ὁ δερμάτινος βίος οὐδέν ἐστι)[177], и како све брзо бива уништено, било због временских непогода (διὰ χειμώνος), било због болести, било због пустошења (sc. непријатељских војски). Будући да сам то чуо, просудио сам да их (sc. стада) је најбоље постепено продавати, а зараду скривати у један сигуран ковчег. Често сам био крај њега и покушавао да га (sc. благо) измерим, али нисам био у стању.*

Пошто су чули њиховог оца, како то под заклетвом говори, они беху утешени. Наиме, старац (sc. Филарет) је духом прибављао неисцрпно Божије богаство, и веровао у добијање стоструког у садашњем веку (sc. овоземаљском животу), сматрајући да је оно што је расуо и дао сиромашнима, ставио у његово (sc. Божије) наручје, и да је тако стекао живот вечни. Управо због тога се и заклео без оклевања.

После неког времена, стигле су царске помоћне трупе (βασιλικῆς ἐπικουρίας) у тамошњи војни логор како би заратиле против Исмаилићана[178]. Хилијарх[179], хекатонарх[180] и пентекосиарх[181] су пажљиво пописивали многобројне војнике, захтевајући од њих (sc. да имају) неизоставно коње и оружје. Један од војника, по имену Мусулије, био је веома сиромашан и није имао ништа изузев коња и свог оружја. Међутим, док је ишао на попис, његово коњ грчећи се и тресући се, изненада паде на земљу и угине. Овај војник доспевши у невољу – будући да није имао одакле да купи другог коња и да није смео да се појави пред хекатонархом (sc. без коња), јер је стрепео од његовог гнева – налазио се у опасности и не малој неприлици, те хитро отиде великом Филарету. Пошто је испричао шта му се догодило, замолио га је, да му пре истека времена (sc. за долазак на попис), позајми свог коња, како би прошао попис и тако избегао опасност. А свети старац му на то рече: *Пошто прођеш попис, и вратиш нама коња, шта намераваш да радиш?* Он рече: *До краја дана морам да прођем попис, да ме хилијарх не би избичевао. Након тога ћу побећи колико ме год*

176 Овде је поново у питању игра речи. Подсећамо још једном да име Филарет значи *врлинољубиви.*

177 Можда би се ова фраза могла лепше превести на српски језик са *живот није лак.*

178 О значају ове приче види стр. 6–7.

179 *Хилијарх* је заповедао одредом од хиљаду војника.

180 *Хекатонарх* је заповедао одредом од стотину војника.

181 *Пентекосиарх* је заповедао одредом од педесет војника.

ноге носе и отићи у страну земљу. После тога, не знам шта ћу да радим.... Чувши све то, старац је са радошћу одмах извео свог коња, који је био врло леп, добре расе, а уз то, добар за радове, и дао га војнику, рекавши му том приликом: *Узми брате, поклањам ти (sc. коња), и Господ ће бити са тобом на сваком месту и у рату ће те чувати од опасности.* Узевши коња, војник отиде са радошћу на попис, славећи Бога и молећи се за старца. Истински побожна супруга овог милостивог човека је, као и његова деца, поверовала да он заиста има велико скривено благо, те се више није љутила, него је седела ћутећи.

После овога, остали су му само крава са њеним телетом, магарац и пчеле у двеста педесет кошница. Дошао је и други сиромах, који је молио Филарета следеће: *Рабе Божији, дај ми макар једно теле, како бих добио и ја, мало од твог благослова, јер је твој дар срећан, и у чију год кућу би он ушао, тај би се обогатио, пошто твој благослов умножава.* Филарет, узевши теле, са радошћу га даде сиромаху, а он, пошто га је везао, отиде радостан својим путем. Међутим, мајка телета, дошла је до врата куће (ἥκει παρὰ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς), и мукнула тако јако, да се и сам старац сажалио. Његова супруга, након што је чула гласно мукање краве, осети да јој се утроба цепа као да се порађа, а затим рече свом мужу: *Ако се већ ниси смиловао на своју децу, како се бар ниси сажалио на краву која јадикује? Како си поднео то што си њу раздвојио од њеног сопственог детета? Зар ни мене не би поштедео раздвајања од себе или наше деце?* На то, човек (sc. Филарет) је пољубио своју жену, благословио је и рекао следеће: *Благословена си од Господа, због тога што си ми то с правом рекла. Заиста сам безосећајан и немилосрдан, јер сам раздвојио теле од његове мајке... Због овога ће се Бог срдити на мене.* Затим, појуривши за сиромахом поче викати из све гласа: *Човече, врати теле, јер његова мајка муче пред вратима моје куће!* Након тога, сиромах се вратио заједно са телетом, свакако мислећи да се старац покајао због таквог поклона. А мајка, видевши своје дете, потрча ка њему, помилова га и поче дојити. Видевши то, Теосевун се силно обрадова. Затим, Филарет рече сиромаху: *Брате, пошто моја супруга каже, да сам починио грех тиме што сам раздвојио теле од његове мајке, узми и његову мајку и иди својим путем. Господ ће те благословити и умножити*[182] *оно што имаш у својој кући , као што је некад моје стадо.* Тако је и било. Овај сиромах је толико стекао волова и толико се обогатио због благослова, да је његово стадо постало и веће, но што је било некадашње старчево. А жена, кривећи саму себе је говорила: *Добро ми се то догодило... (Καλῶς μοι γέγονε ταῦτα). Да нисам то рекла не би своју децу лишила и мајке од телета.*

Након овога, преостали су му само још један магарац и пчеле. Пошто је запао у глад и није имао како да прехрани своју децу, узео је свог магарца и отпутовао у земљу далеку, где је позајмио шест модија жита. Затим их је натоварио на свог магарца и однео својој кући. Међутим, чим га је истоварио, стигао је један сиромах тражећи шаку жита. Након тога, милостиви човек рече његовој супрузи која је са слушкињом пробирала жито: *Жено, дај сиромаху један модиј жита!* А она му рече: *Дај и мени модиј, и својој деци по један и мојој снахи један, као и служавци, а ако ти нешто преостане, дај то коме год желиш*[183]. На то, он је упита: *Зар мој део не узимаш у обзир?* А она му одговори: *Ти ниси човек, већ анђео, и није ти потребна храна. Да ти је она заиста потребна, не би жито које си позајмио, и које си носио*

182 Уп. *Пета књига Мојсијева*, VII, 13.

183 Из ове реченице видимо да је Филаретов син Јован у ово време већ био ожењен Ирином.

толике миље[184] *давао другде.* И затим, срдећи се на њега рече: *Због Теосевун, дај му и два модија.* А старац на то рече: *Господ те благословио* (sc. благосиљао је Теосевун). И пошто је измерио два модија, он их даде сиромаху. А она, као да је прокључала рекавши му следеће: *Да сам ја на твом месту, дала бих му половину товара.* Он на то, измери још један модиј и даде му га. Сиромах, будући да није имао врећу у којој би ставио жито, желео је да скине своју одећу[185]. Међутим, пошто је на себи имао само једну тунику, то није могао да учини, те је узалуд покушавао да нађе неко друго решење. Теосевун, видевши сиромаха у неприлици и старца како се труди да му помогне да пође, рече старцу иронично: *Да сам ја на твом месту, дала бих му и врећу.* Он тако и учини. На то, она бацивши сито на тло устаде и рече: *Због Теосевун дај му и другу пуну врећу!* Он то и учини. Сиромах, пошто је подигао шест модија и схватио да није у стању да их носи, викне ка новом Јову (sc. Филарету): *Господару мој, нека овде буде жито, а ја ћу мојој кући, носити по два модија, пошто нисам довољно снажан да би све одједном понео.* А Теосевун чувши како се сиромах жали, рече мужу: *Дај му и магарца! Немој да се човек умара!* Он затим, благослови њу, оседла и натовари магарца, и даде га сиромаху, а затим га отпусти пун радости. Потом, (sc. Филарет) поче да говори речи (sc. из Светог писма) које су се често могле чути и међу обичним светом: *Нека сиромах не брине! Го сам изашао из утробе моје матере, го ћу се и вратити онамо*[186].

И тако, мајка (sc. Теосевун) седећи гладна са својом децом и немајући брашна да направи хлебове са којима би их нахранила, пошто није могла да гледа гладне, устаде и отиде у суседство да тражи хлебове на зајам. Пошто је нашла један хлеб и сакупила дивље биље, донела их је својој деци. Увече су то појели и потом заспали, а да старца (sc. Филарета) при свему томе нису звали. Он сам пак не љутећи се, отиде на конак код једног суседа, где је обедовао и захвалан заспао.

Један од званичника (τις τῶν ἀρχόντων), који је иначе био скупљач пореза, пошто је чуо да је Филарет запао у сиромаштво, поштујући његово старо доброчинство (τὴν ἀρχαίαν ἀγάπην), натоварио је четири муле са четрдесет модија жита и послао му их, написавши му (sc. у пропратном писму) следеће: *Нека ти ово буде за прехрану тебе и твоје деце. Када то потрошиш, поново ћу ти послати исто толико.* Након што је примио жито од доносиоца, Филарет је славио Бога који не превиђа оне који полажу наде у њега. Његова супруга му, међутим, рече: *Дај мени и мојој деци део (sc. товара), а ти узми свој део и шта год желиш с њим, то и учини!* Он на то рече: *Учинићу како желиш.* Затим им је поделио по пет модија. Узевши свој део, ставио га је засебно, и кад би дошао сиромах, давао би му од тог свог дела. За два дана, целог га је разделио сиромасима. Када је дошло време ручка, и када су његова супруга и деца почели да једу, дошао је старац са смешком на лицу и рекао: *Децо, да ли примате пријатеља?* Немајући шта друго да учине, они га приме да обедује са њима. Том приликом га упиташе: *До када ћеш држати благо сакривено? Када ћеш и ти куповати (sc. храну) и јести? Зар ти жито које си нам дао, поново узимаш и прождиреш?* Он одговори: *Свакако ћу га ускоро извадити.*

И тако, преостале су му само пчеле, у двеста педесет кошница, које су биле веома напредне и стварале свој плод (sc. мед). Када би сиромах дошао к њему (sc. Филарету), будући да није имао шта да му да, он би га повео са собом и одлазио у пчелињак, где би отварао кошницу и сакупљао из ње мед, све док ни би напунио

184 Једна римска миља има 1.480 метара.

185 Желео је да скине своју одећу како би у њој могао носити жито.

186 *Књига о Јову,* I, 21.

сиромахов стомак, притом и сам једући са њим. Тако је чинио једно време, све док и њих (sc. кошнице) није уништио (ἐξήλειψε), те му је на крају, остала само једна. А његова деца, видевши да ће их (sc. Филарет) оставити и без меда, једне вечери кришом отидоше у пчелињак, сакупише мед из преостале кошнице и појеше га. Да старац не би сазнао шта се догодило, они премазаше празну кошницу (sc. воском?) и оставише је тамо где је била. Када је другог дана стигао сиромах, старац га је повео са собом у пчелињак. Међутим, након што је отворио кошницу, открио је да је она празна. Не забринувши се због тога, он скиде тунику са себе и даде је сиромаху, а затим га оптусти. Након што се вратио својој кући, његова супруга угледавши га без одеће, упита: *Господару мој, где је твоја туника - ниси ваљда и њу дао сиромасима?* А он, тобоже чудећи се, рече свом сину: *Дете, трчи у пчелињак, јер сам тамо заборавио своју тунику!* Међутим, пошто је отишао и није је нашао, он се вратио и обавестио о томе своју мајку. Она се пак силно растужи, мислећи да је сигурно покраден, и пошто није могла да га гледа нагог, скинула је своју хаљину (στιχάριον), прекројила је у мушку и потом му је дала.

У то време, владала је христољубива августа Ирина са њеним сином, господарем Константином. Царица је захтевала да се девојка за женидбу њеног сина цара бира по читавој земљи Ромејској од Истока до Запада[187]. Пошто су претходно претражили читав Запад и Север, а да је нису нашли, царски изасланици стигоше у области Понта. Тражећи, они тако стигоше у унутрашњост Пафлагоније, у село милостивог човека. Село се звало Амнија и припадало је граду Ганграњана (sc. граду Гангра). Када су царски изасланици видели старчеву кућу, која је била стара, веома велика и лепа, мислили су да у њој живи један од великаша, те су наредили својим слугама и гласницима да оду тамо. Међутим, сеоски прваци рекоше царским изасланицима следеће: *Не господо, немојте ићи у ту кућу, јер иако се она споља чини великом и вредном, унутра нема ничега.* Царски изасланици су мислили, да ови све то говоре по упутствима богатог и моћног господара куће, како они не би одсели у њој, те рекоше љутито својим слугама: *Само наставите – отићи ћемо у ту кућу!*

Овај, заиста гостољубиви и богољубиви човек (sc. Филарет), пошто је узео свој штап, отиде да дочека царске изасланике испред своје куће и веома радосно поздравивши их, рече: *Добро је Бог довео моје господаре њиховом слуги. Чему дугујем ову част, да улазите у колибу једног сиромаха?* Потом је отишао својој супрузи и заповедио јој: *Спреми нам жено, добру вечеру, да се не срамотимо пред овим људима.* А она му рече: *Када си ти управљао својом кућом, ниси ми оставио нити једну кокошку ! Сада, скувај дивље биље и послужи га царским изасланицима!* Међутим, муж јој на све то рече: *Само ти припреми ватру, среди велику трпезарију и обриши стари сто од слоноваче, а Бог ће послати оно што ће они јести*. Она тако и учини.

И гле, сеоски прваци се створише са бочних врата крај милостивог човека, донеши овнове, јагњад, кокошке, голубове и одабрано вино – просто речено, све што је потребно. И његова супруга припреми све врло фина јела, баш онако као некад, када су били богати. Пошто је сто припремљен, у велику трпезарији уђоше царски изасланици. Они тада видеше, веома лепу трпезарију, као и стари, веома велики, округли, позлаћени сто од слоноваче, за који може сести тридесет и шест људи. Осим тога, видеше и храну постављену на њему, као припремљену за неког неког цара, а такође и човека (sc. Филарета) који је био веома достојанственог изгледа, а уз то и веома леп. Наиме, он је заиста био, не само по гостопримству налик

187 О овоме види више на стр. 9–11.

Авраму, већ је и по изгледу њему наликовао, тако да су царски изасланици били веома усхићени њиме. Када су сели за сто, ушао је и старчев син, по имену Јован, који је био веома леп. Наиме, по стасу је био попут Саула, по коси попут Авесалома, док је по лепоти био као Јосиф. Ушли су, такође, и остали његови унуци – синови његових синова – и то њих седморо на броју, сви лепотом обдарени. Видевши их, царским изасланицима се допала њихова лепота. Они затим упиташе милостивог старца: *Имаш ли ти, честити старче, супругу?*Он одговори: *Да господо моја, имам је, а ови дечаци, су моја деца и унуци*[188]. А онда му рекоше: *Нека дође и твоја супруга, и нека нас поздрави!* Пошто је позвао своју супругу, и она је изашла пред њих. И она је била веома лепа када је реч о изгледу, тако да јој ниједна није била равна у областима читавог Понта[189]. Видевши и њу, царски изасланици обасјани толиком лепотом – иако су они (sc. Филарет и Теосевун) били већ у старости – упиташе их: *Имате ли ви кћерке?* А старац рече: *Имам две кћерке, које су мајке деце које видите.* Потом, царски изасланици рекоше: *Сигурно ови дечаци имају и сестре?* Старац одговори: *Моја старија кћер, има три кћерке.* На то, царски изасланици му рекоше: *Нека девојке дођу да их видимо, по Богом надахнутој заповести од Бога постављених наших великих царева. Тако су они заповедили нама, њиховим безвредним слугама, да не измакне нашем погледу ниједна девојка у читавој земљи Ромејској*. На крају, старац рече царским изасланицима: *Господо моја, једимо и пијмо оно што нам је Бог дао и веселимо се! Ви, пошто сте уморни од великог пута, спавајте безбрижно, а сутра ће бити воља Господња.* Тако је и било.

Када су ујутру устали, (sc. царски изасланици) захтевали су веома нестрпљиво, да виде девојке. Старац им рече: *Господо моја, ми можда јесмо сиромашни, али наше кћерке нису никада изашле из своје одаје (*ἐκ τοῦ κουβουκλίου αὐτῶν*)*[190]*. Али, како ви заповедате, господари моји... Уђите у њихову одају и видите их.* Одмах затим, људи (sc. царски изасланици) хитро устадоше и уђоше у одају, где су се старчеве кћери и њихове кћерке сусреле са њима. Пошто су видели да и мајке и кћерке, својом изузетном лепотом, чак и у скромним хаљинама, засењују сваку женску лепоту, они беху истовремено и запрепашћени и радосни. Будући да због њихове истоветне лепоте, нису могли разликовати мајке од кћерки, они упиташе старца: *Које су твоје кћерке, а које су твоје унуке?* Након што их је (sc. Филарет) раздвојио, они (sc. цареви изасланици) одмах почеше да одмеравају у погледу цареве старости прву (sc. унуку) и нађоше оно што је тражено. Посматрајући лавратион (τὸ λαυράτιον)[191], установили су да је и он сличан, као што су, измеривши стопала, нашли да су им и чизме исте величине. И на крају, пуни радости, они их поведоше (sc. Филаретове унуке) заједно са њиховом мајком, старцем и свим њиховим укућанима, и весело отидоше у Византа заједно са још тридесет душа на броју.

Ово су имена његове (sc. Филаретове) деце: његов син се звао Јован; име његове прве кћерке, иначе удовице, беше Хипатија, а друге Евантија.

Ово су имена удовичиних кћери: прва се звала Марија[192], друга Мирантија, трећа Евантија. Њихов брат се звао Петрона.

---

188 Из претходног текста се види да су у питању деца и унуци мушког пола.

189 Наравно, није потребно рећи да писац Житија претерује преко сваке мере када говори о лепоти Филарета и Теосевун.

190 Овде Филарет хоће да каже да иако су сиромашни, оне никада нису морале да изађу из својих одаја да би радиле физичке послове.

191 *Лавратион* представља врсту царског портрета. О њему види више: *ODB II*, 1191.

192 Будућа жена Константина VI.

Од друге кћери (sc. Евантије) име прворођеног сина беше Антије, другог Никита, док су имена остале деце била: Петар, Филарет, Козма и Хипатија. Њихов отац звао се Михаило.

Име жене прворођеног сина Јована, снаје милостивог старца, било је Ирина. Имена њених синова била су следећа: први се звао Варда, други Евстатије, трећи Никита[193], четврти Филарет.

Њене кћерке су се звале: Јелена, Јефимија и Хипатија.

Изабране су и друге девојке, њих десет на броју, које заједно са њима беху вођене цару.

Кћерка од кћери милостивог човека замолила је своје сестре следеће[194]: *Сестрице моје, хајде да начинимо договор међу собом,* рече она, *да она од нас која буде владала, помаже остале (sc. сестре).* А Геронтијанова кћерка[195], која је била врло богата и лепа што се тиче спољашњег изгледа, на то јој гордо рече: *Ја знам засигурно, да сам најбогатија, најплеменитија и најлепша (sc. од свих кандидаткиња), и да ће цар управо мене изабрати.* На то, она (sc. Филаретова унука) постидевши се, заћута.

Када су стигли у Византе, цареви људи су најпре представили Геронтијанову кћерку пред Ставракијем[196] –десном руком владара (τὸν τῶν ἀνάκτων ἐπιστήθιον) – који је управљао свим пословима везаним за палату. Међутим, пошто су је видели, цар и његова мајка царица рекоше јој: *Ти си добра и лепа, али ипак за цара ниси.* Након тога су јој дали поклоне и отпустили је. На исти начин, погледали су редом и остале (sc. кандидаткиње). Међутим, ниједна од њих им се није допала, те су им давали поклоне, а затим отпуштали.

На крају је ушла кћерка милостивог старца[197], заједно са њеним трима кћерима. Видевши њих, цар и његова мајка [и Ставракије први (sc.човек) палате] беху задивљени њиховом лепотом, а свидело им се, такође, њихово пристојно држање, мудрост, као и њихов јединствени наступ (τὸ σύσχημον βῆμα αὐτῶν)[198]. Одмах затим, цар запроси прву[199], другу[200] запроси један од његових великаша, патрикије по имену Константинакије[201], који је и сам имао врло лепо тело и лице. А што се тиче треће[202], краљ Лангобарда, по имену Аргус, посладе цару Константину посланике са мноштвом дарова, наложивши им да њу испросе за жену. Тако и би.

193 На ово место у тексту треба обратити пажњу. Овде се види сродство Никите, Филаретовог унука, аутора овог житија. Дакле, видимо да је Никита син Филаретовог сина Јована и његове жене Ирине, као и то да је имао још три рођена брата (он је био трећи по старости) и три рођене сестре. Из даљег текста Житија видеће се да је управо овај Никита аутор Житија (види стр. 43–45; 46–48).

194 Није јасно о којој Филаретовој унуци се ради. Међутим, највероватније се ради о Марији.

195 Геронтиан је живео у другој половини VIII века. Носио је титулу *стратилата*. Није познато како се звала његова кћер. О њему види више: *Prosopographie II,* 41.

196 Ставракије је био државник и једна од најутицајних личности на двору за време заједничке владавине цара Константина VI и његове мајке Ирине, као и за време њене самосталне владавине. О њему и његовој улози види више: Острогорски 1959, 184–201; *ODB III*, 1945.

197 Реч је о Филаретовој кћерки Хипатији.

198 Писац жели да каже, да им се допао њихов наступ по коме су се оне разликовале од осталих кандидаткиња.

199 Реч је о Марији.

200 Реч је о Мирантији.

201 О Константинакију види стр. 13.

202 Реч је о Евантији.

Прихвативши дарове и Аргусову молбу, он ју је послао заједно са много гардеробе и највећим почастима.

Након што је венчање обављено, цар, радујући се због брака, нареди да се сви укућани његове жене – који су сада постали његова родбина – позову на гозбу, како би их поздравио и указао им част (καὶ φιλοτιμῆσαι αὐτούς). Након што се гозба завршила, цар их је све поздравио, и имајући обзира (αἰδεσθεὶς)[203] за родбину своје жене – јер су сви били обдарени лепотом – он је, подигавши их са трпезе, сваком од њих, од старца до одојчета, дао поклоне: имања, хаљине, злато, сребро, драгоцености начињене од драгог камења, смарагда, сафира и бисера, као и велике куће у близини (sc. царске?) палате. Потом их је отпустио у миру. Пошто су то однели својим кућама, заборавили су да досађују (ἐνοχλεῖν) старцу у вези блага које им је некад обећао, за које им је говорио да га је сакрио. Међутим, старац није заборавио, већ им је, након што их је све окупио, рекао следеће: *Сутра нам спремите велики ручак, да и ми позоветмо цара заједно са патрикијем*[204] *и целим Синклитом. И када дођем из палате, да затекнем све припремљено!* А они пак, мислећи да је он уистину позвао свог зета цара, заиста и припремише веома велики ручак.

Старац, пошто је пребдео ноћ отиде у палату. Док се враћао из палате својој кући, колико год је сиромаха нашао у портицима (εἰς τοὺς ἐμβόλους) толико их је и позвао (sc. код себе). Сакупио је на броју стотину људи – све, лепрозне, грбаве, хроме и осакаћене – и довео их својој кући. Он је најпре ушао сам у кућу и рекао следеће: *Цар је дошао заједно са патрикијем и целим Синклитом. Међутим, и они које нисмо очекивали нити позвали, су такође овде стигли.* Затим, настаде велики жамор и пометња међу њима, због великог мноштва које је дошло на гозбу. Након тога, сиромаси уђоше и седоше за трпезу. Његови укућани пак, видевши ово, почеше међу собом шапутати: *Тако дакле... Старац још увек није своје старе навике заборавио. Међутим, овде где смо стигли, чак и ако би желео да нас осиромаши, не би могао то да учини.*

Након што је са сиромасима сео за сто, старац је наредио свом сину који је био спатариј маглавита , својим унуцима и царичином брату који је такође добио исту титулу[205], да предано стоје покрај стола, и да служе, као да заиста служе цара царева. Позвавши своју браћу[206] (sc. код себе на гозбу), он је на тај начин, несумњиво извршавао оно што је Господ рекао: *кад учинисте једноме од ове моје најмање браће, мени учинисте*[207].

Они (sc. Филаретови укућани) су ревносно служили, а када су сиромаси појели, попили и провеселили се и пошто су подигли корпу (τοῦ κανισκίου ἐπαρθέντος)[208], старац је наложио свом сину, својим унуцима и свој својој родбини да донесу на сто сва блага (sc. која су добили од цара): злато, сребро, хаљине, све драгоцености израђене од драгог камена и бисера, и уопште, све што им је поклонио цар. Као да се шали са њима, он (sc. Филарет) им рече: *Хајде*, *да све то видимо на столу и да се провеселимо.*

---

203 Алтернативни преводи глагола aivde,omai: *стидети се, поштовати, имати милости, осећати обзир, поштовати.*

204 Вероватно се мисли на Ставракија.

205 У питању је Петрона, види стр. 36.

206 Овде се мисли на убоге које је Филарет позвао код себе на гозбу – то се јасно види из претходног текста.

207 *Матеј*, XXV, 40.

208 Сиромаси су подигли корпу пошто су је испразнили, тј. јер су завршили са оброком.

И сви у једном потезу, све донесоше и метуше на сто. Пошто су ставили гомиле и гомиле (σωροὺς, σωροὺς) блага на сто, стали су се препирати међусобно, показујући старцу, коме је цар дао више, хвалишући се, како он (sc. цар) управо њега више воли (sc. од осталих). Старац им рече: *Гле, децо моја – скривено благо које сам вам обећао, сам вам и дао. Дакле, зар немате ништа да ми кажете?* А они, сетивши се речи овог светог човека, расплакаше се и рекоше му: *Заиста, господару, сам све то знаш, будући да си праведан, праведно си чинио милосрђе. Ми, будући да смо неразумни, понесени нашом неразборитшћу, вређали твоје достојанство. Опрости нам оче – грешили смо пред Богом и пред тобом.* И пошто су пали лицем на земљу, обгрлише његове свете ноге, тражећи опроштај.

Након тога, старац им је опростио, помолио се за њих и подигао их са тла, а затим им рекао: *Знате дечице моја, да је Бог преко свој светог јеванђеља објавио следеће: Ко год (sc. ради Господа) остави за собом оца или мајку или поља, стоструко ће добити*[209]*. И гле, вама је дато стоструко. Ако пак, желите добити вечни живот, нека свако од вас изводи по десет номизми, и дајмо их онима који са мном седе за столом (mj. сиромасима).*И сви радо дадоше, као што им је заповеђено. Затим им, старац поново рече: *Уколико желите да откупите мој део од блага које нам је дао цар, нека свако од вас, изитински, одбаци сваку врсту драгоцености; а онда, узмите мој део. Уколико пак не желите, разделићу га сиромасима. Сви они са хитњом и великом радошћу, дадоше старцу своје драгоцености у злату, и тако беше сакупљено двадесет и осам литара злата. А сиромаси, након што су добили све то, беху задивљени једноставношћу овог човека, и на крају, прославише Бога који не заборавља своје сиромахе.*

Ово (sc. Филаретово дело) постало је познато цару, његовим највећим достојанственицима, читавом синклиту и свим житељима Цариграда – и сви они беху веома задивљени овим човеком. Пошто су сазнали за његову милостивост, цар је давао светом старцу велике количине блага, као и његови највећи достојанственици. Међутим, сво благо које би примио, старац је непрестално делио сиромасима. Наиме, старчев обичај био је овакав: Никада само једну номизму, сребрњак или нумин (νουμίν)[210] није могао уделити сиромаху, већ је једну врећу пунио златом, другу сребром и трећу нуминима. Њих је носио његов протовестијар[211] Ликаст (Λύκαστος), који је био веома веран у свом срцу и који га је увек следио. Вреће су биле истоветне по облику и садржале су исти број новчића. Када би сиромах затражио врећу, он је не би именовао, осим ако није веровао у Бога и да оно што Бог заповеди, то ће ми бити и дато. Он (sc. Бог) наиме зна, оно што се налази у срцу (sc. човековом) и беду сваког – и према томе, ко какву потребу има, он (sc. Бог) му тако и даје. Старац је знао, на основу сопственог искуства, да многи богаташи сиромаше због тога што, ради своје некадашње племенитости, носе раскошну одећу, а да им истовремено, будући да немају хране за јело, други постају потребни. Међутим, постоје и они, који изгледају као сиромаси, а који имају новца у својим кућама. Они не заборављајући навике из времена свог некадашњег сиромаштва, носе прње извађене из смећа, просјаче и скупљају новац – то се зове похлепа и идололатрија. Наиме, све што је више од потребног се зове похлепа и идололатрија. Неће од свих људи у истој мери, већ ће од сваког човека посебно, оно што је узео од Бога, бити тражено назад. Имајући ово на уму, свети старац је по Божијој вољи стављао своју руку на врећу

209 *Марко*, X, 29

210 Реч је о врсти бакарних новчића. У вези са тиме погледај: Grierson 1982, 340.

211 Тј. његов лични благајник.

која је била испуњена или златом, или сребром, или бакром, и оно што је Бог хтео, то је и узимао. Он сам је под заклетвом говорио следеће: *Често, кад би видео човека који носи лепу одећу, пружао бих моју руку ка врећи, желећи да узмем један новчић и да му га дам. И поред тога што то нисам желео, јер је било јасно по одећи коју носи, да није сиромах, моја рука би се пружила, узела пуно новца а затим му га дала. Исто тако, кад би видео другог да носи старе прње, пружао бих моју руку желећи да му дам пуно новца, али бих узимао само малу количину.*

Живео је (sc. Филарет) четири године у палати, не прихвативши притом да носи свилену одећу, нити златни појас око струка, нити да добије неко друго велико достојанство од цара, изузев ипатског. Цар и његови највећи достојанственици су га на то наговарали, понекад снажно инсистирајући, а понекад молећи, међутим, он је увек говорио цару следеће: *Мени је довољно што ме зову царевим дедом.* Наиме, овај човек је био толико скроман, да није могао поднети да чује неког, како га ословљава неким другим именом, изузев његовог старог – Филарет Амниатинац.

Пошто је проживео, милостиво и верно Богу, четири године у палати, учећи и своју децу да тако живе, завредео је да види и откровење о крају свог живота. Једног дана, док је његово тело још било здраво, повевши са собом свог протовестијара отиде у манастир звани Крисис (εἰς τὸ μοναστήριον τὸ ἐπιλεγόμενον εἰς τὴν Κρίσιν)[212] – њега неки зову још и Родофилион (Ροδοφύλιόν), и у њему станују часне девице[213]. Пошто је затражио гробно место (αἰτήσας μνημείον) од игуманије и дао јој довољно злата, добио је од ње празан ковчег (λάρνακα κενόν). Том приликом, храбрио је игуманију следећим речима: *Кроз десет дана одлазим из овог живота и идем у боље блаженство; Желим да моје бедно тело положите у овај гроб.* И у томе је такође подражавао племенитог Аврама – наиме, и он је још за живота, за сребро купио гроб од Ефрона Хета[214]. Свом протовестијару је заповедио, да ником не говори за овај разговор. Пошто је отишао својој кући и разделио сиромасима све што му је преостало, укључујући ту и његову одећу, као и све друго што је имао, његово тело је почело да га боли, након чега је пао у постељу и разболео се.

Након што је прошло девет дана, десетог дана је заповедио да се окупи сва његова родбина. Пошто су се окупили, рекао им је следеће: *Знајте деца моја, да ме је позвао Цар, те да вас ја напуштам и одлазим.* Мислећи да је реч о цару, њиховом зету, они га упиташе: *Оче, зар си ти у стању да идеш, иако си болешћу притиснут?* Он им на то одговори: *Они који су дошли, носиће ме на престолу од злата. Они стоје десно од мене у свој (sc. својој) слави, али их ви не видите.* Схвативши шта је хтео да каже, они почеше веома силно да јадикују, као што су некад и Јакова деца. А он, махнувши својом руком, затражи тишину. Пошто су се утишали, рече им: *Ви знате децо моја, мој начин живота, и како сам од своје младости љубио (πόθησα) милостивост. Ја њу (sc. милостивост) чинит од оног што сам стекао властитим радом, а не од оног што је ограбљено, имајући на уму оно што је записано: Онај који приноси дарове од имовине сиромашних, је као онај који жртвује сина пред његовим оцем*[215]*. Неки од вас знају за наше пређашње материјално богаство. Знате и за сиромаштво, које нам је на кратко време послато од Бога. Такође знате и за наше садашње богаство. Јесте ли видели икад да сам изменио лице своје милостивости?*

212 Реч је о цариградском манастиру Светог Андреја у *Криси*. О овом манастиру види више: Janin 1953, 32–36.

213 Реч је, наравно, о монахињама.

214 Уп. *Постање,* XXIII, 3–20; XXV, 9–10.

215 *Ecclesiastique*, XXXI (XXXIV), 20 (24).

Јесте ли видели некад, да сам се понео охоло према некоме? Да ли сте видели икад, да сам отео нечије нешто? Просто, да вам све појединачно не говорим, заповедам вам да, онако како знате да сам ја чинио, да тако чините и ви. Уколико и више од тога будете чинили, утолико ћете бити блаженији. Немојте да жалите за својим материјални богаством, већ га разделите сиромашнима и пошаљите мени на онај свет у који ја путујем. Ја ћу вам га сачувати недирнутог и онда када дођете и ви, наћи ћете га. Не износите га одавде, да захваљујући нашим добрима не би други раскошно живели. *Зар не знате да је записано у мудрости Божијој следеће: Нагли да се обогати човјек завидљив*[216]*; Зна ли он да га (sc. богатство) милостиво користи? Показућу вам, верне гласнике (изасланике), (ἀποκρισιαρίους) којима ћете поверити блага које желите да ми пошаљете тамо. Они вас неће ни у чему преварити, већ их (sc. блага) носити у сигурну и неуништиву (ἀσύλητον) ризницу. Гледајте, да ми га не шаљете преко богатих. Наиме, они ће тешко ући у Царство Божије*[217] *- као што је записано. Већ ми их шаљите преко сиромаха, удовица, сирочића, странаца, сужњева и њима сличних. Наиме, они лако улазе у рај, и доносе нетакнута блага пред краљеве (πρὸς τοὺς βασιλεῖς), било да су грешници или праведници. Грешници их доносе са овог света, предају Авраму и одлазе, пошто нису достојни да живе уз њега (μὴ ἀξιούμενοι συνδιάγειν μετ αὐτοῦ). Аврам их (sc .блага) пак пописује. Са друге стране, праведници доносе оно што су добили и узимају десетхиљадоструко (*μυριοπλασίονα*) више од тога.*

Након што је завршио са поуком, помолио се за њих и благословио их, заповедио је свом сину[218] – као што је некад Јаков Јосифу[219] – да доведе његове синове (тј. Филаретове унуке), како би и њих благосиљао. Он их и доведе. Најпре је довео свог прворођеног сина Варду. Филарет га је благословио, да Господ Бог током много година сачува његово семе, како би продружио своју лозу. Управо тако и би. Он се оженио, постао отац седморо деце и умро.

Затим је довео и свог другог сина Евстатија. Филарет, пошто је узео његову десну руку, рече му следеће: *Дете, кратак ће бити твој живот на земљи - наиме, ти ћеш у својој младости скончати. Стога, немој да бринеш о овоземаљским стварима, већ сав свој део наследства, раздели сиромашнима, како би имао ризницу на небесима. Наиме, нећеш поживети више од двадесет и четири године у овом животу. Дакле, старај се о стварима које се тичу твоје душе.* То се управо и догодило овом детету. Он се у лепој младости просветлио, и када се приближио судњем часу дао је сва своја блага сиромасима, док је имања поклонио манастиру Светог Великомученика Георгија, који се још назива Препосит (τὸ ἐπιλεγόμενον τὰ Πραιποσίτου). Покајавши се, годину дана је предано исповедао грехе из младости светим мужевима и у двадесет и четвртој години предао своју душу Господу. Сахрањен је у овом манастиру Светог Георгија.

Затим је увео трећег сина Никиту[220], кога је (sc. Филарет) примио у своје наручје на крштењу. Ухвативши га руком, ставио га је на кратко, на његове јастуке. Потом је заповедио, да му доведе четвртог сина[221]. Њему рече, такође, као и другом

216 *Приче Соломонове,* XXVIII, 22.
217 Уп. *Марко*, X, 23.
218 Филаретов једини син звао се Јован. О Филаретовој породици види стр. 35–36.
219 Уп. *Постање,* XLVIII, 9.
220 Овде се појављује писац Житија.
221 Реч је о Филаретовом унуку који се такође звао Филарет. О Филаретовој породици види стр. 35–36.

(sc. Јованом сину), колико времена му је преостало, као и његову поуку. И њему се такође испунило све на исти начин, као и другоме (sc. Јованом сину). Пошто је разделио своју имовину сиромасима, и дао оном истом манастиру имања, покајао се пре судњег часа једном светом старцу и добивши опроштај упокојио се у миру. Сахрањен је и он у истом манастиру Светог Георгија. Обојица (sc. други и четврти Јованов син) били су у толикој младости, лепоти и снази, да је то и код странаца (τοῖς ξένοις) и оних који нису њихови рођаци (μὴ συγγενειάζουσιν αὐτοὺς) изазвало велику тугу за њима, јер су изненада увенули такви цветови.

Коначно, узео је свог трећег унука и духовног сина, Никиту, подигао га на постељу и изљубио, а затим су заплакали обоје – и старац и дете. Онда, подигавши га својим сопственим рукама ка небеским висинама рече: *Господе, у твоје руке стављам ово дете, које сам за живота много љубио, и за које сада умирући, бринем. Молим те Господе, учини ми (*χαρίσαί μοι*) да ово дете поживи на овом свету дуже од све његове браће и његових родитеља, пазећи притом на твоје заповести и твоја сведочанства (sc. у јеванђељима), као и да одржава службе за све нас упокојене и да тако чува успомене на нас. И дај му Господе, ту благодат милостивости, коју сам и ја добио од тебе, о Господе. И дај му мудрости и разборитости, најпре да се плаши твојег имена и да чува твоје заповести. Обдари га и речитошћом његових усана да би исприповедао све што ми се догодило у спомен будућим покољењима. Просуди да је достојан светог и апостолског руха (*τοῦ ἁγίου καὶ ἀποστολικοῦ σχήματος*), и учини га нераздвојним од мене, Господе мој Господе, и на месту где си одлучио да ме населиш.* Наиме, толико га је волео, као што је некад Јаков Јосифа, да га никад није пуштао из свог наручја онда када је био у својој кући, и где год би отпутовао, држао га је испред себе на свом коњу.

Пошто је престао да се моли Богу, почео је да моли Пресвету Богородицу: *Пресвета Богородице, под твоју заштиту стављам ово дете. Саклони га од сваке противне силе и сваког искушења и опасности.* Молио је, такође, и Светог Теодора Мученика (τὸν ἅγιον Θεόδωρον τὸν μάρτυρα) следећим речима: *Свети Теодоре мој, буди заштитник овог детета, јер је оно рођено на твој увек часни спомен (*εἰς τὴν ἀεί σέβαστον μνήμνην σου ἐγεννήθη*)*[222]*. Ради твоје љубави, ми смо га просветили (*ἐφωτίσαμεν*)*[223] *у твом светом храму. Тада сам га у наручје моје примио из твог светог храма, а сада га опет стављам у твоје наручје, као и у Божије и Пресвете Богородице.*

Затим је увео и своје две кћерке. Име прве кћерке било је Јелена, а друге Јефимија, и оне су биле његове две старије кћери. Оне рекоше старцу: *Благослови и нас оче*. А он њима рече: *Благословене сте од Господа. Наиме, бићете девице, остаћете чедне и неокаљане здружене са Светом Богородицом. Мучићете се кратко време на овој земљи и задобићете Царство Небеско.* Тако је и било. Наиме, повукле су се у манастир Пресвете Богородице и провеле частан живот постећи, бдећи и подвргавајући се свакој аскези дванаест година. Обе су се упокојиле истовремено , и тиме што су показале добар пут тамошњим девицама завределе су небеску одају за невесте.

Исто тако, сваког преосталог унука је благословио, са оним речима које је Бог ставио у његова уста. Такође се помолио за своју супругу, свог сина и своје кћерке. Док их је (sc. супругу, сина и кћерке) благосиљао, његово лице изненада засја

222 То значи да је писац овог житија, Никита рођен 17. фебруара. О значају овог податка види стр. 3.

223 Тј. крстили.

попут сунца , а он се поче смешити и рецитовати псалме: *Милост и правду пјевам; тебе, Господе, славим*[224] и тако даље. И пошто је завршио са рецитовањем псалма, настаде у кући тако јак сладак мирис, да смо мислили[225] да је кућа пуна уља и миришљавих трава. Затим је почео са рецитовањем *Светог Символа Вере*. Завршивши и то, почео је да рецитује *Оче Наш*, и када је стигао до *да буде Твоја воља,* предаде своју душу Господу. [Био је стар – наиме, имао је деведесет година (ἐτῶν γενόμενος ἐνενήκοντα) – али и поред тога, нису му били оштећени нити зуби, нити очи, нити уши, већ је изгледао здраво, лепо и свеже попут јабуке или руже.]

Након што су цар, његова мајка царица и Филаретова унука августа (sc. Марија) чули да је њихов деда преминуо, дошли су (sc. на сахрану) заједно са читавим Синклитом. Пошто су га оплакали уз силно јадање и сахранили његове часне остатке уз велику почасну стражу, разделили су веома много новца просјацима.

Још док су га (sc. Филарета) носили ка гробу, ишло је за њим читаво мноштво сиромаха, који су, плакајући силно, нарицали и хвалили га пред Богом јецајући: *Авај, Господе, зашто си нас лишио хранитеља ког си нам дао на тако кратко време? Ко ће од сада, пунити наше трбухе као он? Ко ће облачити наша нага тела? Ко ће уместо нас враћати наше дугове? Боље би било да си нас све усмртио, него што си нас лишио тог човека.* Међу онима који су плакали, налазио се и један од сиромаха по имену Кавк (Καύκος), који је био поседнут нечистим духом од свог рођења. Он га је (sc. нечисти дух) често бацао у ватру и у реку[226], а често је и одлазио из њега на пар дана. Кавк је често посећивао светог старца док је био жив, стекао је од њега многе врлине и много га волео. Сада, поново поседнут демоном, пратио је Филарета на последње одредиште, док га је његова (sc. Кавкова) родбина држала како би добио свој део дарежљивости (αὐτὸν ⍰όγαν). Изненада, истовремено плачући и вриштећи, он скочи, ухвати се за носила, и како се ухвати за њих тако истера нечистог духа из себе. На тај начин, милошћу Божијом, он постаде здрав. Потом је ухватио ручку од носила, и носио старца све до гроба. И сви, видевши ово што се догодило, прославише Бога. Пошто су стигли до гробнице певајући псалме и химне у његову част, спустили су његово свето тело у гроб [који је купљен у манастиру Крисис. Ово се догодило другог дана месеца децембра.

Његов унук и духовни син, Никита, који је добио многе благослове од свог деде – који је иначе био веома млад када је реч о старосној доби, јер је имао само седам година (ἐτῶν ἑπτά) – трећег дана (sc. по Филаретовој смрти), спавајући у својој постељи, западе у транс (ἐγένετο ἐν ἐκτάσει),би ограбљен и пренесен на онај свет. Тамо је видео пакао и веома дубоку огњену реку, која тако јако кључа, да њено хучање не може поднети људска природа. А са оне стране реке, видео је предивни рај и сваковрсна дрвећа, која су била врло лепа и врло велика, онаква каква ниједан човек никад није видео. Као што је записано: *што око не видје, и ухо не чу, и у срце човјеку не дође, оно уготови Бог онима, који га љубе*[227]. Заиста, он је и видео оно што људска природа не може видети – видео је, наиме, велика родна стабла Нара, чији су плодови били многобројни и велики попут бурета за вино од двеста литара. Такође, видео је врло лепе чокоте виново лозе који се успињу у вис, са гроздовима великим попут одраслог човека. Исто тако, видео је и врло велике урмине палме, као и стабла ораха и чији су плодови (тј. ораси) били велики као бачве од дванаест мера. И уопште, видео је тамо све врсте дивних плодова.

---

224 *Псалм* 101,1.
225 Овде писац Житија говори у првом лицу, као сведок.
226 Уп. *Марко*, IX, 22.
227 *Посланица Коринћанима* I, II, 9.

Мушкарци, жене и деца – сви обучени у бело – стајали су (sc. у рају), јели плодове и веселили се. Међу растињем, видео је свог деду обученог у белу хаљину, како седи на престолу од злата, искићеним драгим камењем и смарагдом. Такође, видео је и много новокрштене (νεόφωτα) мале деце, која су стојећи око њега (sc. Филарета) у кругу, држали бакље. Једно од мале новокрштене деце била је и сестра оног који је ово сањао, а која се упокојила пре кратког времена. Она је седела у старчевом крилу, и такође држала бакљу. Поред њега (sc. Филарета) стајала је и друга велика група сиромаха обучених у бело. Сви су они уживали многа добра и гурали се међусобно, надмећући се ко ће се први приближити престолу милостивог (sc. човека). Видео је, такође, и једног човека како стоји, чији је лик био веома сјајан. Наиме, сав је био попут ватре, а у својој руци је држао златни штап. Дете које је ово сањало упита: *Господине, ко је онај старац што седи на престолу од злата? Желео бих и ја да одем тамо.* Он одговори: *То је Аврам.* А дете на то рече: *Не господине, већ је то мој деда.* Младић му пак одговори: *Јесте твој деда, али је он постао једнак Авраму (*ἀλλὰ Ἀβραάμ γέγονεν ἀρτίως*).*

Старац је почео гласно да дозива дете: *Дете моје, дођи и ти овде, и уживај ова добра.* А дете одговарајући на то рече: *Оче (Πάτερ), не могу да дођем јер је мост узан као длака, а река огњена у дубока. Видим у њој мноштво голих људи који су на мукама, како шкргућу зубима (βρύχοντας)*[228]*, и плашим се да и ја не паднем, и да не будем на мукама заједно са њима.* Он (sc. Филарет), пак рече детету: *Дођи само! Не бој се, сви смо је ми прешли! Пробај само, а ја ћу ти помоћи!* И испруживши руку, старац је позивао дете. Скупивши храбрости, дечак је закорачио на длаку и почео да је прелази. Био је уплашен и саплитао се док је прелазио, али је, уз старчеву помоћ, ипак прешао.

Међутим, чим је прешао на другу страну, он се пробуди. Наиме, његова мајка га је продрмала пошто је јасно чула његове речи и јецаје због страха од ватре, а затим га питала: *Шта ти је дете моје?Зашто плачеш и јецаш?*Он јој је затим испричао оно што је видео и потом упитао: *Зашто си ме пробудила? Желео сам да будем са мојим деком (*μετὰ τοῦ τατά μου καὶ πάπου*)*[229]*. Не могу да дочекат, да поново видим слатко светло и блиставило које сам тамо видео, пошто схватам да ми овде живимо у мраку.*

Пошто сам видео ово, ја, Никита, унук и духовни син светог мог деде, десет година сам провео у мојој кући имајући на уму и у срцу заповести мог деде, и у складу са својим могућностима их извршавао . Када сам напунио осамнаест година побегао сам (ἀπέδρασα) од моје куће и постао монах. Након двадесет година од мог повлачења из света[230], пошто сам проучио пажљиво његове врлине и добар начин живота (τὴν καλὴν ἀναστροφὴν), од онога чега сам био очевидац, од оног што сам чуо од мојих родитеља који су то причали под заклетвом, и од онога што сам сазнао од сиромаха, написао сам његов живот, године 6330. (sc. 821/22), у изгнанству на Пелопонезу у Кариуполису[231].

Постанимо сви ми достојни његових врлина и будимо слављени са њим.

А његова побожна супруга, узевши довољно новца вратила се у свој завичај. Тамо је све свете храмове, који су некад давно срушени од стране Персијанаца, поново

228 Алтернативни превод глагола bru,cw гласи: *шкргутати, зубе кезити.*

229 Израз tata, = te,tta је реч од миља која се говори старијима, као што су у српском језику нпр. *тата, оче, чико, деко.*

230 Тј. након двадесет година од његовог замонашења.

231 О томе где се налази тачно Кариуполис, види више на стр. 3 (фуснота 25).

изградила и даривала са много вредних светих ствари. Основала је и манастире и прихватилишта за сиромахе, а потом се вратила натраг у Цариград и лепо завршила свој живот. Упокојила се у миру и сахрањена је поред свог мужа[232].

У славу Господа нашега Исуса Христа у коме су слава и снага, заједно са Оцем и Сином и Пресветим животворним Духом, сада и увек и у векове векова. Амин.

Закључак

После свега, сматрамо да би било умесно дати коначну оцену о значају житија Светог Филарета Милостивог као историјског извора. Наиме, при проучавању византијске историје током VII и VIII века, који се због недостатка наративних извора називају *мрачним столећима,* сваки спис, у коме се налазе било какви изворни подаци, добија на значају. Управо такав случај је и са Житијем Светог Филарета Милостивог.

Као што смо имали прилике да видимо, ово житије, и поред оскудности података, непостојања хронолошких одредница (ако изузмемо годину када је ово житије написано и датума када је Филарет сахрањен), као и других мана, типичних, за овај жанр књижевности, ипак садржи одређене податке који су значајни за проучавање византијске историје VIII века.

Међу свим овим подацима, свакако најзначајније место заузимају они који се тичу удаје Филаретових унука. Наиме, удају Марије за Константина VI[233], као и Евантије за *лангобардског краља* Аргуса[234] , треба посматрати у контексту борбе за превласт на Апенинском полуострву, између Византијског царства и Франачке државе, којом је у то време управљао Карло Велики[235], те подаци које доноси ово житије могу послужити као допуна постојећим наративним изворима[236]. Одређене податке, који иду у прилог теорији Георгија Острогорског о тематском уређењу и тематској војсци, доноси и прича о Филарету и сиромашном војнику Мусулију[237]. Што се тиче података о арабљанским пустошењима, која се спомињу као један од кључних фактора који је допринео да Филарет западне у беду, ми о поменутом не можемо ништа са потпуном сигурношћу да кажемо, изузев да су се она догодила[238].

Међутим, ово житије има битан значај за проучавање аграрне историје Византије у VIII веку. Иако су подаци које оно доноси малобројни и налазе се углавном на самом почетку житија, они нам ипак омогућавају да стекнемо какву-такву представу о аграрним приликама у Византији (можда је боље рећи, у Малој Азији), које су владале током осмог столећа. На основу овог житија, можемо да видимо како су на византијском селу постојали једни поред других, и мали и велики земљопоседници. Осим тога, на основу оног што нам сугерише овај спис, можемо да претпоставимо како је процес ширења велепоседништва, који ће се показати тако погубним по Царство, већ започео у VIII веку. Такође, можемо претпоставити и да је процес ширења манастирских поседа већ у то доба узео маха. И, на послетку,

232 Другим речима, и она је, такође, сахрањена у манастиру *Крисис*.

233 О околностима које су претходиле склапању овог брака види више на стр. 9–11.

234 Овом приликом, морамо поновити две ствари: 1) није реч о *лангобардском краљу*, већ кнезу лангобардске кнежевине Беневенто; 2) његово име није Аргус, већ Гримоалд III. О свему овоме види више на стр. 12–13.

235 О томе види више на стр. 10–11.

236 Примера ради, Теофан, наш главни извор за овај период, уопште не спомиње удају Евантије за кнеза од Беневента, иако је овај брак имао врло значајну дипломатско-политичку улогу. О томе види стр. 12–13.

237 Види више стр. 6–7.

238 О овим пустошењима и претпоставкама у вези са њиховим датирањем види стр. 4–9.

пажљиво проучавајући текст овог житија, ми смо у стању да створимо обрисе слике једног *просечног* византијског земљопоседника, који је живео у VIII столећу, као и да стекнемо одређен увид у његове проблеме и оно чему је тежио.

На крају, на основу свега реченог, можемо да закључимо како Житије Светог Филарета Милостивог и поред малобројности и оскудности података, представља – с обзиром на општи недостатак извора за византијски VII и VIII век – историјски извор чији значај није занемарљив, нарочито за проучавање аграрне историје овог доба.

Извори

Theophanes, *The chronicle*, Philadelphia 1982. (by Harry Turtledove)
Theophanes 1982.
Fourmy H. M., Leroy M., *La vie de S. Philarete,* Byzantion 9 (1934), 85–170.
Fourmy, Leroy 1934.

Литература

Браунинг Р., *Средњовековни и савремени грчки језик*, Београд 2005.
Браунинг 2005
Brandt M., *Srednjovekovno doba povijesnog razvitka I*, Zagreb 1980.
Brandt 1980
Византијски извори за историју народа Југославије I, Београд 1955.
ВИНЈ I
Grierson P., *Byzantine Coins,* London-Berkeley*,* 1982.
Grierson 1982
Herrin J., *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium*, London, 2002.
Herrin 2002
Максимовић Љ.*, Тематски војници у византијском друштву,* ЗРВИ 9 (2001/2).
Максимовић 2001 / 2
Кодер Ј.*, Византијски свет: увод у историјску географију источног Медитерана током византијске епохе,* Београд 2011. (превео Влада Станковић)
Кодер 2011
Janin R.*, La géographie ecclésiastique de L'Empire Byzantine I* (*Les églises et les monastères*), Paris 1953.
Janin 1953
Nesbitt W. J., *The Life of St.Philaretos (702–792) and its significance for byzantine agriculture*, The Greek Orthodox Theological Review 14 (1969), 150–158.
Nesbitt 1969
Острогорски Г., *Историја Византије*, Београд 1959.
Острогорски 1959
Prosopographie der mittelbyzantinishen Zeit I-IV, Berlin-New York, 1991–2000.
Prosopographie I-IV
Rydén L., *The Life of St Philaretos the Merciful written by his grandson Niketas: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indices,* Uppsala 2002.
Rydén 2002
Saunders J. J., *A History of Medieval Islam*, London and New York 2002.
Saunders 2002

Simon D., *Ecloga das Gesetzbuch Leons III und Konstantinos' V*, Frankfurt am Main, 1983.
Simon 1983
Treadgold W.*, A History of Byzantine State and Society,* Stanford, 1997.
Treadgold 1997
The Oxford Dictionary of Byzantium I-III, eds. Kazhdan P. A. et alii, Oxford-New York,1991.
ODB I-III
The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century, eds. Laiou A. et alii, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2002.
Laiou 2002
Fourmy H. M., Leroy M., *La vie de S. Philarete*, Byzantion 9 (1934), 85–170.
Fourmy, Leroy 1934
Whittow M., *The Making of Byzantium 600–1025*, Berkeley, 1996.
Whittow 1996

Веб-сајтови чији су подаци коришћени за израду овог рада:

http://en.wikipedia.org/wiki/Maria_of_Amnia
http://en.wikipedia.org/wiki/Euphrosyne_(9th_century)

Dušan B. Simić

THE LIFE OF SAINT PHILARETOS MERCIFUL AS A HISTORICAL SOURCE

In this work, we were dealing with the significance which, the Life of Saint Philaretos Merciful, has as a source for the study of the history of Byzantium in the eighth century, and for the study of the agrarian circumstances in the Empire during that age.

By analysis of the text of the Life of Saint Philaretos Merciful we have established that it does not contains the large number of the facts of the importance for the study of the (sc. political-military) history of the Empire during the eight century, but in spite of that, they could to represent the useful supplement to scanty narrative sources of this age.

However, this hagiography, besides of the fewness of the facts, has considerable significance as a source for the study of the agrarian circumstances in Byzantine Empire (perhaps, it is better to say : in Minor Asia) during the eighth century, and it enables to us, to see the outlines of the image about them.

On the basis of this, we have concluded that, The Life of Saint Philaretos Merciful, besides the fewness and the scantiness of the facts, represents - considering the general shortage of the sources for the byzantine history of the seventh and the eighth century – a historical source which significance is not to be neglected.

УДК 27-772-9(497.11)"10"
94(497.11)"10"

Владан Станковић
Међународни центар за православне студије, Ниш
Центар за црквене студије, Ниш - Србија
e-mail: vstankovic40@yahoo.com

ОД ДУКЉЕ ДО БАРА. СТВАРАЊЕ БАРСКЕ АРХИЕПИСКОПИЈЕ[1]

Апстракт: *У раду ће бити приказане околности у којима је настала Барска архиепископија, позивајући се на традицију старе Дукље. Уздизање Барске епископије у ранг архиепископије треба тражити у вешто вођеној политици дукљанских владара и троуглу који су чинили Византија, Свето римско царство немачког народа и Римска курија.*

Кључне речи: *Дукља, Бар, архиепископија, Римска курија*

Prima verba овог рада односиће се на црквену историју Дукље, односно њеног епископата у позноримском добу и раном средњем веку. Град Доклеа први пут се спомиње код Птолемеја[2]. Према називу града и читава област називана је Дукља[3]. За сам град, како преноси Константин Порфирогенит, везује се прича, свакако легендарна, да је настао тако што је сам град Диоклецијан населио Римљанима. Дукља се у овом периоду налазила у провинцији Превалитана (Prevalitana, Prevaliana, Praevaliana, Prevalis), која је реформом цара Диоклецијана (284–305) издвојена из провинције Далмација[4]. Управна структура Римског царства послужила је као пример црквеној хиејрархији. Илирик, током IV века, није имао јединствену црквену организацију, већ је она била сачињена од скупа независних црквених области. Илирик је био подељен у две дијецезе, Дакију са провинцијама: Moesia Superior, Dacia Ripensis, Dacia Mediterranea, Dardania, *Praevalitana* и дијацезу Македонију са провинцијама Macaedonia, Epirus Nova, Epirus Vetus, Thessalia, Achaia и Creta[5]. Већ од

1 Посебну захвалност дугујем проф. др Милошу Антоновићу, који је и рецензент рада, на корисним сугестијама и саветима,.

2 Шкриванић 1975-79, Monumenta cartographica Jugoslaviae I - II; Станковић 2013, (у штампи), у раду се наглашава значај карте као помоћног средства у медијавистици, као и утицају Птолемеја на касније радове у области картографије. Сајт на коме се може видети Доклеа.http://soltdm.com/sources/mss/ptol/imags/illyr1.jpg (преузето 05.05.2014.)

3 Антоновић 2012, 85–94; Благојевић 2011, 7–12. Народни назив је увек био Зета. Међународни чиниоци, који су се налазили у њеном окружењу, у старој Зети видели су настављача старе Дукље (града, епископије), те се то име и налази у дипломатичкој грађи.

4 Не улазећи детаљније у сам настанак града и његове античке историје, само ћемо скренути пажњу на основну литературу која се бави овим питањем. Constantine Porphyrogenitus 1967, 123; ИЦГ 1, 194–209.

5 Максимовић 2008, 19–20.

IV века постојала је тежња да се Илирик потчини римској цркви[6]. Коначан успех у том смислу огледа се у успостављању солунског викаријата 412. године од стране папе Инокентија I[7]. О самом почетку црквеног живота у Дукљи нема података. Почетке црквене организације у Дукљи треба свакако тражити у деценијама пре 431. године, када је на сабору у Ефесу учествовао и први забележени дукљански епископ Константин[8]. На Халкедонском сабору 451. године, са илиричког простора присуствовао је само епископ Дукље, Евандро[9]. Узрок изостанка епископа из Илирије треба тражити у проласку и пустошењу Хуна када су пали Виминацијум, Сингидунум, Маргум, Наис, Филипопољ. У прилог томе говори и податак да се епископ Ниша, након хунског разарања 441. године, јавља поново тек 516. године[10]. До значајније промене у црквеној организацији дошло је у време цара Јустинијана (527–565), када је основана архиепископија Јустинијана Прима 535. године, којој су биле подређене провинције Средоземна Дакија, Приобална Дакија, Горња Мезија, Дарданија, *Превалитана*, Друга Македонија и Друга Панонија. Од 545. године, Јустинијана Прима стављена је у надлежност Римске курије[11].

Први упади Словена забележени су почетком VI века, а њихови продори били су често и дубоко у територију Царства, те су тако 548. године стигли до Драча[12], Како су походи били пљачашке „природе“, они нису значајније реметили деловање црквене организације. Да је епископија у Дукљи и даље жива сазнајемо из преписке коју је водио папа Григорије Велики (590–604) са архиепископом Јустинијане Приме и осталим епископима. Наиме, у писму које је послао архиепископу Јустинијане Приме, Григорије саопштава да је дукљански епископ Павле разрешен са положаја епископа због *телесног греха* и на његово место је постављен Немезион. *Грехови* поменутог Павла не завршавају се и он се даље у жалби Немезиона пред папом оптужује да је уз помоћ световних лица украо црквену имовину. О неопходности да се казни епископ Павле и омогући несметани рад Немизиону на месту епископа Дукље говори се у овом писму, и у писму које је папа упутио епископу Скадра исте 602. године[13]. Урушавање дунавског лимеса и крах похода цара Маврикија догодио се 602. године, чији привремени успеси нису могли да зауставе неумитни ток догађаја[14]. Словенском сеобом на Балканско полуострво током VII века, дукљанска епископија престаје да постоји[15]. Дисконтинуитет римског живота у градовима, који се огледа у варварским разарањима истих, условило је и нестанак црквених центара. То је цркву приморало да се прилагоди промењеним условима. Иако је тиме урушена црквена организација, ипак на рубовима тог организма налазе се трагови хришћанства које је опстало. Словенско осавајање је условило стварање нових политичких структура на Балкану[16]. Период од пада Дунавског лимеса до XI века, због недостатка извора, остаће пун претпоставки и

6 Thalloczy 1913, nr. 5. Из преписке папе Сирицијa (384–399) и солунског епископа како је последњи поменути уз потврду Рима могао да поставља епископе.
7 Thalloczy 1913, nr. 7; Живковић 2004, 35.
8 Mansi 1760, IV, 1365.
9 Mansi 1761, VI, 575; Thalloczy 1913, nr. 21.
10 Живковић 1997, 89–100; Максимовић 2008, 21.
11 Калић 1979, 27; Живковић, 2004, 35–38.
12 Баришић ВИИНЈ I, 35–38.
13 Mansi 1764, X, 329–330.
14 Живковић 2002, 191–193; Максимовић 2008, 55.
15 Живковић 2004, 149–150.
16 Ћирковић 1997, 386–389.

отворених питања. Један од таквих догађаја, наводно из IX века, који је забележен и ушао у европску литературу о средњем веку јесте и легендарни сабор на Дувњу и уздизање Дукље у ранг архиепископије од стране краља Светопелека и наводну дозволу папске курије[17].

Наредни податак доноси Константин VII Порфирогенит. а везан је за половину X века: *Диоклеја је тако названа по граду у овој земљи који је цар Диоклецијан основао, али је то сада напуштен град, иако још увек зван Дукља.* Цар писац наводи и градове *Градац, Новиград и Лонтодокла*[18]. Имајући у виду да је у Дукљи византијска власт имала континуитет све до Стефана Војислава, са привременим освајањем цара Самуила и његовом владавином у Дукљи, претпоставља се да је постојала и црквена организација[19]. Центар те црквене организације свакако није у позноримској Доклеји, већ, како се претпоставља, у једном од наведених градова[20]. Према *нотицију 10,* епископије које су потчињене Драчу су: Стефанијака, Хунавија, Кроја, Љеш, *Дукља*, Скадар, Дриваст, Пилот, Главиница, Валона, Охрид, Бар, Черник, Берат и Градац[21]. Проблем ове нотиције јесте њено датирање[22]. У нотицијама 7 и 9, обим Драчке митрополије је знатно мањи и он обухвата епископије: Стефанијака, Хунавија, Кроја и Љеш[23]. Из свега наведеног, Дукљу у нотицији 10 треба тражити у једном од наведених насељених градова Константина Порфирогенита, јер за саму Дукљу наводи да је пуст град. Ваљало би овде напоменути и легенду која се везује за оснивање Дубровачке архиепископије. Приликом похода бугарског цара Самуила, из Дукље је избегао архиепископ Јован, који се настанио у Дубровнику, где је убрзо постао епископ и тако пренео права Дукљанске архиепископије на Дубровник[24].

Са почетком 1018. па до 1040. године, претпоставља се да је читава област Дукље са приморским епископијама припадала Драчкој митрополији, а да је и територија Дукље у политичком смислу била потчињена византијском заповеднику Драча[25]. Са устанком Стефана Војислава, на простору Дукље доћи ће до промена прво у политичком погледу[26].

---

17 Živković 2009, 57–59. Детаљно о сабору на Дувањском пољу са прегледом сттарије литературе у раду Т. Живковића 2004б, 45–65.

18 Constantine Porphyrogenitus 1967, 134–139, 165. Треба скренути пажњу да Константин VII Порфирогенит приликом навођења не говори да је и један од наведених градова црквени центар, док знамо да за друге градове попут Сплита, Дубровника или Котора доноси податке који се тичу сакралних објеката, светитеља.

19 Пириватрић 1998, 113; Живковић 2002, 401; Коматина 2012, 179. О погледу владавине и заузимање Дукље, старија литература је овај догађај смештала у последњу деценију X века, док је Живковић изнео као решење 1009. годину.

20 О предлозима и евентуалним решењима видети у: Ћирковић 1998, 21–23; Живковић 2004а, 153–154; Živković 2008, 20, 26; С. Мишић 2010, 183; Живковић 2013, 122–124.

21 Darrouzès 1981, 320. Сам аутор је ставио велику хронолошку одредницу *Нотације 10* и то од X до XIII века.

22 Калић 1979, 30–31, 33. Живковић 2004а, 151. Као што је ауторка у раду указала, ово је полазно питање на којем би требало обавити даља и свакако дубља истраживања. Ј. Калић се определила за средину XI века са задршком да овакав попис може да садржи трагове претходне епохе или израз претензија. Са друге стране, Т. Живковић овај списак датира у X век и то у доба владавине византијског цара Јована Цимискија (969–976).

23 Darrouzès 1981, 286, 305. Ове нотиције се датирају у прву половину X века.

24 Живковић, 2004, 24–25.

25 Коматина 2012, 179. Изнето и виђење двојне управе, византијске и домаће.

26 Благојевић 2011, 73–75; Коматина 2012, 159–186.

Крајем X, почетком XI века, у Риму ће отпочети реформе које ће утицати и на дешавања на источној обали Јадрана. Наиме, незадовољством грађана Рима са папаског трона је уклоњен папа Бенедикт IX, 1044. године, због свог неморалног држања, што је довело до избора противпапе Силвестера III, 1045. године. Бенедикт је повратио свој положај, али га је убрзо и продао. На папски престо стигао је Гргур VI, 1046. године. Током 1046. године три човека су тврдили да заузимају папски престо. Оваква ситуација није атипична, али је узроковала интервенцију немачког владара Хенрика III, који није желео само да успостави ред у Риму, већ и да тим чином потврди своја права у Италији, следећи свакако пример свог великог претходника Отона I. На папском трону је, од 1048. до 1056. године, био Лав IX, постављен, такође, од стране Хенрика III. Са његовим понтификатом отпочела је умерена реформа у цркви[27]. Оно што је посебно утицало на црквене прилике у приморским градовима јадранске обале јесте раскол који се догодио 1054. године, између Рима и Цариграда. Питања око јурисдикције над појединим територијама, питање по којем су се Рим и Цариград разилазили јесте однос Светог Духа према Богу Оцу. Оно око чега су се слагала ова два црквена средишта јесте да Свети Дух има своју јасно изражену личност и да представља божанство. Разлике, међутим, настају јер Грци, према никејско-цариградском символу вере, наводе да Свети дух од Оца исходи, прво лице Тројце, јединственим носиоцем личног у божанству. Латини су пак у символу вере увели *filioque*, тврдећи да Свети Дух исходи од Оца и Сина. Та новина је, вероватно, настала током VI века у Шпанији, а Рим ју је прихватио тек почетком XI века[28].

Након међусобног анатемисања кардинала Хуберта и патријарха Михаила Керуларија у Цариграду, изродила се шизма и створио неизбрисив траг у црквеној историји. У истој мери, како су ови догађаји имали половином XI века утицаја на црквене прилике, тако су и догађаји седамдесетих година посебно утицали на дукљанске владаре и њихове амбиције. Византија је 1071. године доживела два велика губитка. Први, пораз код Манцикерта од Турака и губитак Мале Азије, и други губитак био је Бари, који су преотели Нормани. То се посебно одразило и на спољну политику дукљанске државе која је тада узела учешћа у устанку Ђорђа Војтеха и тиме поново стала отворено против Византије. У Риму је, 1073. године, кардинал Хилдебранд изабран за папу под именом Гргур VII (1073–1085). Он је настојао да црквену власт одвоји и учини независнијом од световне. То је изазвало сукоб са царем Хенриком IV, који се окончао постављањем противпапе Климента III (1080; 1084–1100)[29].

Бар је основан у VI веку за време Јустинијанове обнове градова у Илирику. Развио се из рановизантијског кастела Антипаргаи, који је постојао још у VI веку и налазио се на месту каснијег насеља или пак у непосредној близини[30]. Константин Порфирогенит наводи кастеле Љеша, Улциња и *Бара* као северну границу теме Драч према Дукљи[31]. Према већ споменутој нотицији 10, епископија Бар припадала је митрополији Драча[32]. На основу ових података видимо да Бар није припадао Дукљи

27 Morris 1989, 83–108.

28 Острогорски 1959, 317–320; Orphanos M. 2004, 53–60. И друга питања о коришћењу бесквасног или квасног хлеба, о целибату итд.

29 детаљније у: Линч 1999, 177–190.

30 Антоновић, 2003, 17, 42; Митровић 2010, 24.

31 Constantine Porphyrogenitus 1967, 145.

32 Darrouzès 1981, 320; Антоновић, 2003, 42–43; Живковић, 2004, 148. Т. Живковић сматра да би

до краја X века, а да оснивање епископије у самом граду треба датирати у период између оснивања града и првог помена барске епископије у нотицији.

Распламсала борба око инвеституре је погодовала дукљанском кнезу Михаилу. Наиме, 1078. године Михаило је добио писмо од Гргура VII у којем се он ословљава као „краљ Словена“, као и добијање папске заставе. У писму се говори и о црквеном спору између Дубровника и Сплита и потреби да се папи пошаљу додатна посланства ради разрешења спора. Из писма се јасно види и да је Михаило заступао интересе дубровачке архиепископије. Међу могућим посланицима, папа наводи да би то могли бити барски епископ Петар и дубровачки, или неки други. То указује на могућност да је управо област Дукље са епископијама требало да дође под надлежност дубровачког архиепископа чиме би његов утицај порастао, што би свакако могло изазвати реакцију сплитског архиепископа и изазвати сам спор због чијег разрешења се траже додатна посланства[33]. Да епископије у Дукљи нису у саставу драчке митрополије видимо из нотиције 13 која се датира у крај XI века, када се наводе епископије идентичне из нотиција 7 и 9[34]. Становништво Бара је у XIV веку памтило традицију по коме је сам град био изданак античке Доклеје, а архиепископ Бара сматрао се легитимним наследником доклејског епископа[35]. Након што је епископско седиште у Дукљи уништено у сеоби народа, њено обнављање се везује за Бар. Њему су као суфрагану припале све епископије које су некада биле потчињене Дукљи. Да овакав процес није усамљени пример на простору источне јадранске обале видимо из примера Салоне и Епидаура, из којих је романско становништво пренело и своје епископије у нове средине, Сплит и Дубровник[36]. О оснивању архиепископије у Бару остала је, забележена два века касније, легенда коју нам доноси Тома Архиђакон. Наиме, приликом путовања которског, свачког, улцињског и барског епископа на црквени сабор у Сплиту, дошло је до бродолома у којем су поменути епископи страдали. Паства поменутих епископа је, након оваквог догађаја, упутила молбу папи да оснује нову архиепископију за те градове како се не би излагали оваквим опасностима. Папа је изашао у сусрет оваквој молби и успоставио је још једну архиепископију и то са седиштем у Бару[37].

У XI веку за време владавине краља Бодина[38], поред значајне политичке активности, овом владару се преписује и значајна улога у црквеној политици. Таква тврдња образлаже се булом коју је издао противпапа Климент III, 1089. године, којом се барска епископија уздиже у ранг архиепископије. Том приликом се архиепископији у Бару потчињавају следеће епископије: Барска, Которска, Улцињска, Свачка, Скадарска, Дривастанска, Пилотска, Српска, Босанска и Требињска[39]. Треба истаћи да су се, на простору источне јадранске обале, изродили вишеструки спорови између различитих црквених средишта, а додељивање палијума

оснивање епископије у Бару требало повезати са оснивањем византијске теме Драч, а саму годину оснивања у последње две деценије IX века. Такву тезу би подржао и податак да је црква Св. Теодора настала у IX веку на чијим темељима је изграђена црква Св. Ђорђа у XII веку.

33 L. Thalloczy 1913, nr. 66; Благојевић 2011, 79. Папска застава је означавала да се нека држава или неко ставља под њеном заштитом. О самој круни нема података у дипломатичкој грађи. Претпоставља се да је нешто пре саме 1078. и добијена круна.

34 Darrouzès 1981, 364.

35 Антоновић, 2003, 42–43. Са прегледом старије литературе.

36 Антоновић, 2003, 25.

37 Krbić, 2006, 64–67. Овај бродолом се везује прву половину XI века.

38 Коматина 2011, 61–76.

39 L. Thalloczy 1913, nr. 68.

барском епископу изазвао је један од најдужих спорова, спор између Дубровника и Бара, а који ће трајати до половине XIII века и завршти се у корист Бара[40]. Представници дубровачке цркве сматрали су да Бару припада само ранг епископије, која је подложна њима, а са друге стране, Бар није имао претензија над дубровачком црквом, наводећи да се њена јурисдикција протеже до планина које је окружују, као и да Бару припада ранг архиепископије[41]. То је уједно проузроковало и низ повеља, фалсификата, које су потврђивале архиепископски положај једне, односно друге стране: у XI веку у повељама папе Бенедикта VIII из 1022. године[42] и повеља папе Гргура VII из 1076. године[43], што се тиче дубровачке цркве и барске у повељама папе Александра II из 1067. године[44] и повеље папе Климента III из 1089. године[45]. Посебан проблем, и томе треба посветити пажњу, јесте да је повељу за барску цркву издао противпапа. То је у дужем временском периоду представљало проблем за Бар и одбрану њених права у римокатоличкој цркви[46].

Дукљанска држава је, сузбијајући власт Византије, тиме и власт Драчке митрополије и користећи повољне околности по њу у распламсалом сукобу Римске курије и Светог римског царства немачког народа, стекла државну независност која се огледа у краљевској титули и архиепископији. Дукља је баштинила своја политичка, али и црквена права на угледној Диоклеји, која је нестала у сеоби народа. Како је већ образложено у науци, Бар *је био прво црквено средиште у српским земљама пре Савиног времена*[47].

40 L. Thalloczy 1913, nr. 212; *ИЦГ 2/1*, 21; Ћук 1986, 15. Са почетком XIII века за барско-дубровачки сукоб посебно се заинтересовала и Венеција. С обзиром на то да су од 1205. године наступали као врховни господари и заштитници Дубровника. Вероватно тада, али и у уговорима који су касније склапани било је, између осталог, предвиђено да се Венеција заложи да се дубровачка црква потчини, а у договору са папом, управо Венецији. Папска курија је овакве планове одбацивала и против њих се борила, не дозвољавајући да се остваре. На Латеранском сабору (концилу) 1215. године, дубровачки архиепископ Леонардо је истакао пред папом Инокентијем III да је погрешио пославши палиј барском епископу, који је, према његовим речима, дубровачки суфраган. Папа је своју одлуку образложио да је тим чином желео да држи српског краља у покорности. Састављена је и комисија која је имала задатак да испита сам барско-дубровачки спор. Комисија је донела одлуку да су дубровачке претензије неосноване и да Бару припада власт над свим парохијама у Србији. Не треба изгубити из вида чињеницу да односи Папске курије и Венеције током понтификата Инокентија III нису били срдачни. Формална парница пред папском столицом је и даље вођена. Решавање овако заоштрених односа између Дубровника и Бара било је у интересу самог Рима. Убрзо су се представници обе цркве нашли пред папом у Перуђи почетком 1252. године. Након излагања обеју страна, папа је наложио да се формира комисија која ће утврдити истину и спровести целокупан доказни поступак. Оваква парница је изискивала и велики трошак, прагматичним Дубровчанима то више није било у интересу и нису желели да се још више задужују због парнице која би могла још дуго да потраје. Они су 1255. године повукли своје заступнике из Рима. *Status quo* је одговарао Барској архиепископији.

41 ИЦГ 2/1, 25; *ИСН 1*, 346; Ћук 1986, 14.

42 L. Thalloczy 1913, nr. 60.

43 L. Thalloczy 1913, nr. 65.

44 L. Thalloczy 1913, nr. 63;

45 L. Thalloczy 1913, nr. 68. О дипломатичким особеностима и веродостојности детаљно је проматрано у раду Калић 1979, 34–47.

46 Видети фусноту 39.

47 Калић 1979, 47.

Извори

Constantine Porphyrogenitus (1967), *De administrando imperio*, ed. R. J. Jenkins, Washington DC.

Darrouzès, J. (1981), *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris.

Karbić, D. (2006), *Thomae Archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum*, ed. D. Karbić, M. Matijević-Sokol, J.R. Sweeney, Budapest - New York.

Mansi, J.D. (1760*), Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio IV,* Florentiae.

Mansi, J.D. (1761*), Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio VI,* Florentiae.

Mansi, J.D. (1764), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio X,* Florentiae.

Thalloczy L. Jiricek C. Sufflay E. (1913), *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia I*, Vindobonae.

Živković, T. (2009), *Gesta regum Sclavorum I*, Beograd.

Литература

Антоновић М. (2003), *Град и залеђе*, Београд.

Антоновић М. Мишић С. (2010), *„Насељени градови“ у делима Константина Порфирогенита*, у: Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља, Београд, 183–184.

Антоновић М. (2012), *Од Дукље до Зете: Србија и Зета крајем XII века и у првој половини XIII*, у: БИГ III, Београд, 85–94.

Благојевић М. (2011), *Немањићи и државност Дукље-Зете-Црне Горе*, у: Зборник Матице српске за историју 83, Нови Сад, 7–24.

Благојевић М. (2011), *Српска државност у средњем веку*, Београд.

Ћирковић С. (1998), *„Насељени градови“ Константина Порфирогенита и најстарија територијална организација*, ЗРВИ 37, Београд, 9–32.

Ћирковић С. (1997), *Срби у хришћанској екумени средњег века*, у: Рабоници, војници и духовници, Београд, 385–396.

Ћук, Р. (1986), *Венеција и Србија,* Београд.

Историја српског народа I (1981), Београд.

Историја Црне Горе 1 (1967)*,* Титоград.

Калић Ј. (1979), *Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219*, у: Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање, Београд, 27–52.

Коматина П. (2012), *Србија и Дукља у делу Јована Скилице*, ЗРВИ 49, Београд, 159–186.

Коматина П. (2011), *Византијска титула Константина Бодина*, ЗРВИ 48, Београд, 61–75.

Линч Џ. (1999), *Историја средњовековне цркве*, Београд.

Максимовић Љ. (1996), *Покрштавање Срба и Хрвата*, ЗРВИ 35, Београд. 155–174.

Максимовић Љ. (2008), *Северни Илирик у VI веку*, у: Византијски свет и Срби, Београд, 17–60.

Митровић К. (2010), *Бар*, у: Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља, Београд, 24–27.

Morris C. (1989), *The Papal Monarchy. The Westren Church from 1050 to 1250*, Oxford.

Orphanos M. (2004), *Јелиснско и латинско богословско поимање исхођења духа светога*, у: 950 година од великог раскола (1054) и 800 година од пада Цариграда у руке крсташа (1204), Београд, 53–60.

Острогорски Г. (1959), *Историја Византије*, Београд.

Пириватрић С. (1998), *Самуилова држава*, Београд.

Станковић В. (2014), *Карта као помоћно средство у медијавистици*, у: НИСУН 3, Ниш, (у штампи).

Шкриванић Г. (1975-79), *Monumenta cartographica Jugoslaviae I - II*, Београд.

Živković T. (2008), *Constantine Porphyrogenitus kastra oikoumena in the sothern slavs principalites*, in: Historical review 57, Belgrade, 9–28.

Живковић Т. (2004)а, *Црквена организација у српским земљама*, Београд.

Живковић Т. (2005), *Два питања из времена владавине краља Бодина*, ЗРВИ 42, 45–59.

Живковић Т. (1997), *Етничке промене на територији данашње Србије у периоду од VI до X века*, Етнографског института САНУ, књ. XLV, Београд, 89–100.

Живковић Т. (2002), *Јужни Словени под византијском влашћу (600–1025)*, Београд.

Живковић Т. (2004)б, *О такозваном сабору на Дувањском пољу*, у: Зборник за историју БиХ 4, 45–65.

Vladan Stanković

FROM DUKLJA TO BAR.
CREATION OF BAR ARCHBISHOPRIC

This paper will present the circumstances in which it occurred rising of Bar archbishopric, referring to the tradition of the old Duklja. Duklja was inherited their political, and religious rights in the prestigious Dioclea who disappeared in the the Migration Period. The rise of Bar diocese in rank of archbishopric should look for in skilful driven political rulers of Duklja and triangle made up of the Byzantine Empire, the Holy Roman Empire of the German nation and the Roman Curia. Considering the sources we followed tradition and authentic data in order to determine how it church life developed from Duklja to Bar.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 285-291*
УДК 94(497.11)"1347"

Синиша Мишић
Филозофски факултет Универзитета у Београду
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: simisic@f.bg.ac.rs

ОСНИВАЊЕ ЗЛЕТОВСКЕ ЕПИСКОПИЈЕ 1347. ГОДИНЕ[1]

Апстракт: *Предмет рада је оснивање Злетовске епископије 1347. године. Цар Душан и српска православна црква приступили су овом чину да би првопрестолна скопска митрополија добила суфрагану епископију и да би се територијално повезале старе српске епархије (скопска) са новима (Сер, Мелник, Зихна). Седиште епископије смештено је у манастиру Лесново, које је 1341. године подигао деспот Јован Оливер. У смутним временима, између 1365. и 1381. године, Злетовска епископија је укинута, њено подручје је припало Охридској цркви, а епархијско властелинство претворено у властелинство манастира Лесново, који је 1381. године Константин Дејановић вратио Хиландару.У изворима су забележена само два злетовска епископа.*

Кључне речи: *цар Стефан Душан, Јован Оливер, Лесново, Злетовска епископија, митрополија, епархија, властелинство, српска црква, Хиландар.*

Душанова освајања до 1345. године довела су под власт српске државе територију духовне јурисдикције Охридске архиепископије, али и многа подручја под јурисдикцијом Цариградске патријаршије. До освајања Стефана Душана, нова подручја су укључивана у састав Српске православне цркве. Међутим, после Душанових освајања нису сва подручја могла бити припојена српској цркви. Са друге стране, проглашење царства је за последицу имало уздизање српске архиепископије на патријаршијски ранг и увођење митрополитанског система у српској цркви[2]. Сам цар Душан у Лесновској хрисовуљи каже: *подигох сан краљевски на царство и архиепископију на патријаршество и епископије на митрополитства*[3]. Ова хрисовуља је резултат одлука које су донете на сабору у Скопљу 1347. године. На овом сабору, у доношењу одлуке о оснивању Злетовске епископије учествовали су, поред цара и Јована Оливера, патријарх Јоаникије, охридски архиепископ Никола и скопски митрополит Јован[4].

Из ове хрисовуље је видљиво да је митрополитански систем у српској цркви већ успостављен и да је Скопска епископија постала митрополија. Митрополит је имао канонско право старања о подручним епископијама и рукополагање подручних

1 Рад је настао у оквиру пројекта *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (14–15. век)* ев. бр. 177010 који финансира Министарство просвете и науке РС.
2 Јанковић 1985, 63.
3 Новаковић 1912, 676–681; ССА 13 (2014) у штампи (С. Мишић).
4 Хрисовуља је датована 1347. годином и индиктом III који не одговара години. Већина истраживача је на основу критике текста закључила да се ради о препису оригинала и да је грешка у индикту, не у години. За сва мишљења види: Славева–Мошин 1988, 151–152.

(суфраганих) епископа. То право је припадало и скопском митрополиту[5]. Дакле, после Душановог крунисања 1346. године у Скопљу у Светој Тројеручици, овај град, катедрална црква и митрополија добили су посебан статус у српској држави као место где је један Немањић досегао највиши степен световне власти. Тиме је скопска митрополија постала најзначајнија митрополија Српске православне цркве. Скопски митрополит је у хрисовуљи неколико пута назван архиепископом, што значи да је био митрополит са одређеном јурисдикцијом, а не титуларни[6].

Са друге стране, у ово време актуелно је било и питање митрополија Цариградске патријаршије које су припојене српској цркви. То се, пре свега, односило на Серску митрополију и митрополије у градовима Мелнику и Зихни. Тако су се територије између Струме и Месте нашле под јурисдикцијом српског патријарха Јоаникија. Са друге стране, епископије у Струмици, Морозвизду и Велбужду биле су при оснивању под јурисдикцијом Охридске архиепископије и територијално су одвајале српску цркву од Сера, Мелника и Зихне[7]. Овај проблем је било неопходно разрешити. Оснивање Злетовске епископије требало је да реши и питање подручне епископије и још важније питање територијалног повезивања старих и нових епархија Српске православне цркве. Њено потчињавање скопском митрополиту задовољило је потребу за подручном епископијом најважније митрополије, а створена је и територијална веза између Скопља и Сера. Значај Скопске митрополије је овим још јаче истакнут.

Да би се ова одлука реализовала требало је разрешити више проблема. Решење је пронађено у оснивању српске епископије са седиштем у манастиру Лесново који је подигао деспот Јован Оливер 1341. године, а 1342. ктитор је манастир приложио Хиландару. Потврда томе може се наћи у повељи Константина Дејановића, где се каже да је Лесново било хиландарско, али је временом *одступило*, а то је на самрти потврдила и Оливерова деспотица са синовима Крајком и Русином[8]. Цар Душан је свакако морао да обезбеди адекватну надокнаду Хиландару, али се то не спомиње у повељи о оснивању епископије. Пре одлуке о оснивању, која је донета на сабору у Скопљу 1347, извршене су одређене припреме, очито у договору између цара Душана и деспота Јована Оливера, као ктитора Леснова. Оливер је 1346/47. године подигао припрату за потребе култа епископског седишта[9]. Тиме је манастирска црква припремљена за улогу катедралног храма нове епископије. На територији, где је основана Злетовска епископија, раније је постојала Морозвишка епископија, за коју се каже да је запустела. Она је улазила у састав охридске цркве, а њена духовна јурисдикција се простирала над жупама: Славиште, Пијанец, Малешево, Злетово, Козјак и Лукавица[10]. Један од разлога што је охридски архиепископ учествовао у доношењу одлуке о оснивању Злетовске епископије јесте то што је била потребна и његова сагласност као архијереја цркве којој је припадала запустела Морозвишка епископија. Овом одлуком је Српска православна црква преузела територију једне епископије Охридске архиепископије. На све ово је пристао охридски архиепископ Никола. Овим је постигнуто и територијално повезивање између старих и нових епархија српске цркве, и то преко Пијанеца и

5 Види: Грујић 1932, 38; Јанковић 1985, 64.
6 Јанковић 1985, 66.
7 Благојевић 2000, 370.
8 Новаковић 1912, 454; Томовић 1977, 90.
9 Томовић 1977, 89.
10 Грујић 1932, 40–42; Јанковић 1985, 125; Благојевић 2000, 371.

Малешева који се налазе на границама митрополије у Мелнику[11]. На овај начин је Скопска митрополија преузела као *првопрестолна* улогу спајања и територијалног повезивања старих и нових епархија у Српској православној цркви.

Одлука о оснивању Злетовске епископије донета је на сабору у Скопљу, а записана је у Душановој хрисовуљи из 1347. године. Одређивање манастира Лесново за седиште епископије, уз сагласност и сарадњу ктитора, имало је као последицу и то да су манастирски поседи постали основа епархијског властелинства. Манастирско властелинство формирао је ктитор деспот Јован Оливер и о томе издао повељу, која нам је остала очувана у ктиторском натпису на мермерном надвратнику изнад западних врата у нартексу и надвратнику јужног портала[12]. Манастир је добио следеће поседе: село Лесново и заселак Луково, село Баково са црквом Светог Николе, заселак Глобицу, села Добрево и Древено са црквом Светог Јелисеја, заселак Пештно, цркву Светог Прокопија, катун Влаха, у граду Штипу цркву Светог Николе и 20 кућа, као и 100 перпера годишње од злетовског трга[13]. Властелинство је захватало заокружену територију северно од Злетова уз Злетовску реку до Осоговских планина. Изузетак је атар заселка Глобице који се налази на простору јужно од Злетова, претежно на левој обали Злетовске реке[14].

У Душановој повељи из 1347. године, сви манастирски поседи укључени су у епархијско властелинство новооснованe Злетовске епископије. Поред тога, цар Душан је додао још један број поседа на територији епархије и тако употпунио епархијско властелинство. Прво је приложио запустелу Морозвишку епископију са селом Морозвизд (данас Мородвис)[15]. Село Жрновштица (данас Зрновце) настало је на земљишту морозвишком, па се нису могле успоставити међу њима међе, зато је одређено да остану односи из доба грчке власти: да свако држи баштину без обзира на атар. Цар Стефан Душан је у Жрновштици приложио и две воденице и право на половину грчке водовађе[16]. Ово је био вредан прилог и по томе што се види да је атар овог села добро култивисан са земљиштем које се наводњавало и тако доносило веће приходе[17]. Српски цар је приложио у Пијанецу, око Царевог Села на Брегалници, два села са црквама и већи број ступова и њива[18]. Цар је у Штипу приложио Крајимирову *одумрту* воденицу, чији је власник остао без наследника, па је она, после његове смрти, припала владару. Овим прилозима је епархијско властелинство заокружено са главним поседима око Леснова уз Злетовску реку и у Пијанецу уз реку Брегалницу.

Стефан Душан је властелинство Злетовске епархије ослободио обавеза према држави на уобичајени начин од *работа великих и малих*. Епархијски људи и села ослобођени су давања катрана и луча, од позоба и приселице, наметка, приплате, поклона царског, обавеза према граду, службе провода и поклисара, од глобе и поданка, траварине, псара и ђерекара (соколара). Такође, ослобођени су од поноса господског, основних пореза соћа и димнине, као и свих врста десетака од производа

11 Благојевић 2000, 371.
12 Томовић 1974, 57.
13 Исто, 57. Успешну убикацију ових поседа давно је извршио Грујић 1932, 40–42. Неке његове непрецизности допунила је Томовић 1977, 91–93. Види и ССА 13 (2014) у штампи (С. Мишић). Зато овде нема потрбе за поновним убицирањем поседа.
14 Томовић 1977, 93.
15 Новаковић 1912, 676–681; ССА 13 (2014) у штампи (С. Мишић).
16 Исто; Грујић 1932, 41.
17 О наводњавању, види: Мишић 2007, 77–88.
18 Успешну убикацију ових топонима извршио је Грујић 1932, 42.

и стоке. Цар их је ослободио од војске, орања и копања и свих врсти радне ренте[19]. Овим ослобађањима од обавеза, епархијско властелинство је добило широка економска имунитетна права, али и у управи, јер се хрисовуљом одређује да људима Злетовске епархије не може овладати ни кефалија, севаст, кнез, судија, глобар, ни прахтор[20]. Људи Злетовске епархије били су у обавези давања једне крине преводне, као што дају и друге цркве. Крина је шупља мера (запреминска) за житарице и износила је 409,82 литра (308 kg) жита. Она је била обрачунска јединица за плаћање бира у средњовековној Србији, а свака породица је давала цркви 10,33 kg жита. Бир се купио по целој земљи, а купили су га свештеници по својим парохијама[21]. Злетовска епархија је добила и широк судски имунитет: њеним људима је судио епископ, осим у случају царских резервата за које се ишло на царски суд. Глобу за вражду и друге судске глобе узимала је епископија[22]. Епархијско властелинство је овим имунитетским правима оспособљено да издржава потребе цркве и да буде успешна економија.

У хрисовуљи је одређено да епископија не трпи никакве штете у случају да се деспот Јован Оливер *изневери столу српском*. Ово се морало предвидети због ктиторских права деспота Јована Оливера и његове породице над Лесновом, без обзира на чињеницу да су 1347. године односи са царем Душаном били више него добри. Из исправе је видљиво да је оснивање Злетовске епископије изведено уз сагласност и активно учешће деспота Јована Оливера. Он сам је подигао припрату у Леснову и оспособио цркву за нову намену. Стефан Душан је свом моћном великашу дао изузетно право у Злетовској епископији, а то је да се злетовски епископ не поставља без договора и пристанка деспота Оливера[23]. И због ове чињенице, Злетовска епископија била је специфична, а Јован Оливер је добио прилику да утиче на постављање епископа у епископији чија је мисија била да повеже старе српске епархије са новима. И ова чињеница показује Оливерово место и улогу у Душановом царству. Први злетовски епископ био је Јован, насликан у припрати Леснова, али већ 1353. године епископ је Арсеније, који је такође сликан у припрати[24]. Он је уједно и последњи познати епископ Злетовске епископије. Постоји могућност да је он иста личност са истоименим игуманом Богородице Хтетовске који се помиње у Душановој повељи Хтетову[25].

После Душанове смрти 1355. године, а посебно после српске трагедије на Марици 1371. године, политичка ситуација се веома изменила. То се директно одразило и на положај Српске православне цркве. У овим временима нестала је и Злетовска епископија која као одраз царског и патријаршијског програма више није имала могућност да врши улогу због које је основана. На то је свакако утицала и чињеница да су Драгаши, господари ове територије, признали јурисдикцију Охридске архиепископије на својој територији, а измирење Српске и Цариградске цркве, 1375. године, вратило је стање на период пре цара Душана. У овим суморним временима за српску државу и цркву нестала је српска Злетовска епископија. Још је краљ Вукашин од 1365. године држао територије које су некада припадале деспоту Јовану Оливеру.

19 Новаковић 1912, 676–681; ССА 13 (2014) у штампи (С. Мишић).
20 Исто.
21 Опширније види: Копривица 2012, 142–147.
22 Новаковић 1912, 676–681; ССА 13 (2014) у штампи (С. Мишић).
23 Исто.
24 Јанковић 1985, 161.
25 Види рад М. Копривице у ССА 13 (2014) у штампи.

Мрњавчевићи су тесно сарађивали са охридским архиепископом Григоријем, па је Злетовска епископија могла најраније тада да буде укинута. После 1371. године Злетово је припало Драгашима (Дејановићима), а Скопље Вуку Бранковићу. Сви наведени политички догађаји су свакако довели до расула и *запустења* Злетовске епископије.[26]

Ова епископија свакако не постоји 1381. године, чак се и не помиње у повељи Константина Драгаша Хиландару. Овом исправом, Константин Дејановић потврђује Хиландару манастир Лесново. У повељи, он говори о томе да су код њега дошли преосвештени митрополит и игуман хиландарски и монаси за цркву Светог Архангела која је била хиландарска, али је временом *одступила*, а то је на самрти потврдила и Оливерова деспотица са синовима Крајком и Русином[27]. После саветовања са мајком, царицом Јевдокијом, враћа цркву Хиландару, како стоји у хрисовуљи светог цара Стефана. Из овога се види да је постојала хрисовуља цара Стефана Душана о даривању Леснова Хиландару 1342. године и да је њу Константин Драгаш имао пред собом, а било му је познато и да је супруга Јована Оливера, деспотица Ана Мара, потврдила на самрти, пред синовима, ту чињеницу. У овој исправи Драгаша, Злетовска епископија се ни не спомиње, што значи да је она са историјске позорнице нестала раније, а да је њено епархијско властелинство претворено поново у властелинство манастира Леснова, баш као што је цар Душан, 1347. године, манстирско претворио у епархијско властелинство.

Да је то тако сведочи и повеља Константина Дејановића у којој су наведени сви епархијски поседи из 1347. године, само сада као поседи манастира у Леснову. Он и сам додаје један број поседа, чиме је Лесновско властелинство коначно заокружено. У старим поседима дошло је до одређених демографских промена. Најзанимљивији је случај Глобице, која је у Оливеровој повељи заселак, у Душановој село, а 1381. године опет заселак[28]. Господин Константин на међи Глобице прилаже селиште Бунаш (данас Бунеш) и поред њега селиште Габрово, која се 1347. године помињу у међама Бакова и Глобице[29]. У овој области, где је иначе било језгро поседа Светог Архангела Михаила, Константин Драгаш је приложио Близанско (данас Близанце) које је насељено после 1347. године, Гребен и Мужково. Гребен је насеље у Лесновској клисури које је, такође, настало после 1347. године[30]. Ова два примера говоре о демографском расту становништва на Лесновском властелинству. Поред Морозвизда, који је приложио цар Душан, господин Константин је приложио и његове заселке Раковци и Грдовци[31]. До промена је дошло и код влашког катуна на Строји, који је приложио још деспот Оливер, а 1381. године се наводи као селиште *где су власи седели*[32]. Овај катун је у међувремену нестао, а помињање селишта говори о томе да је имао своје међе и ово је још један доказ о катунима као седенталним насељима, а не покретним и о томе да су многи катуни у средњовековној Србији имали своје атаре.

Константин Дејановић је приложио и село Калопетровци (данас Калипетровци југозападно од Штипа) на обронцима Плачковице[33]. Овим даривањима

26 Јанковић 1985, 69, 85.
27 Новаковић 1912, 454.
28 Исто, 454; Мишић 2013, 42.
29 Новаковић 1912, 454; Грујић 1932, 40.
30 Опширно Габелић 1984, 172.
31 Новаковић 1912, 454.
32 Исто, 454; Томовић 1977, 94.
33 Новаковић 1912, 455; Грујић 1932, 43.

коначно је заокружено властелинство Лесновског манастира и као такво предато 1381. године Хиландару. Овим је нестало и властелинство некадашње подручне Злетовске епископије, а њена територија је опет потпала под јурисдикцију Охридске архиепископије. Скопска митрополија је остала у саставу Српске православне цркве, али статус *првопрестолне* митрополије остала је само лепа успомена на славна времена.

Литература

Благојевић, 2000 – М. Благојевић, *О спорним митрополијама цариградске и српске патријаршије*, ЗРВИ 38 (1999/2000) 359–372.

Габелић, 1984 – С. Габелић, *Непознати локалитети у околини Лесновског манастира*, Зборник МСЛУ 20 (1984) 163–175.

Грујић, 1932 – Р. Грујић, *Епархијска властелинства у средњовековној Србији*, Богословље VII - 2 (1932) 93–142; 181–200.

Јанковић, 1985 – М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985.

Копривица, 2012 – М. Копривица, *Попови и протопопови српске цркве у средњем веку*, Ниш 2012.

Мишић, 2013 – С. Мишић, *Заселци у средњовековној Србији*, БИГ 4 (2013) 39–49.

Новаковић, 1912 – Ст. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912.

Славева – Мошин, 1988 – Л. Славева – В. Мошин, *Српски грамоти од Душаново време*, Прилеп 1988.

ССА 13 (2014) – С. Мишић, *Хрисовуља цара Стефана Душана о оснивању Злетовске епископије*, ССА 13 (2014) у штампи.

Томовић, 1977 – Г. Томовић, *Повеља манастира Лесново*, ИЧ 24 (1977) 83–97.

Томовић, 1974 – Г. Томовић, *Морфологија ћириличких натписа на Балкану*, Београд 1974.

Siniša Mišić

ESTABLISHING OF THE ZLETOVO BISHOPRIC IN 1347

The Zletovo Bishopric was established in 1347 at the State Gathering in Skopje. Except for Emperor Dusan and Despot Jovan Oliver, Patriarch Joanikije, Archbishop Nikola and Metropolitan of Skopje Jovan also took an active role in this decision. Zletovo Bishopric was founded on the territory of the former Morzovian episcopate, under the bishopric of the Church of Ohrid, with its headquarters in Lenovo monastery erected in 1341 by Jovan Oliver. It was founded with two purposes in mind: to provide a territorial episcopate for the Serbian metropolitan, and, with its territory, to bring together the old eparchies of the Serbian church (Skopje) with the territory of the new eparchies (Melnik, Ser, Zihna). Data on only two bishops have been preserved. When the political situation changed, Zletovska bishopric ceased to exist; it disappeared in the period between 1365 and 1381. In 1381, Constantine Dejanovic returned Lesnovo monastery and its former eparchial seniority to Hilandar monastery with a number of new endowments, because the former eparchial seniority had been bestowed by its founder in 1342, only to be exempt in 1347 due to the needs of the new bishopric.

УДК 271.222(497.11)-9
94(=163.41)"13/14"

Марија Копривица
Филозофски факултет Универзитета у Београду
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
marijakoprivica81@gmail.com

ПАРОХИЈЕ СРПСКЕ ЦРКВЕ У СРЕДЊЕМ ВЕКУ[1]

Апстракт: *Парохијску организацију у средњовековној Србији, на основу расположивих извора, немогуће је потпуно реконструисати. Ипак, могуће је одредити неке смернице и елементе који одређују парохије. Основно питање је да ли парохије треба доводити у везу искључиво са подацима о свештеницима. Битнији елемент парохије је храм, свакако уз постојање верника на неком подручју. Посебно је размотрено питање парохија на дечанском властелинству. Подаци о црквеним порезима доводе до закључака о величини парохија.*

Кључне руч: *парохија, цркве, поп, Српска црква, дечанско властелинство.*

Изучавање парохија је од великог значаја не само са становишта црквене историје, већ и историјске географије и друштвене историје. Парохија је најмања област црквене организације, али она представља оквир у животу средњовековне заједнице људи. Парохије се могу поставити у аналогију са селима. Могло би се рећи да оно што је село у организацији друштвеног живота, то је парохија у смислу организације црквеног живота заједнице. У средњовековним приликама, друштвени и црквени живот локалне заједнице се веома често поклапају.

У досадашњим истраживањима, црквена организација српских земаља, епархије и манастирска властелинства добила су простора, док је изучавање парохија остало по страни[2]. Разлог томе је и чињеница да извори садрже мало података о парохијској организацији. Парохије у средњовековниј Србији могу се изучавати са различитих аспеката, црквене, културне, друштвене историје и историјске географије, али неке проблеме је немогуће решити без помоћи сазнања из црквеног права и детаљнијих теренских истраживања. Нажалост, није могуће утврдити парохијску мрежу нити на неком мањем простору српске средњовековне државе.

Израз парохија, као и већина термина за црквену организацију, преузет је из грчког језика (πάροχος)[3]. У српским средњовековним изворима, термин *парохија* се не појављује. У старијим и канонским споменицима, парохија означава област једног

1 Рад је део пројекта Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије: *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (XIV–XV век*), (ев. бр. 177010).
2 Једини који се у новије време бавио изучавањем парохија је С. Бојанин, у раду *Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијарних зборника*. Ослањајући се на ову запостављену, али значајну групу извора, аутор се бави питањима свакодневног живота парохијске заједнице. Понешто о парохијама средњовековне српске цркве може се пронаћи у старој, али још увек применљивој студији Р. Грујића, *Средњовековно српско парохијско свештенство*.
3 Skok 1973, 610.

епископа[4]. Израз епархија, који данас означава област епископа, у старијим споменицима се користи за област митрополита, односно на западу за црквену дијацезу[5]. У средњовековним српским изворима, сусрећу се изрази *инорија, инурија, нирија, јенорија*, који означавају парохију, односно епархију. У споменицима из XIII и XIV века, увек означавају област епископа. Тако Доментијан, када говори о постављењу епископа каже: „Посла сваког од њих у јенорију своју по достојању“[6]. Такође, Душанов законик користи израз инорија или инурија за област једног епископа или духовника. У члану 11, којим се регулише постављење духовника, област њиховог деловања назива се инорија[7]. Већ је Р. Грујић установио да духовници нису постављани у свим парохијама нити су сви парохијски свештеници могли да буду духовници[8]. Такође, мало је вероватно да је на читаву епископску епархију долазио само један духовник. Највероватније је на једну епископску област долазило неколико духовника, који су опслуживали по неколико поповских парохија. Дакле, у овим средњовековним изворима, *инориј*а означава област епископа или духовника, али не парохијског свештеника – попа. Једино се у Грбаљском статуту, за који је потврђено да је из каснијег периода, израз *инорија* користи да означи област деловања једног попа, односно парохију у данашњем смислу. У овом документу се наводи: „Који би се поп облијенио и не прискочио у муци свакој кући од своје инорије“[9]... Дакле, израз *инорија* је, у каснијем периоду, почео да означава област једног попа, најраније у XV веку, а вероватно још и касније.

Како је онда називана област деловања једног попа, односно парохија, у средњовековној Србији? Постоји могућност да је називана *жупом*. Овај израз за парохију потврђен је код Хрвата где је у употреби и данас[10]. На овакав назив упућују и неки подаци из српских средњовековних извора. Тако се у повељи, коју је краљ Душан издао манастиру Дечани, одређује да се бир као порез сакупља „крина по жупи“[11]. На основу познатих података о биру и начину његовог прикупљања, са већом сигурношћу се може рећи да жупа означава парохију[12].

Тешко је утврдити и критеријуме на основу којих су одређиване парохије. У идеалним условима то би било једно село, једна црква, један свештеник. Међутим, у пракси често није био такав случај[13]. Као основни проблем овог истраживања могло би се поставити питање: на основу којих изворних података треба одредити парохију у средњовековној Српској цркви? Да ли на основу помена храма, свештеника или верника? Сваки од ова три елемента је важан и неопходна, али у изворима се ретко наилази на примере где су сва три присутна. Поред тога, истраживање средњовековних прилика не може им придати равноправан значај. Тако се у изворима могу препознати

4 У овом раду, израз парохија је коришћен у данашњем значењу.
5 Милаш 1926, 314–315.
6 Доментијан 2001, 233.
7 „И епископ да постави духовнике по свим парохијама (инуријама) по градовима и селима“. У свим значајнијим издањима Законика, израз *инурија* преведен је као парохија. Новаковић 1898, 17, 155; Радојчић 1960, 92; Бубало 2010, 152–153.
8 Грујић 1923, 7.
9 Новаковић 1912, 112.
10 Код Хрвата су у већој мери сачувани словенски називи, као што су *жупа* за парохију и *лукно* за црквени порез. Познато је да је лукно жита и у средњовековној Србији била мера којом се плаћао црквени порез – бир. Грујић 1923, 8.
11 Ивић-Грковић 1976, 273.
12 Новије истраживање о начину прикупљања црквених пореза: Алексић 2011, 317–329.
13 Бојанин 2010, 262–287.

подаци који указују на постојање групе православних верника, али они не морају директно значити да је та заједница била организована као парохијска, нити се могу увидети евентуалне поделе на више парохија. Такође, може се поставити питање: да ли сваки помен свештеника или сеоске цркве указује на постојање парохије? Углавном је у селу постојала само једна црква, мада је било и оних села, нарочито засеока, који нису имали цркву. Са друге стране, познато је да су у неким селима постојале две или више цркава. Парохија се често одређује као област једног свештеника, а средњовековни српски извори познају примере да је у једној сеоској заједници забележено више попова. Да ли то значи да је већи број свештеника опслуживао једну парохију? Канонски прописи познају такву могућност. У прилог томе могли би указивати и неки подаци из српских средњовековних извора, који одређују да поповски синови остају на очевој земљи. Тако се може рећи да они нису само заједнички држали очев ждреб, већ заједно опслуживали једну цркву и једну парохију[14]. У том смислу, парохијом се не би могла назвати област једног свештеника, већ би се она пре могла одредити према једној сеоској цркви или заједници људи.

Парохија је круг деловања свештеника. Све његове надлежности и послови везани су за једну додељену му парохију. „Не приличи попу оставити своје село и појати у туђем“[15], записано је у једном пенитенцијарном зборнику који преноси 15. апостолско правило[16]. У Грбаљском статуту налази се одредба по којој поп има обавезу да „прискочи у муци свакој кући своје парохије“[17]. Деловање попова у парохијској заједници није ограничено само на његове богослужбене дужноси. Присуство попа у некој заједници усмерава становнике на живот у складу са хришћанским и моралним вредностима[18].

Само на основу помена свештеника у средњовековним изворима не може се одређивати парохијска организација у средњовековној Србији. Свештеник је у парохији неопходан, али не и пресудан фактор. Постоје изворни подаци који указују на присуство великог броја свештеника у мањим заједницама верника. Ако се тако сагледа овај проблем, онда се не би смео извући исхитрен закључак о премалим парохијама у средњовековној Србији (нарочито на дечанском властелинству). Тако се не би могло рећи да је парохија област једног свештеника, на исти начин како је епархија област једног епископа.

Проблем другачије врсте представља околност да су на неким подручјима свештеници ретки, док су познати подаци о доброј насељености. Овај проблем треба сагледати са аспекта постојања или не постојања цркава на таквом простору. Могло би се закључити да је најбитнији елеменат парохије – храм. Свакако да је било случајева да један свештеник опслужује неколико села или два или више храмова[19]. Да ли би се онда могло рећи да такав један свештеник држи две или више парохија или се ради о обједињеним парохијама? Један свештеник је у току једног дана само у једној цркви могао служити литургију, тако да иако је у оквиру територије његове парохије било и више цркава, верници су окупљани на једном месту. Дакле, ради се о обједињавању локалних заједница у једану парохију, где главну улогу опет има храм.

14 Копривица 2010, 363–372.
15 Jagić 1874, 148.
16 Милаш 2004[2], 553.
17 Новаковић 1912, 111–112; Соловјев 1931, 43.
18 Бојанин 2010, 274–277.
19 Ова појава није реткост у данашњој пракси, у слабије насељеним сеоским срединама.

И најзад, верници парохијске заједнице су још један од елемената парохије. Свакако да без људи ни храм ни свештеник немају функцију, па се ови елементи парохија не могу раздвојити. Парохијска заједница људи је целина, али није била константне, континуиране, нити уједначене величине. Средњовековни извори показују сувише велика одступања у величини и организацији парохијских заједница. Парохијску заједницу би у, идеалном случају, а ипак не тако ретком, било најлакше поистоветити са сеоском[20].

Саставним делом парохије може се сматрати и простор на коме је заједница настањена. Значајни подаци у том смислу могу бити и крстови који се помињу у међама села. Крст у атару села, ипак, није могао заменити храм. Он је пре међа парохије него њено средиште. Подизање крста имало је улогу у заштити људи и поља, током литијског опхода обилажени су крстови у парохији, као света места на којима се литија заустављала ради молитве[21]. У Грбаљском статуту садржана је одредба по којој се забрањује да се током литије излази из међа села и парохије[22]. Са овог аспекта, парохијом треба сматрати и сеоски атар, поља од којих се парохијани издржавају, па се и тај простор ставља под заштиту, на исти начин, као и становништво.

Истакнути каноничар, Никодим Милаш, даје основне смернице на основу којих је могуће разрешити неке проблеме парохија и у средњовековној Србији. Његово тумачење канонског права разрешава један од основних проблема у овом истраживању: „У свакој парохији постоји једна главна црква, при којој са малим изузецима има најмање три свештеника и један ђакон, а од тих свештеника један је парох“[23]. Парох је одговоран епископу за стање у парохији. Остали свештеници врше службу редом у цркви. Најстарији свештеник је обично био духовник и имао је искључиво право да исповеда парохијане. Поред тога у појединим црквама је постојао и већи број ђакона, који су имали своју улогу у богослужењу. Они су кроз извесно време напредовали, па су тако долазили и до презвитерског чина. На тај начин, може се објаснити постојање већег броја попова у једној парохији. Новорукоположени презвитери често нису могли добити нову парохију, па су остајали у оној у којој су и раније службовали[24]. Поред тога, способни и учени свештеници могли су пре доћи до места главног пароха у цркви. Познато је да су у средњем веку само такви истакнути свештеници око себе окупљали већи број ученика, па су тако обезбеђивали подмладак у својој, али и другим црквама[25].

Важно је нагласити да нису сви свештеници, који се помињу у српским средњовековним изворима (нарочито Дечанским хрисовуљама), били пароси. Сеоска заједница није дељена да би сваки свештеник добио парохију.

Подаци из XVIII века указују да су парохијске заједнице морале остати јединствене без обзира на број свештеника. Тако се у правилима Београдско-карловачке митрополије налази одредба: „У местима где има више свештеника да се парохије не деле никако, да се не каже ови су моји, а оно твоји парохијани, већ све да је заједничко, па и приходи од парохија. Исто тако кад ко позове којег свештеника

20 Бојанин 2010, 261–277.
21 Бојанин 2005; 99–111; исти 2008, 311–325 .
22 Новаковић 1912, 111–112.
23 Милаш 1926, 437.
24 Милаш, 1926, 315–316.
25 Копривица 2012, 277–286.

на свечарски обред или на брачни пир, дужан је да објави ономе ко је на реду“[26]. Овакви прописи митрополита Мојсија Петровића су потпуно у складу са канонским правилима и изнетим тумачењем Н. Милаша. Дакле, пракса да већи број свештеника опслужује једну цркву и једну парохију није страна ни у канонском праву ни у историји српске цркве. Она је производ развоја парохијског живота током времена. Сасвим је разумљиво да је у периоду највећег успона Српске православне цркве, када је и број свештеника био велики у односу на број становника, парохијска организација била таква да није могао сваки свештеник да добије самосталну парохију.

Законоправило Св. Саве одређује критеријум за број свештеника у парохији по материјалним могућностима: „Број служујућих у цркви да буде према количини иметка који се слива сваке године у цркву“[27]. Ипак, остали извори не пружају одговор да ли су приходи са парохије у средњовековној Србији заиста били основни критеријум за број свештеника. Изворни подаци указују да је порез који су плаћали верници (бир) улазио у епископске приходе и да није остајао парохијским свештеницима на располагање. Приходи попова од парохије сведени су само на наплаћивање неких чинодејствовања (крштења, опела и сл.). Попови су се у средњовековној Србији издржавали од земље[28].

После обављања чина рукоположења на презвитерски чин било је потребно испунити још неке обавезе да би свештеник био постављен на службу и добио парохију. Пре свега, морао је да положи заклетву. На тај начин, он се изјашњава да прихвата своје дужности, да ће их савесно обављати и да ће поштовати власт епископа[29]. На једном запису, са краја XIV века, сачуван је текст заклетве коју је поп Ђорђе положио Хвостанском епископу. Заклетва је насловљена: „Молитва светим оцима онога који хоће примити поповство“[30]. Презвитер је од епископа морао да добије синђелију, акт о постављењу на парохију да би могао самостално обављати свештеничку службу[31]. Дакле, тек ако испуни све прописане услове, буде рукоположен и добије синђелију, свештеник може преузети и парохијске дужности. У средњовековној Србији, у зависности од друштвеног статуса, поп је ступао и у сложене феудалне односе према господару земље на којој се налазила његова парохија. Феудални господар био је дужан да попу да ждреб, „три њиве законите“, од којих се издржавао[32].

Најдрагоценији извор за изучавање парохија у средњовековној Србији представљају Дечанске хрисовуље[33]. На дечанском властелинству сусрећу се примери да у неким селима има неколико, па и десетак попова, док на неким подручјима није забележено постојање свештеника. У повељи краља Стефана Дечанског из 1330. године, на једног попа просечно долази 65,8 мушких глава носиоца домаћинства, а у потврди хрисовуље краља Душана, 66,2 на једног попа. На Дечанском властелинству, у 24 села има попова, а у 19 нема[34]. Већина села у којима има попова су велика села, мада постоје одступања. Да је у неким селима одсуство

26 Грујић 1923, 63–64; Точанац 2001, 147–164.
27 Петровић, Штављанин-Ђорђевић 2005, 700.
28 Копривица 2012, 177–194.
29 Милаш 1926, 436–437.
30 Дучић 1884, 114–115.
31 Милаш 1926, 437.
32 Копривица 2012, 151–162
33 Милојевић 1880, 1–132; Ивић, Грковић 1976, 73–140, 143–277.
34 Ивић, Грковић 1976, 73–140, 143–277; Ивановић 1952–53, 213–214; Грковић 1985, 411–417.

свештеника било привремено, показује пример села Добра река, које има преко 100 кућа, и у првој верзији хрисовуље нема попа, а у Душановој потврди у овом селу се наводи један поп уз знатно повећање броја становника[35]. На дечанском властелинству постоји проблем великог броја свештеника у појединим селима, који не мора увек бити у вези са величином парохија. Тако се у селу Чабић помиње 10 попова, у селу Љуболики 6 или 7 попова. А посебно је специфично село Грмочељ, које на око 269 мушких глава (око 90 кућа)[36], има чак 9 попова[37]. Тешко је претпоставити да је у селу било 9 цркава, а исто тако и да је село подељено на парохије од свега десетак кућа. Уз то, изворни подаци не показују да су ови попови били из истих породица, тј. да су делили очеву парохију и ждреб. Једино је могућ закључак да су заједно службовали у једној или, вероватније, две цркве у селу.

Табела 2) Свештеници у селима дечанског властелинства

село	Повеља Стефана Дечанског		Повеља Стефена Душана	
	Број кућа	Број попова	Број кућа	Број попова
Дечани са заселцима	89	-		
Лучани	53	-	72	-
Истиники	87	-	118	-
Папракјане	133	2	175	3
Стрелац	111	3	115	3
Љубуши	22	-	23	-
Бохорики	75	-	72	-
Љуболики	199	6	215	7
Храстовци	94	1	115	1
Прилипи	39	-	44	-
Преки луг	27	1	40	1
Братотин дол	14	1	22	2
Бабе	246	4	232	4
Грмочељ	269	9	271	9
Улокани	152	2	180	3

35 Ивић, Грковић 1976, 115–117, 240–243.

36 Ивановић, говорећи о дечанском властелинству, користи метод у коме броји куће, односно породичне задруге. Током овог истраживања, бријане су мушке главе у попису становника као порески обвезници. За изучавање црквених прилика од већег је значаја број ожењених мушкараца који су плаћали бир, него околност да ли су живели у породичној задрузи.

37 Ивић, Грковић 1976, 88–91, 116, 171–172, 240; Ивановић 1952–53, 214.

Чабић	407	10 попова 1 протопоп	455	10 попова 1 протопоп
Средње село	70	1	66	1
Куманово	29	1	27	1
Тркопоље	143	4	111	3
Бродлике	54	1	49	1
Рзиники	97	2	126	2
Серош	305	3	374	4
Дољанци	19	-	19	-
Бабијине	103	2	80	2
Лучане	77	-	69	-
Горане	257	3	190	3
Шипчане	141	3	162	3
Сошане	96	1	103	1
Грава	34	-	35	-
Буњане	190	1	238	1
Крастављане	131	2	145	4
Буљуби	148	-	139	-
Плав	71	-	43	-
Коморјане	43	-	60	-
Велика	14	-	38	-
Требча	27	-	49	-
Грнчарево	74	-	60	-
Брмош	97	-	69	-
Добра река	102	-	190	1
Кушево	-	-	30	-
Дољанци	19	-	-	-
Добродоље	38	-		
Јабучани	39	1	33	1

Зерзево 38	26	-	28	-
Црква Св. Николе у Ботуши	13	2	12	2
Укупно	4345	66	4702	71

Мишљења да су попови на Дечанском властелинству били бројнији у односу на остали део српске државе, немају потврду. Оправдања за такав став углавном су налажена у томе да су попови Дечанског властелинстава уживали повластице у односу на остале, што је правдано одредбом о откупу врховине[39]. Попови са овог властелинства су плаћали врховину, само тај приход није ишао епископу, већ манастиру, па се о повластицама не може говорити[40]. Такође, треба нагласити да је хрисовуља краља Стефана Дечанског из 1330. године, оснивачка повеља издате пре завршетка манастира и формирања монашке заједнице, а самим тим и успостављања привилегија на властелинству. Тако је број попова који се помињу у овој хрисовуљи одраз реалног стања броја становника и свештеника на том подручју. Ова села су од тада постала део манастирског властелинства, а попови су и раније живели у њима и службовали. Може се претпоставити да је и у другим областима била слична распрострањеност попова. Да ни друге повластице дате манастиру 1330. године нису битније утицале на повећање броја попова, а ни становника, показује и чињеница да до времена издавања Душанове хрисовуље Дечанима, 1348. године, није дошло до значајнијих промена[41].

На дечанском властелинству нека веома мала села са свега двадесетак или мање мушких глава имају попа, па су вероватно и биле посебне парохије. Тако села Братотин дол, Преки луг са јако малим бројем становника имају свештеника, па чак и двојицу[42]. Објашњење за овакве појаве могло би се пронаћи у већ успостављеном принципу за одређивање парохија на основу постојања храма у селу. Ова села су вероватно имала сеоску цркву и традицију парохијске организације дуже време, која се одржала без обзира на мали број становника. Могуће да су ова села у ранијем периоду имала већи број становника, а да због смањења броја није мењана црквена организација.

Већи проблем за истраживање парохијске организације представља чињеница да су на самом властелинству свештеници неправилно распоређени. Већи број попова је уписан у селима у јужном делу властелинства, који је био економски развијенији и боље насељен. Разлог овој појави је у самој природи терена, распореду насеља и густини насељености. Истраживања Р. Ивановића о дечанском властелинству показују да у Метохијско-призренској области на око 30 кућа долази по један поп, док је

38 Еклисијарх Василије и протопоп Прохор помињу се као властеличићи који држе ово село, и они свакако нису парохијски свештеници.

39 То је у хрисовуљи формулисано на следећи начин: „Раније краљевство ми ослободи и откупи попове моје цркве од епископа Хвостанског...., да немају обавезе према архиепископу ни епископу моје цркве попови ни зависни људи, ни врховину да не дају ни јагњетине ни ког доходка ког су давали“. Ивић, Грковић 1976, 133. Оваква формулација навела је неке ауторе на закључак да су попови дечанског властелинстава уживали посебне повластице и да су због тога бројнији. Ивановић 1952–53, 214; Милошевић 1984, 8.

40 Ивић, Грковић 1976, 73.

41 Ивић, Грковић 1976, 143–277; Благојевић 1970, 70–86.

42 Ивић, Грковић 1976, 84–85.

насупрот томе у Плавско-гусинској области са 7 села и око 170 кућа уписан само један поп[43]. Наспрам ових података о учесталости попова у земљорадничким селима стоји да се у 9 катуна влаха са 268 домаћинства не помиње ниједан поп[44]-

Демографска кретања у средњем веку су такође утицала на парохијску мрежу. Познати су случајеви да су неки простори били добро насељени и имали по неколико цркава и добро организовану парохијску мрежу, али да су временом због ратова или болести готово опустели. У таквим срединама сусрећу се јако мале парохије, али и области које су остале без свештеника, па је дошло до спајања парохија. Тако се парохије не могу одређивати ни на основу података о црквама, јер су неке изгубиле своју улогу парохијског храма. На основу извора се могу пратити и подаци о неким запустелим црквама. У повељи краља Уроша I манастиру Св. Богородице на Бистрици, наводи се да је овом манастиру прикључена, поред осталих поседа, сеоска црква у Кичави[45]. Уз образложење да је ова сеоска црква остала без попа, она се даје манастиру да у њој јеромонаси из манастира обављају богослужење. На овај начин, остварен је континуитет у раду Кичавске цркве, која је вероватно, као и читаво Полимље, трпела последице бугарског напада средином XIII века.

Постоје подаци који указују на посебности у парохијској организацији на неким специфичним поседима или међу одређеним друштвеним групама. Посебно питање представља парохијска организација у влашким катунима. Седишта парохија су биле цркве које су на просторима насељеним власима налазиле у близини њихових зимовишта. Изворни подаци потврђују постојање попова у влашким катунима и указују на чињеницу да је у њима остварена власт српске цркве[46]. Попови се међу власима сусрећу већ у Жичкој повељи, и то двојица попова на 217 кућа[47]. Међу власима које је краљ Милутин дао Хиландару, од 107 домаћинстава наводи се један поп[48]. У Светостефанској хрисовуљи, пописани су власи које краљ даје свом манастиру и међу њима се помињу 2 попа[49]. На властелинству манастира Св. Арханђела помињу се 3 попа међу власима[50]. Са друге стране, стоји чињеница да се на дечанском властелинству у 9 катуна влаха не помиње ниједан поп, иако се у земљорадничким селима сусреће велики број попова. То не мора искључиво да значи да власи са овог властелинства нису имали свог свештеника. У међама катуна Сушица и Ратишевци помиње се једна црква, што може указивати на постојање парохијске организације[51]. Ипак би се могао извући општи закључак да је на једног попа долазио знатно већи број влашких домаћинстава, него у земљорадничким срединама[52]. Поред тога, распоред попова у влашким катунима није био правилан нити условљен бројем домаћинстава.

43 Ивановић 1952–53, 213–314.
44 Ивић, Грковић 1976, 249–259; Ивановић 1952–53, 213–315.
45 Новаковић 1912, 591–592.
46 Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 79; Мишић 2010, 36–48.
47 Новаковић 1912, 572–573; Живковић 1985, 38–39; *Зборник* 2011, 89–95.
48 Miklosich 2006[2], 57–65.
49 Ковачевић 1890, 8.
50 Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 100, 106.
51 Милојевић 1880, 49–55; Ивић, Грковић 1976, 249–259; Ивановић 1952–53, 213–214.
52 У повељама нису пописани и земљорадници, па се не може извршити упоређивање бројности попова са истих извора. Само посредно, на основу података из Дечанских хрисовуља и претпоставке да је слична учесталост попова међу популацијом била и на другим просторима, могу се извршити таква поређења.

У повељи краља Милутина Хиландару на крају пописа Влаха се наводи „и поп који им је работал“[53]. Поповска „работа“ се свакако састојала у богослужењу које је обављао за Влахе. На овај начин и краљевим актом је потврђена потреба да се власима обезбеди црквени живот и богослужење[54]. Ретке су у изворима забележене цркве у влашким катунима, свега неколико у међама бањског и светоарханђеловског властелинства[55]. Ипак, иако веома оскудни изворни подаци указују на постојање парохијске организације међу власима. Овај податак омогућава доношење других закључака о начину живота влаха и њиховом месту у српском средњовековном друштву. Постоје и други подаци који упућују да власи имају сталне насеобине и да нема речи о номадском сточарењу. Већ од XIV века они су стално настањени, а њихови катуни и села се наводе са међама[56]. Власи са властелинства Св. Николе код Врања имали су и земљорадничке обавезе, да обрађују црквене винограде[57]. Трајна насеља су предуслов за постојање црквене организације. Подаци који указују на то да су у влашким катунима постојали свештеници и цркве, поткрепљују ставове да се ради о трајно настањеним заједницима, и сведочи о томе да су то биле православне и србизоване заједнице[58].

Драгоцен извор за изучавање парохија могу представљати материјални остаци. Већ је речено да је један од основних елемената парохије – храм. Недовољна теренска и археолошка истраживања не дозвољавају да се изнесу поузданији подаци о распрострањености средњовековних сеоских цркава, а самим тим и парохија. Помени сеоских цркава у писаним изворима ограничени су на мање области, али упућују на постојање развијене парохијске мреже. Подаци о сеоским црквама су узгредни и не наводе њихову важност у животу парохијске заједнице, чешће се цркве помињу као међе, односно објекти, грађевине[59]. Подаци који указују на постојање средњовековне сеоске цркве (не манастира) у највећем броју случајева указују да је у неком периоду на том простору постојала и парохијска организација.

На неким просторима је могуће у бољој мери пратити постојање средњовековних цркава, на основу писаних извора. У међама села која се прилажу манастиру Св. Стефана у Бањској, наводи се 10 цркава, 3 црквишта и 4 крста[60]. Поред ових, свакако су постојале и друге цркве које су у центру села, а не на његовим међама, па се може претпоставити да је број цркава на бањском влателинству био већи. Добро насељена област око Скопља, свакако је имала велики број цркава. У повељи краља Милутина манастиру Св. Ђорђа код Скопља помиње се 12 цркава у међама манастирског властелинства. То су биле: црква Св. Николе код Обле Пирге, црква Св. Николе на Серави, Св. Прокопија на Вардару, Св. Димитрија уз пут за Чрешево, Св. Пантелејмона на путу за Лисичије, Св. Теодора, Св. Анастасија, Св. Петке, Св. Врачева, Св. Илије, Св. Марина и пећинска црква Св. Георгија под градом[61]. Може се претпоставити да је број цркава био и већи. Према истраживањима

53 Новаковић 1912, 395; Miklosich 2006[2], 61.
54 Грујић 1923, 14–15; Милошевић 1985, 16; Тарановски 2002[2], 75–79.
55 Ковачевић 1890, 8; Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 100–107; Мишић 2007а, 43–53.
56 Мишић 2010, 39–40.
57 Марјановић-Душанић 2005, 73.
58 Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 79; Мишић 2010, 39–40.
59 Мишић, 2007б, 297–302.
60 Ковачевић 1890, 2–5; Шкриванић 1956, 177–199; Мишић 2007а, 43–53; О светостефанском властелинству, в. Божанић (2006).
61 Новаковић 1912, 615–616; *Споменици* 1975, 218–222; Грујић 1925, 45–77.

Р. Грујућа у Скопској Црној Гори наводи се 33 храма у 11 села[62]. За неке од њих је са већом сигурношћу потврђено да су из средњег века.

У међама светоарханђелског властелинства помиње се 15 цркава. За неке од њих се може утврдити да се налазе у атару истог села[63]. У самом граду Призрену постојало је бар 8 цркава, које се помињу у Светоарханђеловској хрисовуљи. То су: црква Св. Николе (подигао је монах Никола), црква Св. Спаса (подигао је властелин Младен Владојевић), Св. Николе (Рајкова црква), као и „Госпождина" црква (која се помиње као међа претходној); од раније су у постојале цркве Св. Димитрија, Св. Ђорђа, Св. Стефана, а крајем XIV века подигнута је и црква посвећена Ваведењу Богородичином, задужбина младог краља Марка[64]. Поред тога, на властелинству Св. Арханђела постојале су и друге цркве за које се може рећи да су седиште парохије. Тако се помињу црква Св. Петра у Кориши, о којој постоје и други подаци. У међама поседа ове цркве помиње се једна Дрвена црква[65]. У међама села наведених у Светоарханђеловској хрисовуљи помињу се следеће цркве: код села Љубижње – Љубова црква, код села Сењани – Дмитрова црква, код села Мшутишта – цркве Св. Богородице и Св. Симеона, међама села Ограњеник – црква Св. Пантелије, код села Срдска – црква Св. Петра, Мратиња црква у међама села Пакиша, црква Св. Илије у међама села Радеше, црква Св. Илије код села Љубочева, црква Св. Богородице код села Купљеник[66]. Ови подаци, иако се односе само на међе и на мањи простор, указују на развијену парохијску мрежу.

Малобројна археолошка и теренска истраживања показују да на појединим просторима постоје материјални остаци који указују на већи број средњовековних цркава. Тако истраживања у пљеваљском крају указују на постојање 37 цркава и црквишта од којих нека свакако представљају остатке средњовековних храмова[67]. Добро насељена пљеваљска област свакако је имала и густу парохијску мрежу. Опсежна истраживања М. Ивановића на Косову и Метохији показују да у око 1100 насеља постоје подаци или остаци за око 1300 црквених објеката (свакако не само из средњег века)[68]. Овакви примери истраживања показују да су на ширем простору српске средњовековне државе цркве биле распрострањене. Такође, указују да парохијска мрежа на дечанском властелинтсву није изузетак. Иако се за наведена подручја не може пратити и упоредити број свештеника и број цркава, подаци из извора не одступају међусобно и указују на исту појаву, прилично велики број средњовековних цркава.

Ови, иако фрагментални подаци, потврђују да су цркве биле много чешће, и број свештеника знатно већи него данас. Ипак, реконструкцију парохијске мреже у средњовековној Србији је немогуће извршити, па ни на дечанском влателинству.

На питање колике су биле парохије у средњовековној Србији тешко је одговорити. Малобројни су и извори који указују на величину парохија. Сасвим је извесно да њихова величина није била уједначена. Дечанске хрисовуље указују да парохије нису биле једнаке величине нити правилно распоређене, али и на чињеницу

62 Грујић 1930, 142–143.
63 Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 84–144; Ивановић 1958, 209–253.
64 Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 60; *Лексикон градова и трговa* 2010, 220 (Мишић).
65 Мишић 1989, 39–54.
66 Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 84–144; Ивановић 1958, 209–253.
67 Мишић 2007б, 297–302.
68 Ивановић 1987, 387–547.

да свакако нису биле велике[69]. Већ је речено да то што просечно на једног свештеника са дечанског властелинства долази мали број домаћинстава, не указује директно на то да су парохије биле премале.

На величину парохија или тачније на одређивање минималног броја људи у парохији могу указивати и подаци о црквеним дажбинама. Наиме, у Дечанској хрисовуљи краља Душана наводи се одредба којом је порез бир изражен као „крина по жупи“[70]. Ово свакако представља обавезу попа да сакупи ту количину жита са своје парохије. Светоарханђеловска хрисовуља цара Душана такође расветљава начин плаћања бира и његов износ. Наиме, у повељи се наводи: „и да дају бир духовни наодрицом, лукно жита или два динара“[71]. Бир је овде одређен као обавеза верника, и плаћао се наодрицом – од брачне постеље. Ипак, тек довођењем у везу ове две обредбе, као и упоређивањем са другим изворима може се доћи до драгоцених података о величини парохија. Најпре треба извршити упоређивање мера крина и лукна и утврдити њихов однос. Крина је шупља мера (запреминска) за житарице и утврђено је да износи 409,82 *l* (308 kg) жита[72]. То је највећа мера за житарице и стајала је у сразмери са већином мера које су биле у употреби, па и са лукном манастирским у коме је изражен бир. Однос крине и лукна износи 1:30[73]. Тако су одредбе „крину по жупи“ и „лукно жита наодрицом“ сагласне, уколико се под жупом подразумева област (парохија) од 30 кућа. Односно, када 30 кућа да по лукно жита добија се једна крина. Израз крина се у изворима сусреће и као синоним за бир, с тим што се тада под овим порезом подразумева обавеза попа према епископу. Уз то треба напоменути да попови нису задржавали за себе део бира, већ су се издржавали на други начин[74].

Подаци из византијских споменика који су ушли у канонско право указују да је основни црквени порез – каноникон такође разрезан на тридесет кућа[75]. Новелом цара Исака Комнина из 1057/1059. године прописан је износ каноникона: од тридесет кућа у парохији један златник и два сребрњака, једног овна, шест модија јечма, шест мера вина, шест модија брашна и тридесет кокошака[76]. Ова Новела ушла је и у Синтагмат Матије Властара, који је био у употреби у средњовековној Србији[77]. Да би могао свом епископу исплатити износ пореза, свештеник је у својој парохији морао имати најмање тридесет ожењених глава. Стога је однос крина и лукна у складу са канонским прописима и изворима који регулишу давање бира у Српској цркви. Може се закључити да је минималан број кућа у парохији износио тридесет. Ограничења о величини парохија пре би се могла односити на то да се не стварају премале парохије и да сеоске заједнице не буду неприродно подељене парохијском организацијом[78].

Подаци из Дечанске хрисовуље указују да је, макар статистички, просечан број верника у парохији био нешто већи од одређеног минимума[79]. Приликом

69 Ивић, Грковић 1976, 73–140, 143–277.
70 Ивић, Грковић 1976, 273.
71 Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 111.
72 Благојевић 1969, 41–50; Ћирковић 1997, 148–154; Благојевић 2001, 35–40.
73 1 крина (409 l) = 5 каблова српских (по 82 l) = 10 лукна (по 41 l) = 20 уборака (по 20,5 l) = 24 кабла царска (по 17,08 l) = 30 лукна манастирских (по 13,66 l) = 60 полукница (по 6,83 l). Благојевић 2001, 35.
74 Алексић 2011,317–329; Копривица 2012, 143–146.
75 Грујић 1923, 68–69; Динић-Кнежевић 1968, 57; Благојевић 2001, 42–43.
76 Jus graeco-romanum III 1857, 322–323; Грујић 1923, 68–69.
77 Новаковић 1907, 543.
78 Копривица 2012, 245–250.
79 Ивић, Грковић 1976, 73–140, 143–277.

постављења свештеника на парохију свакако је вођено рачуна о броју верника. Средњовековне парохије нису биле превелике, јер је постојао довољан броја свештеника.

Податке о парохијама могу пружити извори из првих векова османске власти. Ипак, ови извори не могу се сматрати нарочито поузданим за одређивање парохија. Политиком Османског царства у многоме су промењени односи који су владали у средњовековној српској држави. Путописци XVI века дају понеки узгредни податак који упућује на организацију парохија. У путопису Бенедикта Курипешића из 1530. године налази се констатација: „Скоро у сваком селу има цркве и свештеник који врши у одређено време обреде према прописима Св. Павла“[80]. Насупрот томе, свега неколико деценија касније, у путопису Стефана Герлиха сусрећу се подаци о не тако доброј црквеној и парохијској организацији. Тако Герлих у околини Баточине примећује: „Потоњи немају ни цркве ни свештеника, као што је то у многих мјеста српских него један поп проповиједа пет до шест села“[81]. С обзиром на то да су ови извори из периода Османске власти и ограниченог деловања православне цркве, не могу се сматрати довољно репрезентативним за средњовековне прилике. Ипак, подаци из овог периода су драгоцени у смислу да у средњовековној Србији број свештеника и парохија није могао бити никако мањи, а вероватно је био знатно већи него по подацима из XVI века. Резултати истраживања Б. Храбака и М. Мацуре, на основу пописа области Бранковића из 1455. године, показују да се у 270 села помињу попови, а у 322 попови нису забележени[82]. Даље се наводи да су она села у којима нема попова углавном мања и имају испод 30 кућа, уз то постоје и села са два или више попова, која су по правилу већа. Интересантни су подаци који указују да је на једног попа просечно долазило од 32 до 42 куће у оним селима где су пописани[83]. Ови резултати показују континуитет са средњовековним изворима (Дечанским хрисовуљама) и потврђују закључке о минимуму за парохијску заједницу. Такође, уочљиве су неправилности у распореду које постоје и у ранијем периоду.

Извори и литература

Бубало Ђ. (2010): *Душанов законик*, Београд.

Доментијан (2001): *Житије Светог Саве,* прир. Љ. Јухас-Георгиевска, Београд 2001.

Дучић Н.(1884): *Старине Хиландарске*, Гласник СУД 56, 114–115.

Зборник (2012): Мошин В., Ћирковић С., Синдик Д., *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника 1186–1321. године*, Београд.

Живковић Б. (1985): *Жича – цртежи фресака*, Београд.

Ивић П., Грковић М. (1976): *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад.

Jagić V. (1874): *Sitna građa za crkveno pravo*, Starine VI, Zagreb, 112–151.

80 Kuripešić 1950, 37.

81 Matković 1893, 54.

82 Шабановић 1972, 3–347; Храбак 1972, 66–80; Мацура 2001, 253–255.

83 Подаци из истраживања Б. Храбака и М. Мацуре, приказани су као илустрациони пример и допуна подацима из средњовековних извора о броју становника у парохији. Истраживање парохијске организације у периоду османске власти је посебна тема која захтева другачији приступ.

Jus graeco-romanum III (1857): Novellae Constututiones, ed. C.E. Zachariae, A. Lingenthal, Lipsige.

Ковачевић Љ. (1890): *Светостефанска хрисовуља*, Споменик СКА 4, 1–9.

Kuripešić B. (1950): *Putopis kroz Bosnu, Srbiju, Bugarsku i Rymeliju 1530,* prir. Đ. Pejanović, Sarajevo.

Matković P. (1893): *Putovanja po Balkanskom poluotoku XVI veka*, Rad JAZU 116.

Miklosich F. 2006[2:] *Monumenta Serbica, spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii,* ур. Р.Михаљчић, Београд (=1858).

Милојевић М. (1880): *Дечанске хрисовуље*, Гласник СУД XII, Београд.

Марјановић-Душанић С. (2005): *Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару*, Стари српски архив 4, 69–85.

Мишић С., Суботин-Голубовић Т. (2003): *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд.

Новаковић С. (1898): *Законик Стефана Душана цара српског 1349. и 1354. године*, Београд.

Новаковић С. (1912): *Законски споменици српских држава средњег века,* Београд.

Новаковић С. (1907): *Матије Властара Синтагмат*, Београд.

Петровић М., Штављанин-Ђорђевић Љ. (2005): *Законоправило Светога Саве* I, Београд.

Радојчић Н. (1960): *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354,* Београд.

Соловјев А. (1931): *Грбаљска жупа и Грбаљски статут,* Годишњица Николе Чипића 60, 1–47.

Споменици (1975)*:* Л.Славева, В. Мошин, И.Илијевска, *Споменици за средневековна и поновата историја на Македонија I,* Скопје.

Шабановић Х. (1972): *Област Бранковића, опширни катастарски попис из 1455. године,* Сарајево.

Алексић В. (2011): *О још једном значењу речи кмет*, Црквене студије 8, 317–329.

Благојевић М. (1970): *Када је краљ Душан потврдио Дечанску хрисовуљу*, Историјски часопис 16–17, 70–86.

Благојевић М. (1969): *Лукно по стонској мери*, Историјски гласник 1, 41–50.

Благојевић М. (2001): *Соћe – основни порез средњовековне Србије*, Глас САНУ 390, 1–44.

Бојанин С. (2010): *Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника*, Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора, Београд, 262–287.

Бојанин С. (2005): *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века*), Београд.

Бојанин С. (2008): *Крст у сеоском атару: сакрална топографија и њена друштвена функција у парохији средњовековне Србије*, Историјски часопис 56, 311–325.

Божанић С. (2006): *Ибарско језгро светостефанског властелинства*, Нови Сад–Сремска Митровица.

Грковић М. (1985): *Становништво Дечанског властелинства у првој половини четрнаестог века*, Научни преглед 12/13, 411–417.

Грујић Радослав, *Властелинство манастира Св.Ђорђа код Скопља*, Гласник СНД 1(1925), 45–77.

Грујић Р. (1933): *Скопска митрополија*, Скопље.

Грујић Р. (1923): *Средњовековно српско парохијско свештенство*, Скопље.

Динић-Кнежевић Д. (1968): *Прилог проучавању свештенства у средњовековној Србији*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XI-1, 51–60.

Ивановић М. (1987): *Црквени споменици XIII–XX века,* Задужбине Косова, Београд–Призрен, 387–547.

Ивановић Р. (1958): *Властелинство манастира Св. Арханђела код Призрена*, Историјски часопис 8, 209–253.

Ивановић Р. (1952–1953): *Дечанско властелинство*, Историјски часопис 41, 73–227.

Копривица М. (2010): *Наследност поповске службе у средњовековној Србији*, Црквене студије 7, 363–373.

Копривица М. (2012), *Попови и протопопови српске цркве у средњем веку,* Ниш.

*Лексикон градова и трговa (*2010): *Лексикон градова и трговa српскох земаља средњег века,* ур. С. Мишић, Београд.

Мацура М. (2001): *Насеља и становништво области Бранковића 1455. године*, Београд.

Милаш Н. (2004[2]): *Правила православне цркве са тумачењем, том I и II*, Београд.

Милаш Н. (1926): *Православно црквено право: по општим црквено-правним изворима и посебним законским наредбама које важе у појединим аутокефалним црквама,* Београд.

Милошевић Р. (1984): *Друштвени положај православног свештенства у срењовековној Србији,* Београд.

Мишић С. (1989): *Поседи манастира Св. Петра Коришког*, Историјски гласник 1–2, 39–54.

Мишић С. (2007а): *Међе у Светостефанској хрисовуљи*, Манастир Бањска и доба краља Милутина, Косовска Митровица-Ниш, 43–53.

Мишић С. (2007б): *Црквине и црквишта – неми сведоци прошлости*, Црквене студије 4, 297–302.

Мишић С. (2010): *Законске одредбе о власима у повељама Немањића*, Браничевски гласник 36–48.

Skok P. (1973): *Etimologijski rečnik hrvatskog ili srpskog jezika* III, Zagreb.

Тарановски Т. (2002): *Историја српског права у немањићкој држави*, Београд.

Точанац И. (2001): *Прописи митрополита Мојсија Петровића за свештенике и парохијане*, Историјски часопис 48, 147–164.

Ћирковић С. (1997): *Мерење и мере у средњовековној Србији*, Работници, војници, духовници, Београд .

Храбак Б. (1972): *Свештена лица на Косову и у судедним крајевима 1455. године*, Зборник Филозофског факултета Приштина 11, 66–80.

Шкриванић Г. (1956): *Властелинство Св. Стефана у Бањској,* Историјски часопис 6, 177–199.

Marija Koprivica

SERBIAN CHURCH PARISHES IN THE MIDDLE AGE

Parish is the smallest entity of church organization. Rare are the data which indicate the organization of parishes and their size in Serbian medieval sources. Basic elements determining this church entity are: a temple, a priest or population. The parish is most often defined as an are of priests' activity. However, the conclusion of the existence of the parish cannot directly be drawn only by mentioning priests in the medieval sources. Rural community was not divided so that each priest would be assigned a parish. Not all the priests mentioned in the Serbian medieval sources were parish priests, but could have other responsibilities. The existence of the church in a certain area was the main criterion for the determination of a parish in the medieval Serbia. Dečani chrysobulls indicate that parishes were neither of the same size, nor were they evenly distributed. We can notice instances of mentioning a large number of priests in the same village. In Canon sources, the data on limitations in the parish organization was noted, which primarily related to not creating too small parishes and avoiding unnatural division of rural communities. Based on the data on church taxes in medieval Serbia, it can be concluded that the minimal number of houses in a parish was thirty. The fact that in Vlach katuns there were priests and churches confirms that they were permanently inhabited communities, which were Ortodox and made Serbian. The data from written sources, as well as a small number of field researches confirm that churches in medieval century were a lot more common, and the number of priests was larger than nowadays. That certainly had an effect on the denser parish network of the Serbian church in the middle ages.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 309-332*

УДК 94(497.115) "11/14"
271.222(497.115)-9

Срђан Б. Младеновић
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail:srdjan.b.mladenovic@gmail.com

СРЕДЊОВЕКОВНИ ПОСЕДИ МАНАСТИРА ХИЛАНДАРА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ

Апстракт: *Српски манастир Хиландар на Светој Гори поседовао је у средњем веку насеља са зависним сељацима, сточарске катуне, винограде, пчелињаке и многа друга добра. Већина тих добара налазила се на територији данашње АП Косово и Метохија, где је велики број насеља очувао, све до данас, неизмењене или делимице измењене називе из средњег века. Извршена је убикација дарованих насеља и дат приказ хиландарских метохија, као и њихов обим. Падом под турску власт, прекинута је веза између Хиландара и његових поседа у Србији.*

Кључне речи: *поседи, манастир Хиландар, средњи век, Метохија, Косово, Немањићи, Лазаревићи, Бранковићи.*

Рад се бави средњовековним поседима манастира Хиландара на територији данашње АП Косово и Метохија. Богатство и разноврсност хиландарских поседа на Косову и у Метохији говоре о значају и културисаности ових области у српској средњовековној држави. Рад показује континуитет појединих насеља, још од краја XII и почетка XIII столећа до данашњег доба, као и континуитет српских назива тих насеља.

Средњовековни манастири у Србији нису могли бити основани без одређених услова. Тим условима желело се обезбедити нормално *житије* манастира, односно материјална основа како би монаси и монахиње обављали своју основну делатност – да се моле Богу за владара, најчешће самог оснивача манастира, његове претке и потомке, као и за читав народ и државу. Оснивачи манастира (ктитори) морали су да испуне следеће услове: да добију дозволу надлежног епископа, да поседују високе моралне квалификације, да располажу неопходним средствима за градњу и да осигурају материјална средства за дуготрајно издржавање подигнутог манастира[1]. Управо су даривани поседи са зависним сељацима, сточарски катуни са власима, пчелињаци са пчеларима који ће их одржавати, виногради и многа друга добра била су средства за дуготрајно издржавање. Све те дарове средњовековни српски владари уписивали су у своје јавноправне исправе, повеље. Већина наших средњовековних исправа је сачувана, критички објављена и доступна.

Средњовековни манастирски посед у Србији називао се *метохијом* по узору на византијски назив μετοχη који је првобитно означавао земљорадничко насеље некога манастира у коме су живели сами монаси и обрађивали земљу[2]. У држави

1 Благојевић 2006, 16.
2 *Лексикон страних речи и израза*, 541.

Немањића, метохија је представљала манастирски или црквени посед са извесним бројем земљорадничких насеља и многим другим добрима. Метохије су углавном биле заокружене географске целине са међусобно повезаним насељима. У једном од њих налазило се седиште метохије у коме се налазио *иконом* (од грчког οικονομος – домаћин, газда, привредник) или једноставно *старац,* како га још спомињу наши извори. Ради се о угледном монаху који је управљао свим пословима метохије. Њега је бирао и слао у метохију *хиландарски збор,* тј. игуман и братија манастира Хиландара. Позната су нам имена само неколицине икономa који су управљали хиландарским метохијама. Њихова власт над људима и поседима метохије била је велика и обухватала је и судску надлежност, осим у случајевима када су се метохијски људи судили пред владарем или његовим изаслаником[3]. Са великом сигурношћу можемо рећи да је Хиландар у средњем веку на територији данашње Метохије и Косова поседовао 10 метохија. То су: Хотачка, Крушевска, Призренска, Добруштанска, Коришка, Косорићка, Дреничка, Липљанска, Ораховачка и Новобрдска метохија.

Хотачка метохија манастира Хиландара

Прва хиландарска метохија у Србији настала је на територији данашње Метохије. О томе нам говори *Оснивачка повеља манастира Хиландара* из друге половине 1198. године. Овом повељом дарована су девет села у околини Призрена. Дарована су села северно од Призрена. Како су централна села била Горња и Доња Хоча, ова хиландарска метохија названа је *Хотачком метохијом*[4]. Питање на чијој су се територији налазила дарована села, у тренутку даривања, било је подробно испитивано. Било како било, даљим ширењем српске државе за време Немањиног наследника на престолу, Стефана Немањића, ово питање губи на актуелности[5]. Дарована су села: **Непробиште**, **Момоуша**, **Сламодравьи**, **Ретивла**, **Трьниє**, **Ретивштица**, **Трьновьць**, **Хоча и дрѣга Хоча**. Већина ових села и данас постоји са неизмењеним или делимице измењеним називима. Груписана су на простору између Ораховца и Призрена, у плодној брежуљкастој потолини, коју са истока међи планина Милановац, са запада Бели Дрим, на југу Призренски подгор, где се завршавају обронци Шар-планине, док се на северу наставља, долином Белог Дрима и његових притока, плодна метохијска зараван. Село *Непробиште* налази се 14 км северно од Призрена, а само 2 км југозападно од њега налази се село *Момуша*, данас Мамуша, од Призрена удаљена 13 км. Село *Сламодрави*, јавља се у каснијим изворима као *Сламодраже* и *Сламодража*, то је данашње село Самодража, које се налази северније од поменутих села, 17 км удаљено од Призрена. Нешто западније налази се село *Ретивља*, данас Ретимље, удаљено 16 км северозападно од Призрена. *Горња Хоча*, данас Велика Хоча, која се у овој повељи јавља само као *Хоча*; и *Доња Хоча*, данас Мала Хоча, која се овде помиње као *друга Хоча*. У каснијим изворима ова два села јављају се као *Горња и Доња Хоча,* па се и ми служимо тим називима ради јасне дистинкције. Ова села налазе се на 16 и 20 км северозападно од Призрена. Село *Трновац* данас не постоји, али се из очуваних извора види да се налазило *ниже Долње Хоче* и да се граничило са селима Целине и Ораховац. Било је западније од Доње Хоче, неких 18–19 км од Призрена, на потесу Амовац. Село *Трње* налазило се

3 Благојевић 1989, 76–78.
4 О овој метохији, врло сажето код Благојевић 2006, 17–20.
5 Зарковић 2002, 68–72.

најисточније од свих дариваних села. Налази се 12 км северно од Призрена. Село *Ретивштица* данас не постоји, а његовог помена нема ни у доцнијим изворима[6]. Божидар Зарковић сматра да се ради о засеоку села Ретивље наводећи сличне примере у којима село и његов засеок имају име изведено из истог корена. Разлог његовог нестанка он види у двема могућностима: по првој, село Ретивља је временом нарасло, па се заселак спојио са селом и није било потребе да се бележи засебно или, по другој, да је заселак запустео селидбом његових становника у оближњу Ретивљу или које друго село[7]. Дарован је и трг, који се налазио у Горњој Хочи; затим и два винограда за која у повељи не стоји где су се налазила, али знамо да су се налазили међу селима метохије. Јасно је истакнуто да је Симеон дао да се виногради засаде, што нам говори да нису затекнути раније засађени виногради, из времена византијске власти, већ да су морали да се засаде нови. Садња нових винограда и њихово одржавање захтевали су велики и сталан рад, па се дешавало да због честих ратова и необрађивања брзо пропадну. Дарована су и четири пчелињака од којих се само за један може поуздано рећи да се налазио у данашњој Метохији. Из доцнијих повеља сазнајемо да се тај пчелињак налазио у селу Трновац, које се налазило између Доње Хоче и Ораховца[8]. Планина *Богача* је, вероватно, *Богдача* како се спомиње у једној Душановој повељи и биће да се ради о грешци писара Немањине или Душанове повеље. На овој планини су манастирски власи напасали стада.

Видимо да је прва хиландарска метохија у Србији у својим међама поседовала девет села, један трг, два винограда и један пчелињак, као и три пчелињака и једну планину са два влашка катуна ван међа метохије. Хотачка метохија је понекад смањивана губитком неких насеља или увећавана додавањем нових. Тако из повеље краља Милутина, издате вероватно крајем 1283. или почетком 1284. године, сазнајемо да је метохија у међувремену добила нека нова насеља. Дарована је, најпре, половина села Добродољана (**половина Добродолꙗнь**), затим половина винограда у **Желчиштихь**, као и **оулиꙗникь оу Трьнов`ци**. Село *Добродољани* једном половином је припало Хиландару и било у саставу Хотачке метохије, а другом половином манастиру Студеници. Исти случај је и са виноградом у *Желчиштима*. Данас постоји село Добродољане и налази се нешто источније од Велике Хоче. Такође, постоји село Зочиште које се граничи са Великом Хочом на југу и југоистоку. Пчелињак у Трновцу је пчелињак из Немањине повеље. Осим ових, повеља бележи и друге дарове који су се налазили ван Косова и Метохије. За сва ова насеља Мирјана Живојиновић сматра да су дарови краља Уроша I[9]. Села која се не спомињу у Милутиновој повељи су *Ретивља*, *Ретивштица*, *Трновьц* и *Трьние*. Ретивља је касније обновљена и данас је налазимо под именом Ретимље, Ретивштица је ишчезла, мада постоји могућност да је наставила живот као Горња Ретимља како се спомиње у турским пописима. Трновац је запустео и Милутин је у њему само потврдио стари пчелињак који је надживео село. Село Трње је преживело, с тим што се касније среће у поседу манастира Студенице[10], о чему ћемо касније писати подробније. Побројана су и раније дарована села следећим редом: *Сламодраже*, *Непробиште*, *Момуша*, *обе Ходчи – Долња и Горња* и то друкчије него код Немањине повеље, овде то иде логичним редом, од истока ка југу, па од југа ка западу, и од

6 Исти, 58–62.
7 Исти, 59.
8 MS, 59.
9 Живојиновић М, 1996, 217–218.
10 Зарковић 2002, 88–90.

запада према северу, чиме су села заокружена једним логичним кретањем[11]. Када је у питању село Трње, које више не фигурира као хиландарски посед, врло је могуће да је његово непомињање резултат размене поседа између Хиландара и Студенице. Хиландар је то село уступио Студеници, а за узврат добио, како смо горе видели, половину Добродољана и половину винограда у Желчиштима. Са овом разменом поседа сложио се и владар, но о томе није сачуван потврдни акт. Иначе, размене поседе било је и у Византији[12]. До ове размене могло је доћи понајвише због тога што је Хиландар у међувремену изгубио планину Богачу и желео је себи да обезбеди ново пасиште. Село Добродољане се налази у подножју две планине: Милановац и Граб. Добијањем и друге половине села, што ће се десити у време Стефана Дечанског, Хиландар ће остварити поменути циљ. Метохија је, дакле, проширена у време краља Стефана Дечанског (1321–1331) добијањем друге половине села Добродољана, и села *Избиште* и *Команово селиште*. Ова два насеља се нису одржала, али постоји топоним Избиште у атару села Зочиште[13], док је Команово селиште, у самом тренутку даривања, већ било селиште и вероватно се никада није обновило. По Б. Зарковићу, ово насеље би требало тражити у четвороуглу међу селима метохије: Доња Хоча – Ретивље – Сламодража – Горња Хоча[14]. Прилог Стефана Дечанског је и село *Бела Црква*, западно од Доње Хоче, крај реке Рибник. Даље ширење метохије уследило је и у време цара Душана чија се два прилога метохији не сматрају сумњивим. Први је село *Слатински Дол*, дарован 1348. године, а други, селиште *Јањино* које је приложено 1355. године. Село Слатински Дол није спорно, јер се јавља као међник у расправи која је вођена у време Стефана Дечанског, где се спомиње пут који је ишао кроз *Слатинску шуму*[15]. Данас не постоји ово село, али постоји потес *Слатина* на простору између села Трње и Студенчане, управо где се спомиње Слатинска шума. Селиште Јањино „**селиште поусто ниже Хоче, именемь Ꙗнино**“[16] које је цар Душан приложио Хиландару „**ѥре прилеже селом хотьчькымь**“[17] не спомиње се у повељама других манастира, па ће бити да је овај дар веродостојан. Поменута насеља и планине спомињу се као хиландарски поседи у Душановој повељи из 1348. године, издатој приликом боравка царске породице на Светој Гори. Душановим прилозима окончано је ширење Хотачке метохије.

Крушевска метохија манастира Хиландара

Неколико година након формирања Хотачке метохије, на просторима данашње северне Метохије формирана је још једна хиландарска метохија. То је *Крушевска метохија*[18]. Крушевска метохија је настала на основу даровне повеље великог жупана Стефана Немањића, из септембра месеца 1200/1201. године[19]. Својим прилозима Стефан Немањић је увео једну нову традицију у средњовековној Србији, а то је да актуелни владар *србских и поморских земаља* буде ктитор манастира

11 Види топографску карту – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
12 Острогорски 1954–1955, 19–26.
13 Букумирић, 481.
14 Зарковић 2002, 98, 100–102, 114.
15 MS, 86–87.
16 *Законски споменици*, 430.
17 *Chil. II*, no. 517, 1.51.
18 Детаљно код Младеновић С. 2013, Уп. Благојевић 2006, 20–25.
19 Повељу је објавио А. Соловјев 1925, 62–89. Уп. *Законски споменици*, 355–366.

Хиландара. Стефан у повељи каже: *...удостојен бих да му будем са њим* (Светим Симеоном) *ктитор и служитељ, и обнових га молитвама његовим*[20]. Са нестанком лозе Немањића, обласни господари бориће се за улогу заштитника Хиландара, све до пропасти српске средњовековне државе.

У повељи даље стоји да Стефан прилаже села: **Гюргквикь**, **Петровикь**, **Крощшево**, **К`нина**, **Рощб`ч поток**, **Дрьст`никь**, **Гребник**, **Говьнь** и **Залюгь**. А потом додаје још и **Виденк**, и **Бѣличишти** са засеоком **Горни Враникы**. Ових 11 села груписано је око доњег тока реке Клине и Белог Дрима у жупи Хвосно. За средиште метохије одређено је село *Крушево*, данас Велико Крушево, и у њему се сместио иконом. Познато нам је име само једног иконома, и то из времена кнеза Лазара. Ради се о *Томи икономy крушевском*. Овом приликом, Стефан је приложио и два винограда за које се не наводи где су се налазили, али из потврдне повеље краља Милутина сазнајемо да се један налазио у Крушеву, а други у Пећи. Даровани трг се испрва налазио у Книни, али је касније био често размештан. Дарована је и планина *Добри доли*. Данас постоји село Добри До, које се ослања на планиницу са истим именом, југозападно од Великог Крушева, преко Пећке Бистрице. Постоји и село са истим називом источно од Великог Ђурђевика које се наслања на неименовану планину која би могла бити Добри доли. У неким каснијим повељама уз ову планину спомиње и пасиште *Раковица,* а нешто јужније од овог села постоји топоним Ракавица[21]. Село Крушево постоји и данас као Велико Крушево, око 23 км источно од Пећи. Југоисточно од њега, налази се данас Мало Крушево. Село *Ђурђевик* данас постоји као Мали Ђурђевик и налази се око 2,5 км североисточно од Великог Крушева. Такође, данас постоји и Велики Ђурђевик, југоисточно од Малог Ђурђевика на супротној обали реке Клине. Њега је Хиландару приложио кнез Лазар 1379/1380. године. Село *Петровик* данас не постоји, налазило се негде између Великог Крушева и Малог Ђурђевика, у средишту метохије. Село *Книна* је данашња Клина на реци Клини близу ушћа у Бели Дрим. Налази се око 2 км југоисточно од Великог Крушева. Село *Рубач Поток*, данас ишчезло село налазило се на самом југоистоку метохије у близини Дрсника. Спомиње се и у повељи краља Милутина, али га нема у повељама цара Душана. Село *Дрстник* је данашњи Дрсник, око 3,5 км југоисточно од Великог Крушева. Село *Гребник* постоји и данас са неизмењеним именом и налази се око 7,5 км југоисточно од Великог Крушева. Сва ова села, изузев Великог Крушева, налазила су се на левој обали Белог Дрима, док се село *Видење,* данас Видање, налази на десној обали поменуте реке, а у његовом суседству се вероватно налазило и, данас ишчезло село, *Беличишти* са засеоком *Горњи Вранићи*. Ишчезла су и села *Говн* и *Заљуг* и њихова је убикација отежана.

Из времена краља Радослава (1227–1234) није остала ниједна исправа издата Хиландару. То је вероватно последица бурних дешавања на Балканском полуострву након пада Цариграда у руке крсташа (1204) и јачања Епирске деспотовине на јужним границама Србије, што је отежало везе светогорског манастира са својим поседима у Србији. Његов брат и наследник на престолу, Владислав (1234–1243), увећава хиландарски посед у Хвосну дајући му село *Доњи*

20 Осавремењено читање Д. Богдановића у: *Задужбине Косова*, 313.
21 Топографска карта – секција Метохија, P=1:50 000.

Вранићи. То је учинио највероватније одмах након ступања на престо на захтев самих Хиландараца који су пред њега изнели раније повеље, па је он *видевши дедин документ (записаније) и [онај] очев, упућен Светогорској Богородици... [дах село Доњи] Вранићи...и приложих овим актом то село Враниће Пречистој Богородици*[22]. Од времена краља Владислава срећемо термин **ѡбои Враникы**, оба Вранића, што нам говори да се цео комплекс Вранића нашао у поседу Хиландара. Доњи Вранићи су се налазили у околини Горњих Вранића, а заједно у непосредној близини Беличишта. Занимљиво је да је текст о даривању Доњег Вранића исписан на истом пергаменту на коме је исписана и повеља Стефана Првовенчаног (вероватно 22. августа 1234/1237. године). Владислава је наследио Стефан Урош I (1243–1276) са којим почиње нови успон државе Немањића, што ће се одразити и на хиландарски посед у Хвосну, који ће од краља Уроша I добити неке нове поседе. За прилоге Уроша I сазнајемо из повеља краља Милутина, будући да нема сачуваних повеља из његовог доба. О повељама краља Милутина и одређеним сумњама дипломатичара у њихову аутентичност већ смо писали. Ти прилози су села **Дол`ц**, **Петрьче**, **Захакь** и **Щоупѣль**. Село *Долц* је данашњи Долац, око 5 км југоисточно од Крушева, између левих обала Дрима и Клине. Село *Петрче,* данас Горњи Петрич, зван још и Петерч/Потерч/Потрч, око 7,5 км југозападно од Крушева. У његовој непосредној близини постоји данас и село Доњи Петрич. *Захаћ* такође постоји и данас са неизмењеним називом, 7 км источно од Пећи. У њему се налазио пчелињак о коме су се старала 4 пчелара и који је био ван међа Крушевске метохије што ће касније направити проблем када вероватно ти исти пчелари буду почели да крче шуму и стварају насеље. Захаћ се, попут острва, налазио међу селима Архиепископије, па је отворено питање његових међа о чему ћемо писати нешто доцније. И *Штупељ*, данас Велики Штупељ, се налазио ван међа метохије. Он се налази на 12,5 км северозападно од Пећи, а 5 км југоисточно од њега налази се Мали Штупељ. Сва три насеља налазе се на левој обали Пећке Бистрице[23]. Краљ Милутин је извршио реорганизацију хиландарског властелинства у Србији након својих освајања и ширења граница државе на југу. Видевши да су многа добра уништена и изгубљена, краљ Милутин одлучује да поново прибележи дарове својих претходника и да сам приложи још неке и тако обезбеди и учврсти власт Хиландара над њима. Краљ Милутин потврђује на основу увида у **хрісовоуле створеньныѥ дѣдомь и ѡтцемь ми светѣи Богородици ꙋ Светѣи Горѣ Хиланьдароу**[24] села Ђурђевик, Петровик, Крушево, Книна, Рубач Поток, Дрсник, Гребник, Гован, Долац, Петрче, оба Вранића, Беличишти и Видење. Затим трг Книнац, винограде у Крушеву и Пећи, и ван метохије **Щоупѣль выше Пеки арьхіпископове** и **Захакь на Бистрици и на нѥм оулиꙗникь с оулиꙗри** чија имена и обавезе детаљно наводи[25]. Насеља су побројана истим редоследом као и у повељи његовог деде, Стефана Првовенчаног, што заиста потврђује речи из повеље да је имао пред собом повеље свог деде и оца. Одмах затим наводе се села Хотачке

22 *Законски споменици*, 386.
23 Младеновић С. 2013, 38. Уп. Живојиновић М. 1998, 224. О пчелињаку у Захаћу, С. Ћирковић 1991, 53–68.
24 MS, 58.
25 MS, 58–59.

метохије: Сламодража, Непробиште, Момуша, обе Хоче, Доња и Горња, половина Добродољана, као и половина винограда у Желчиштима и пчелињак у Трновцу *ниже долње Хоче*. А тек након имена 29 породица влаха, потврђује и планину Добри Доли и пасиште Раковицу у царину. Појам *у царину* означава државну земљу у којој се намети разликују од намета у државној земљи in propriae dictu[26]. Од дарова Светог Симеона, краљ Милутин не спомиње села Ретивљу, Трње, Ретивштицу и Трновац, која су у међувремену из различитих околности отпала од манастира. У наставку, краљ Милутин каже:

„**И видѣвь кралѥвьство ми, ѥре не имаше пашища светаꙗ црьк(в)ы сиꙗ вь земли Х'востьн'скои, и дахь пашища Лабикиево**“[27]...

Затим следи опис међа овога пасишта и имена влаха одређених да пасу манастирске кобиле. У оквиру пасишта *Лабићево*, данас Лабучево, јужно од Гребничке планине и преко реке Мируше, 16 км југоисточно од Великог Крушева, дате су испаше *Понорц* и *Крушчица*. Понорац се налази око 3 км источно од Лабучева. О забелу Крушчици већ смо писали и истакли да се налазио на северозападу Хотачке метохије, дакле јужно од Лабучева и Понорца. На крају, краљ Милутин је, непознатог датума, вероватно након 1299. године, приложио село *Лесковц* на обалама Дрима и једног пронијара по имену Богоје. Село Лесковац постоји и данас са истим називом и налази се на левој обали Белог Дрима, око 2 км североисточо од Великог Крушева.

Из времена Стефана Дечанског остала нам је сачувана повеља датована на 6 септембар 1327. године којом је разрешен спор око међа Крушевске метохије на њеном југозападу[28]. Оснивањем манастира Дечани и формирањем дечанског властелинства Крушевска метохија добиће границу и са овим властелинством, најпре на истоку, а касније и на северу метохије. Настављајући традицију својих претходника, Стефан Урош IV Душан је у више наврата потврђивао и даривао Хиландар новим поседима. Крушевска метохија је добила од цара Душана села: *Грабовницу*, данас село Грабаница на десној обали Пећке Бистрице; затим село *Новосела* данашње Ново Село Заимово северно од Грабанице; и засеок *Страниш* крај Гребника који се није сачувао. Приложен је и забел *Белош* у близини Вранића, али ни њега не можемо убицирати. У сваком случају Крушевска метохија је овим прилозима проширена на југу и наслањала се на села Косорићке метохије. Осим датих прилога, цар Душан је потврдио раније дарована насеља и остале прилоге. Потврђена су села Велико Крушево, Ђуђевик, Петровик, Дрсник, Долац, Гребник, Лесковац, Петрче, Видење, оба Вранића и Штупељ. Потврђен је и трг Книнац. Док је помињање улијарског селишта Захаћ сумњиво јер се спомињу потпуно исти пчелари као и у Милутиној повељи пре 66-73 година!?[29]. У овој Душановој повељи стоји и да се појавио проблем око пасишта Лабучево, Понорац и Крушчица. Овај проблем је настао када су поменути забели били заузети од *станика и од коњара* који су се населили *наврх забела црквеног... где пасу манастирске овце и кобиле...* Тога ради, цар је послао свог судију по имену Парапко да реши тај проблем. Слично као у

26 Тарановски 1931, 59. Благојевић 1973, 351–358. Уп. Зарковић 2002, 90.
27 *Законски споменици*, 394. MS, 60–61.
28 Мишић 2004.
29 *Законски споменици*, 429–432. О различитим решењима ове истоветности имена пчелара, видети Младеновић С. 2013, 73.

случају спорног земљишта у околини Косорића, Ческова, и сада је пронађено 12 старинка *добрих људи* да покажу куда је међа Понорцу и Крушчици и Лабучеву и да је утешу, притом стоји да је међа одраније била одређена хрисовуљом краља Милутина. Уведена је забрана напасања стада, како од стране властеле, мале и велике, тако и од стране Влаха и Арбанаса. Казна за прекршај је материјална и износи 300 овнова, без суда и парнице. Људи одређени за чување пасишта и напасање манастирске стоке, оваца и кобила, били су ослобођени других *работа и данака*. Још један проблем који се спомиње у овој повељи је везан за трг Книнац и његово често измештање, од локалне властеле и мештана, који притом убиру царину од продаје вина на тргу. Проблем је решен тако што је право над тргом и порезима убраним од продаје вина враћено манастиру Хиландару[30].

Крушевска метохија увећана је последњи пут даровима кнеза Лазара Хребељановића. Кнез Лазар је почео да се осамостаљује након смрти цара Стефана Уроша V (1371) и у периоду од 1379–1389. године иступа као легални наследник Немањића[31]. Кнез Лазар је 1379/80. године, на молбу *господина Ђерасима*, односно, Герасима Бранковића, *најчаснијег међу монасима,* а у договору са *господином Неофитом, игуманом овога манастира* као и са *свом братијом Лавре хиландарске,* издао повељу манастиру Хиландару, тачније болници у Хиландару, којом дарује села која су се налазила у Хвосну. Села и засеоци који се наводе у овој повељи налазила су се северније од доташњих хиландарских поседа у Крушевској метохији. *Јелшаницу Ђурђа Ненишића* и *Јелшаницу Градислава тепчије* можемо идентификовати као Горњу и Доњу Јошаницу, око 30 км источно од Пећи; идентификацију Јелшанице са Јошаницом први је предложио М. Пешикан у свом раду из 1981. године[32], а потврдио и проширио ту тврдњу и М. Благојевић у свом раду из 1989. године[33]. Тако је Јелшаница Ђурђа Ненишића идентификована као Доња Јошаница, а Јелшаница Градислава тепчије као Горња Јошаница. У Горњој Јошаници налазе се остаци цркве о којој је у селу постојало предање да је саграђена у време градње манастира Дечани[34]. Звучи нам као примамљива идеја да се ради о цркви која се у повељи спомиње, нажалост, недостају нам чврши докази како бисмо ову претпоставку претворили у чињеницу. Јелшаница се спомиње у Дечанским хрисовуљама, па је то њен први забележени помен[35]. Из ове повеље, спомињу се у Дечанским хрисовуљама засеоци *Ђурђевик* , *Ресник* и *Слатина*[36]. Данас су се Ђурђевик, Грабац и Ресник одржали као насеља, док су се у микротопонимији очували називи заселака *Шикоње*, *Ошљак* и *Слатина*[37]. Именом Шикоња назива се једна *утрина и бунар у њој* у селу Бича на 7 км северно од Клине, како је приметио Милета Букумирић у свом раду[38], док се у атару села Грабац именом Ошљак називају њиве[39]. Траг се губи засеоцима Толановини, Гриби и Звиздалима, они се још спомињу само у повељи патријарха Спиридона, којом он потврђује кнежеве дарове хиландарској болници (1. септембар–31. август 1380. године). Листајући списак потеса Општине Клина, пронашли смо у атару села Бича два потеса са називом *Грабаждa* што би могло

30 *Законски споменици*, 429–432. Младеновић С. 2013, 74.
31 О етапама политичког успона кнеза Лазара, видети Благојевић 2004, 293–318.
32 Пешикан 1981, 54, 57, 60.
33 Благојевић 1989, 47–61.
34 Букумирић 1982, 303–417.
35 Вид. Ивић, Грковић 1976, 318.
36 Исто, 318. и 320.
37 Пешикан 1981, 54, 57, 60.
38 Букумирић 1981, 363.
39 Исто, 382.

одговарати имену засеока Гриби, тим пре што је то у близини поменутих микротопонима. Од насеља која су се очувала данас, препознајемо Ресник као Стари Ресник, који лежи на око 2 км западно од десне обале горњег тока реке Клине. На супротној, левој обали реке Клине налази се село *Тушиље* које су Бранковићи поклонили Хиландару, те нам је тако позната и граница између територија кнеза Лазара и Вука Бранковића на овом подручју, а то је горњи, меридијански ток реке Клине[40]. Заселак Ђурђевик, данас Велики Ђурђевик, југоисточно од Малог Ђурђевика, који се налази на око 2,5 км североисточно од Крушева, у близини леве обале средњег тока реке Клине[41]. Да не би остала било каква дилема око двеју Јошаница (у изворима Јелшаница Ђурђа Ненишића и Градислава тепчије), ради се о војничким поседима или пронијама. Познато је да се проније у Србији јављају од времена краља Милутина, а да се увелико развијају за време деспота Стефана Лазаревића и његовог наследника Ђурђа Бранковића. Поуздано се зна да су Ђурђе Ненишић и тепчија Градислав били савременици цара Душана. Они су држали поменута села као проније и, након њихове смрти, проније прелази у руке владара и државе, јер за разлику од баштине није наследно добро[42].

Призренска метохија манастира Хиландара

Седиште јој се налазило у Призрену, у цркви Св. Димитрија. О поседима ове метохије говори повеља краља Милутина, која је претходно приписивана краљу Драгутину[43]. Из ње сазнајемо да је краљ Милутин даровао Хиландару села **Битоуњь**, **Ѡсльнице**, **Мьсково** и **Зборско**, затим да је потврдио власништво над црквом Светог Димитрија у Призрену и њеним имањем, као и над виноградом у селу *Билуша*, прописао обавезе становништва Призренске метохије, и на крају, потврдио поседовање села *Локвица* и планине *Често камење*.

Села *Битуњ*, *Ослнице*, *Мсково* и *Зборско* различито су убицирана. Дилема је била јесу ли се налазила у околини Пећи или у околини Призрена. М. Живојиновић их је смештала у подручје Призрена, с обзиром на то да се помињу с другим призренским метохијама, а касније у области Хвосна, у подручју Пећке Бистрице. С. Мишић их такође смешта у околину Пећи, док Драгић М. Живојиновић села поново смешта у околину Призрена, тачније југоисточно од Призрена. С обзиром на Живојиновићеву аргументацију засновану на пронађеним микротопонимима у атарима данашњих села Локвице и Стружја и ми се приклањамо првобитној убикацији М. Живојиновић. Села се више не спомињу из непознатог разлога. Не спомињу се ни у Милутиновој тзв. *Сводној повељи* из 1303/1304. године која се, такође, односила на Хиландар и његове поседе. Врло је вероватно, како је то претпоставио Д. М. Живојиновић, да се село Локвица проширило и на поменута села[44]. Тако је Д. М. Живојиновић пронашао потес *Осојница*, који одговара називу села **Ѡсльнице**, у атару Локвице, затим потес *Мско поље*, који одговара селу **Мьсково** у атару Стружја; и потес *Борско поље*, који одговара селу **Зборско** у атару Локвице, док се назив села **Битоуњь** сасвим изгубио[45]. По њему, село

40 Благојевић 2004, 15.
41 Исто.
42 Благојевић 2006, 24 и 25.
43 О овој повељи у новије време говори рад Д. М. Живојиновића: *Повеља краља Милутина Хиландару претходно приписивана његовом брату Драгутину*, ССА 9 (2010) 3–17. Надаље: Живојиновић Д. М. 2010.
44 Живојиновић Д. М. 2010, 14.
45 Исто, 14.

Зборско налазило се на месту данашњег потеса Борско поље, а ради се о висоравни која се граничи са жупом Опоље у атару Локвице[46]. У арханђеловској хрисовуљи цара Душана помиње се као **Борьско полѥ**[47]. По убикацији Гордане Томовић, село Битуњ налазило се југозападно од Зборског, у његовој непосредној околини[48]. Село Мсково се можда налазило на месту данашњег потеса *Мско поље* у атару села Стружја. Стружје се налази у Средачкој жупи на падинама Шареника, огранка Шар-планине, 8 км југоисточно од Призрена[49]. Село Ослнице се, вероватно, налазило на месту данашњег потеса *Осојница* у локвичком атару[50].

Краљ Милутин потврђује виноград у селу *Билуши,* што нам говори да је виноград одраније припадао Хиландару и да је неовлашћено отуђен од стране метохијског подложника[51]. У том селу налазио се и манастир посвећен Св. Димитрију који је такође потчињен Хиландару. Село Билуша постоји и данас са неизмењеним називом и налази се на левој обали Призренске Бистрице, 7 км југозападно од Призрена. Село Локвица, са истим називом и данас, налази се у источном подгорју планине Цвиљен на надморској висини од 830–900 метара, око 8 км југоисточно од Призрена[52]. У околини Локвице вероватно су се налазила села Битуњ, Мсково и Зборско, која су се касније припојила Локвици остављајући свој траг само у микротопонимији. Истовремено, са манастиром Св. Димитрија у Билуши и селом Билушом, краљ Милутин је поклонио и село *Живињане*. Ово село постоји и данас са истим називом и налази се 8 км југоисточно од Призрена, у близини Локвице. За време Стефана Дечанског, Призренска метохија увећана је новим даровима. Тада су Хиландару потчињене још две цркве, једна у Призрену, а друга у његовој близини, као и село *Плави.* Село Плава налази се око 15 км југозападно од Призрена.

Села Призренске метохије нису била груписана, већ су била разбацана југоисточно и југозападно од Призрена.

Добруштанска метохија манастира Хиландара

Добруштанска метохија имала је седиште у манастиру Св. Николе у селу Добрушти (1332–1334)[53]. Краљ Душан је обновио цркву Св. Николе у Добрушти и засновао њено властелинство које је, затим, потчинио Хиландару. Село Добрушта налази се близу данашње границе Србије са Албанијом. Оригинални акт сачињен је у мају 1334, а сачувана је највероватније његова нешто млађа хиландарска прерада. У диспозицији повеље стоји:

„...**придохъ вь мѣсто рекомо Добрѫша, изобрѣтохъ црькъвь светаго и великославнаго чюдотворьца Христова Николаи запоустѣвшюю и разореньюу до коньца, и милосрьдовавши се и съзидахъ и wбновихъ храмь тьи… и приложи село Доброушюу сь забѣломь и сь планиномь и сь млини и сь сѣнокоси, с мегѣми и сь всѣми правинами села того**; **село Жоури с мегѣми и сь всѣми правинами села того**;

46 Исто, 14.
47 Мишић, Суботин-Голубовић 2003, 108, ред 910.
48 Томовић, 2003, 13, 17 (карта).
49 *Задужбине Косова*, 531.
50 Живојиновић Д. М. 2010, 14.
51 Живојиновић Д. М. 2010, 6–7.
52 Исто, 15. *Задужбине Косова*, 473. Топографска карта 1:25.000, Секција Призрен 4–1.
53 Благојевић 2006, 22–23.

село Врьбница с мегѣми и сь всѣми правинами села того; село Калогени сь црьквомь и с Моулики и с мегѣми и сь всѣми правинами села того; село Воѥвике с мегꙗми и с планином и сь всѣми правинами села того“[54].

Требало би на овом месту рећи да је краљ Стефан Дечански, 1326. године, у овом крају даровао Призренској епископији пчелињак са пчеларима из Жура одредивши да улијарско селиште буде засновано између села Добруште и Милопуста, што говори да се раније налазило у Журима[55]. Село *Добрушта* постоји и данас са неизмењеним називом, налази се на левој обали Белог Дрима, 14 км југозападно од Призрена[56]. У њему се налазио запустели манастир Св. Николе који је Душан обновио и дарујући му бројна добра потчинио га Хиландару. Село *Жури* је данашње село Жур, на левој обали Белог Дрима, јужно од Добруште[57]. *Врбница* је село које постоји и данас са неизмењеним називом и налази се, такође, на левој обали Белог Дрима, око 17 км југозападно од Призрена, близу саме српско-албанске границе[58]. Села *Калођени* и *Мулићи* налазила су се у Пилоту (северна Албанија), што сазнајемо из Душанове *Опште хиландарске повеље*[59]. Село *Војевиће* се изгубило, али се сигурно налазило на левој обали Белог Дрима у близини Врбнице, можда је било негде где се сада налази Врбничко језеро, вештачко језеро настало изградњом хидроцентрале у Албанији[60]. Затим следе редови у повељи који се тичу права и обавеза Добруштанске метохије, онда духовна санкција, а након ње забележени су следећи дарови:

„**И приложи кралѥвьство ми виноград Любовь на Ѡгледьницѣ на мегы любижьнскои и трьгь оу Призрѣнѣ прѣдь праздникомь Светаго Николи да ѥсть свѣкꙗ црькви тои и ѡт царине оу Светаго Спаса на всако годище - ри - перьперь да се даѥ доходькь црькви тои**“[61].

Виноград *Љубов на Огледници* налазио се на данашњој реци Јагледници у околини села Љубижде[62]. Даривањем поменутих добара формирана је Добруштанска метохија, али је она касније додатно проширена новим насељима. То се догодило два десетлећа касније, вероватно 1354. године. Тада је цар Душан, повељом издатом на сабору у Крупиштима, потврдио своје раније дарове и додао нове[63]. Потврђени су Добрушта, Жур, Врбница, Војевићи и Мулићи, виноград Љубов и приходи од призренског трга уочи Никољдана. Добијена су села *Горожуп*, *Милишта* и *Плано*. Село *Горожуп* постоји и данас са неизмењеним називом на десној обали Белог Дрима, под планином Паштрик, 17 км југозападно од Призрена[64]. Село *Милишта,* данас се назива Миљај, на десној обали Белог Дрима, под Паштриком, 14–15 км

54 MS, 110–111. Приређивач је засеок *Мулиће* навео као *Смулиће,* грешком додајући везник с(а). Као *Смулики* налазимо га и у *Задужбинама Косова*, 344.
55 Јанковић 1985, 121 и старију литературу.
56 *Задужбине Косова*, 434. Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
57 Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
58 *Задужбине Косова*, 418. Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
59 *Задужбине Косова*, 355. Овде се село Мулићи наводи као *Мурики*,а Војевићи као *Војевиште*.
60 Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
61 MS, 111.
62 *Задужбине Косова*, 475.
63 Повеља је издата у *Законским споменицима,* 718-720. Упореди *Задужбине Косова*, 356.
64 *Задужбине Косова*, 428. Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.

западно од Призрена, северније од Горожупа[65]. Село *Плано* је данашње село Планеја, северније од Миљаја, под Паштриком, на десној обали Белог Дрима, 13 км западно од Призрена[66]. На крају, цар Душан наводи да су права и обавезе Добруштанске метохије исте као и Крушевске и Хотачке метохије манастира Хиландара, што је потврда да је Добруштанска метохија заиста била посебна хиландарска метохија. Добруштанска метохија се на југу граничила са поседима Св. Арханђела, а на западу са поседом Призренске епископије (Хоча Заградска) и поседом Призренске метохије манастира Хиландара (Билуша).

Коришка метохија манастира Хиландара

Налазила се у околини Призрена са седиштем у манастиру Св. Петра Коришког у селу Кориши. Формирање *Коришке метохије манастира Хиландара* започело је 1343. године, када је краљ Душан одлучио да цркву, такође посвећену Св. Петру Коришком, одреди за привремено седиште монашке заједнице и игумана манастира Св. Арханђела код Призрена, чија је изградња била започела[67]. Нову цркву изградио је *старац Григорије*, хиландарски иконом, и поклонио је краљу, који је у њој сместио игумана светоарханђелског братства. Како је манастир Св. Петра Коришког био хиландарски посед, а новоизграђена црква дарована Св. Арханђелима, то је Душан био у обавези да Хиландару надокнади губитак ове цркве. Хиландару је остављен стари манастир Св. Петра Коришког, за нову цркву исплаћено му је 1050 перпера[68] и дарована су насеља која су збирно наведена у Душановој *Општој хиландарској повељи* из 1348. године. Из ње видимо да су то насеља: *Плањани*, *Скоробишта*, *Сиштевац*, *Чрнељева* и *Орашак*[69]. Село Кориша постоји и данас са истим називом из средњег века. Налази се 6–7 км североисточно од Призрена[70]. У њему се налазила „нова“ црква Св. Петра Коришког коју је изградио монах Григорије. *Плањани* су садашње село Плањане, 9 км југоисточно од Призрена у Средачкој жупи[71]. *Скоробишта* су данашње село Скоробиште, на западним падинама шарпланинског масива Коџа Балкана, око 5 км источно од Призрена, а око 2 км јужно од Корише[72]. Преостала три насеља су, највероватније, данашња села у Албанији: Шиштавец (алб. Shishtavec), Црнаљево (алб. Cernaleve) и Орешак (алб. Oreshkë) са горанским становништвом, чији називи одговарају средњовековним називима ових насеља[73]. Коришкој метохији је, вероватно, пре 1355. године припало и село *Селце* које је приложио Душанов властелин Тошоје[74]. То је данашње село Севце, на извориште реке Лепенац у Сиринићкој жупи[75]. Коришка метохија је, поред ових насеља, имала и засигурно 4 планине, а можда и 6. То су планине *Ржана* (близу Корише и Скоробишта), затим *Локвица* и *Папратиште*, па *Копривaн*, источније од

65 *Задужбине Косова*, 483. Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
66 *Задужбине Косова*, 501. Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
67 Благојевић 2006, 23. Повеља се чува у хиландарском архиву. Објављена је у *Законским споменицима*, 412–413. Уп. *Задужбине Косова*, 344–345.
68 Благојевић 2006, 23.
69 Исто, 23. *Задужбине Косова*, 355.
70 *Задужбине Косова*, 460–463. Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
71 *Задужбине Косова*, 501. Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
72 Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
73 Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
74 *Законски споменици*, 429–432.
75 Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.

њих, између врхова Острвице и Ошљака, мада су *Острвица* и *Ошљак* вероватно биле посебне *планине*[76]. Од ових планина манастир Хиландар имао је значајну корист, јер осим испаше својих оваца, могао их је издавати заинтересованим сточарима уз одређену надокнаду. Коришка метохија се на западу граничила са поседима Призренске метохије, док је поседима Св. Арханђела била окружена на југу и северу.

Косорићка метохија манастира Хиландара

Ова мала метохија оформљена је након посете царске породице Светој Гори, 1348. године. *Косорићка метохија манастира Хиландара* формирана је као посед испоснице Св. Саве Јерусалимског у Кареји, коју је основао Свети Сава. Свети Сава је након изградње Хиландара и организовања монашке заједнице у њему, изашао из Хиландара и у Кареји себи створио боравиште – келију довољну за два-три монаха и црквицу за молитву[77]. Ова испосница била је потчињена *хиландарском збору*, али је имала свог настојника. Хиландар и Српска црква имали су према њој одређене обавезе које је прописао још Свети Сава, али којих се поједини црквени поглавари нису придржавали, те је временом келија била потпуно осиромашила, па је царица Јелена **видѣвши нищетоу и велик недостатьчное** њено пожелела да постане њеним другим ктитором. Цар јој је жељу испунио дарујући обновљеној келији насеља у Хвосну. Пре тога, братски сабор манастира Хиландара дао јој је право да из његових редова и уз његову потврду изабере новог настојника келије. Царица је изабрала старца Теодула, који је био бивши хиландарски игуман и некада настојник келије[78]. О вишемесечном боравку царске породице на Светој Гори (од августа 1347. до априла 1348. године), која је тамо нашла заклон од пандемије „црне смрти“, говоре неколике повеље. О поменутом боравку царске породице на Светој Гори и о даривању Карејске келије говоре тзв. *Карејске хрисовуље*[79]. Све три хрисовуље говоре о истим догађајима, царској посети Хиландару и Кареји и даривању хвостанског села Косорића Карејској келији. Међу њима, ипак, постоје и одређене разлике о којима овде нећемо писати. Село *Косориће* је данашње село Косурић. У њему је било седиште ове хиландарске метохије. Налази се на левој обали Дечанске Бистрице, око 11 км југозападно од Великог Крушева, седишта Крушевске метохије[80]. Засеок *Днепоље* је данашње Непоље, око 2 км југоисточно од Косурића. Име засеока *Дољани* није се очувао на терену. Р. Грујић је дао претпоставку да се ради о данашњем селу Глођане, око 1 км источно од Косурића, а 7 км југоисточно од Дечана. Ми смо пронашли топоним *Долово* на око 2 км североисточно од Непоља, тј. на око 5–6 км источно од Косурића. *Чешково* се спомиње као Ческово у спору око међа Крушевске метохије из 1327. године. Ради се о данашњем селу Ческову, 4–5 км источно од Косурића. Засеок *Челопеци* је данашње село Челопек, око 1 км северозападније од Косурића[81]. Видимо да су ова насеља била груписана на левој

76 Благојевић 2006, 23.

77 О Карејској келији и другим светогорским келијама и пирговима, видети Живојиновић М. 1972.

78 Живојиновић Д. М. 2008, 71–90.

79 О Карејским хрисовуљама у новије време постоји рад Живојиновића Д. М. 2003, 33–52.

80 О односу ове две метохије, види: Младеновић С. 2013, 69–71 и карта на страни 8. Топографска карта Секција Метохија 3, Р 1: 50 000.

81 О убикацији ових насеља, види: Топографска карта Секција Метохија 3, Р 1: 50 000 и карту код Д. М. Живојиновић Д. М. 2002, 78.

обали Дечанске Бистрице, западно и источно од Косурића и била су међусобно удаљена највише 4–5 км. Косорићка метохија се на северу и истоку граничила са Крушевском метохијом, а на западу и југу са дечанским поседима.

Дреничка метохија манастира Хиландара

Прва хиландарска метохија на Косову основана је 1365. године, када су синови севастократора Бранка Младеновића (Роман, Гргур и Вук) даровали Хиландару један део своје баштине у Дреници. Ради се *Дреничкој метохији манастира Хиландара,* јер јој је седиште било у цркви Светог Арханђела у селу Трстенику. О том чину говоре две исправе[82]. Прва исправа сачувана је у два примерка – један је са потписом Вука Бранковића и печатом деспота Јована Комнина (!?), а други без потписа и печата. Оба примерка су готово истоветна, сем наведених разлика. Друга исправа је поменута хрисовуља цара Уроша, датована 11. марта 1365. године[83].

След догађаја текао је на следећи начин: На молбу најстаријег брата, Николе Радоње (монаха Романа, касније великосхимника Герасима), остала браћа, Гргур и Вук, прилажу Хиландару баштинску цркву Светог Арханђела у Трстенику са селима у његовој ближој околини:

„...**приложисмо црьквь светаго Архаггела и сь селомь Трьстеникомь и сь всакомь правиномь црькве тези и села тога и с мѣгꙗми сь ѡттѣсы и с Тоушилѥмь. И селище Хоудинце сь мѣгꙗми…Село Бежаникѥ сь всѣми мегꙗми села того**“[84].

Поменутој баштинској цркви села Трстеник и Тушиље, као и селиште Худинце, приложио је још њихов отац, севастократор Бранко Младеновић. Како је у питању била заједничка имовина Бранковића, они су постигли договор да свом старијем брату, хиландарском монаху Роману, поклоне и село Бежаниће, како би их он, као свој дар, приложио Хиландару. Затим је и најмлађи Бранков син, Вук, од своје стране приложио још 4 села која *прилежу* селу Трстенику:

„…**приложихь…села прилежеща Трьстеникоу: Баницоу, Врьбовьць, Щоучинце, Моучиварѣ, сь всѣми мегꙗми и правинами сь ѡттѣсы сель тѣхь**“[85].

У наставку повеље дате су детаљне међе села Трстеника и Тушиља у чијој су се околини налазила села која је Вук приложио Хиландару.

У потврдној повељи цара Уроша стоји исти след догађаја о даривању цркве и села у Дреници. Цар је потврдио дарове: баштинску цркву у селу Трстенику са самим селом, и села Бежаниће и Тушиље, као и селиште Худинце[86]. Село *Трстеник* је данашње село Трстеник на 20–25 км западно од Приштине. У њему се налазила црква Светог Арханђела у којој је било седиште метохије. У неким записима се изнад овог села спомиње град *Борач*[87]. У његовој околини налазила су се насеља која је даровао Вук: *Баница*, *Врбовац*, *Штучинце* и *Мучиваре*. *Баница* је данашње село Бањица на

82 Њих је у новије време поново издао Раде Михаљчић. Види: Михаљчић, Шпадијер 2007, 151–166. и Михаљчић 2006, 139–148. (Надаље: Р. Михаљчић, *Хрисовуља о дару калуђера Романа*).
83 Михаљчић 2006, 139.
84 Михаљчић, Шпадијер 2007, 153.
85 Михаљчић, Шпадијер 2007, 158–159.
86 Михаљчић 2006, 143–144.
87 О Трстенику: Топографска карта Секција Титова Митровица 1: 100 000. О Борчу: *Задужбине Косова*, 367.

северним падинама планине Космаче, 5–6 км јужно од Трстеника[88]. *Врбовац* је данашње истоимено село на око 3–4 км североисточно од Трстеника. Врбовац се спомиње и у *Светостефанској повељи* краља Милутина заједно са селима *Чикатово* и *Добриевштица* (на пар километара југоисточно од њега)[89]. *Штучинце* је данашње село Штутица на западној страни планине Чичавице, око 5 км северно од Трстеника[90]. *Мучиваре* данас не постоје у изворном облику, али смо пронашли засеок Муњол на 1 км североисточно од села Штутице. Вероватно се ради о средњовековним Мучиварама (чији је први део назива албанизован)[91]. *Тушиље* постоји и данас са неизмењеним називом и налази се на реци Клини (у њеном горњем току), 8–9 км северозападно од Трстеника[92]. Селиште *Худинце* је данашње село Годанце, 9–10 км источно од Трстеника[93]. *Бежаниће* је данашње село Беженић на 2–3 км западно од Трстеника[94]. Видимо да су се насеља Светоарханђелске дреничке метохије манастира Хиландара налазила на Косову, у Дреници, северно од данашњег Глоговца, 30-ак км западно од Приштине. Ова метохија се граничила са поседима Бањске, на југоистоку, и поседима Дечана и Крушевске метохије, на западу и југозападу.

Липљанска метохија манастира Хиландара

Липљанску метохију основао је Вук Бранковић. Он је вероватно 1393. године приложио два села хиландарском пиргу Св. Василија у Хрусији. Међутим, формирање ове метохије започео је, заправо, још краљ Душан, вероватно око 1331. године, дарујући пиргу цркву Св. Богородице у самом Липљану и село Словиње, јужно од ње, а касније и село Коњухе. У повељи која говори о том чину стоји:

„...**приложи и кралѣвство ми келїи спасовѣ пирьгоу малии дарь сыи, црьквь прѣсветиѥ Богородице оу Липлѣны…и село подь црквь Словинѥ сь людьми и сь ливадами и сь оулѣницѣмь**“[95].

У наставку су дате међе села Словиња. Село *Словиње* постоји и данас са непромењеним називом. Налази се 8 км источно од Липљана у подножју Жеговца[96]. Село *Коњух* је истоимено село 2 км североисточно од Липљана[97]. *Гуштерича* је данашња Гуштерица. Данас постоје два села са тим називом (Горња и Доња Гуштерица). Горња Гуштерица је средњовековна Гуштерича и налази се на 9 км североисточно од Липљана, у подножју Жеговца[98]. *Добротин* је истоимено село, 5–6 км источно од Липљана[99]. *Суходол* је данашње село Суви До, 2–3 км северозападно од Липљана[100]. *Смолуша* је истоимено село, на Манастирској реци у подножју

88 Топографска карта Секција Титова Митровица 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 393.
89 Топографска карта Секција Титова Митровица 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 418.
90 Топографска карта Секција Титова Митровица 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 547.
91 Топографска карта Секција Титова Митровица 1: 100 000.
92 Топографска карта Секција Титова Митровица 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 537.
93 Топографска карта Секција Титова Митровица 1: 100 000.
94 Исто.
95 MS, 122.
96 Топографска карта Секција Приштина 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 526.
97 Исто. *Задужбине Косова*, 459.
98 Исто. *Задужбине Косова*, 423.
99 Исто. *Задужбине Косова*, 433.
100 Исто. *Задужбине Косова*, 531.

Жеговца, 7–8 км југоисточно од Липљана[101]. Већина осталих топонима, који се спомињу у овој повељи, више се не могу пронаћи на терену. Једино смо склони да у називима данашњих села Старо и Ново Рујце (у турским дефтерима *Горње и Доње Рушинце*), 3 км северозападно од Липљана, препознамо *Рудиницу*[102]. Вук је приложио села Горње и Доње Гадимље. Обе Гадимље налазе се 11–12 км југоисточно од Липљана[103]. Тиме је заокружен липљански комплекс ове метохије, али је хиландарски пирг у Хрусији имао још поседа даље од Липљана који су били потчињени липљанском иконому. То су насеља *Поништа* (данашњи Понеш, 8 км северозападно од Гњилана) који се спомиње у Душановој *Општој хиландарској повељи*; па могуће је и село *Сухо Грло* (Суво Грло у Метохијском подгору, 14–15 км североисточно од Истока); као и *Смира*, данас истоимено село у подножју Скопске Црне Горе, 4 км југоисточно од Витине) и *Ливоча* (данас постоје Горњи и Доњи Ливоч, 4–5 км југозападно од Гњилана). Ово последње село приложила је монахиња Јевђенија (кнегиња Милица) са синовима, између 1394. и 1402. године[104]. Повеља о том чину чува се у хиландарском архиву[105]. Том приликом су утврђене и међе села Ливоче, а одређена је и група лица за одређивање међа села Коњуха. Као међници за прво село спомињу се садашња села: Церница, Пасјане, Будрига, сва јужно од Гњилана, као и Гњилане[106]. Као међници села Коњуха, у овој повељи спомињу се садашња насеља: Ливађе, Грачаница, Скуланово и Суви До, сва јужно од Приштине, у околини Липљана[107]. Осим ових дарова пиргу је припадало и неколико великих деоница обрадивог земљишта, тзв. *ступова*, на северу Метохије, у околини Сувог Грла[108]. Од липљанских икономa једино се поименце спомиње Никодим, на почетку XV столећа[109]. Већи део насеља Липљанске метохије манастира Хиландара био је груписан око самог Липљана, а мањи део се налазио у средњовековној жупи Горња Морава, док је пирг у Хрусији поседовао и обрадиве површине у данашњој северној Метохији, у околини Сувог Грла, а можда и само село Суво Грло.

Ораховачка метохија манастира Хиландара

Браћа Гргур, Ђурађ и Лазар Бранковић, заједно са мајком Маром, почетком XV столећа приложили су Хиландару село Ораховац. Њима су се за помоћ обратили хиландарски монаси Симеон, Теофан и Григорије наводећи незавидан положај у који су се нашле хиландарске метохије, као и остала манастирска властелинства, услед честих ратних сукоба[110]. Бранковићи су дали да се у даровној повељи запишу и међе ове веома мале хиландарске метохије из којих се јасно види да Ораховац није улазио у састав Хотачке метохије са којом се граничио, већ да је био засебна хиландарска метохија. Границе између ових двеју хиландарских метохија кретале су од села *Рибника,* које данас не постоји, али се помиње *Рибничка река* која је засигурно

101 Исто. *Задужбине Косова*, 526.
102 Топографска карта Секција Приштина 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 530.
103 Топографска карта Секција Урошевац 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 425 и 436.
104 Топографска карта Секција Урошевац 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 427, 437, 526, 531–532.
105 Најновије издање код: Младеновић А. 2007, 163–173.
106 Исто. Топографска карта Секција Приштина 1: 100 000.
107 Исто. Топографска карта Секција Приштина 1: 100 000.
108 Благојевић 2006, 25–26.
109 Исто, 26.
110 Благојевић 2006, 20. Зарковић 2002,125.

добила име по селу. Ова река, која се сада зове Рибник, протиче кроз атар некадашњег села Рибника. Она се спомиње и као међник светоарханђеловског села Сењана[111]. По М. Букумирићу *Чохлина глава* је данашњи топоним Ћолица[112]. *Врања Стена* и *Врањестенски поток* помињу се и у неким ранијим повељама, као међник Ораховца и светоарханђелског забела Крушчица[113]. Данас постоји и планински врх Врања стена (кота 761), северно од Ораховца[114]. *Кални поток* је по Б. Зарковићу један од бројних потока на планини Милановац[115]. У атару села Велика Хоча данас постоји потес *Калина*[116]. Топоними *Кобиља Глава*, *Милашинов студенац* и *Јанчијски ровник* су међаши Ораховачке метохије према Крушчици и Јанчишту. Са малом разликом спомињу се приликом разграничења забела Крушчице. Разлика је у томе што се уместо топонима *Милашинов студенац* стоји *Милшина селишта*[117]. Раније се радило о селишту (тако се спомиње 1348. године) да би почетком XV столећа то био само студенац[118]. Међа се даље кретала путем који иде из светоарханђеловског поседа Јанчишта за Хочу, па на *Дубоки* и *Дедов Дол* (данас постоји потес *Бабин Дол*)[119], и на негдашњи хиландарски улијаник – Трновац. Затим, међа долази до пута који иде из Штавице и Брњашче за Ораховац, па прелази реку Рибник и излази на пут који иде из Дубљана, на *Прохорову међу* и испод Штавице долази на почетни синор у реку Рибник. *Дубљани* се спомињу у светоарханђеловској повељи као сусед села Сењана[120].

Очито је да су Бранковићи тежили да истакну везу са династијом Немањића и њен континуитет овим својим самосталним даром, који се налазио непосредно уз Хотачку метохију, коју је установио сам оснивач династије Немањића[121]. Сличних примера има и код осталих великашких породица тога доба.

Новобрдска метохија манастира Хиландара

Последња у низу хиландарских метохија била је краткотрајна *Новобрдска метохија*. Још се цар Душан, приликом помињане посете Светој Гори, 1348. године, обавезао да ће давати Хиландару 4 000 *крстастих перпера* (3 000 венецијанских перпера, односно у златној монети 1 500 дуката) на име *десетка* од стоке. Сума је требала бити исплаћивана сваке године на Ђурђевдан у Новом Брду, и то у сребру[122]. Исто тако, цар Душан је Хиландару уступио и *соће* (основни државни порез који се убирао од сваког огњишта или сваке земљорадничке куће у хиландарским метохијама) чија је вредност процењена на 2 000 перпера[123]. Свакако, исплата ових великих сума

111 *Споменици Македоније III* , 360 (XXXIX).
112 Букумирић 1984,439. Пешикан 1986, 45.
113 *Споменици Македоније III*, 360 (XLI).
114 Топографска карта – Секција Призрен, Р 1: 100 000.
115 Зарковић 2002, 126.
116 Исто, 126.
117 *Споменици Македоније III* , 360 (XLI). Упореди Зарковић 2002, 126 са напоменом 21.
118 О властелину Милши, његовој удовици Радослави и могућем настанку топонима са његовим именом види код Зарковић 2002, 127 са напоменом 22.
119 Топографска карта – Секција Ораховац, Р 1: 25 000.
120 *Споменици Македоније III*, 360 (XXXIX).
121 Ћирковић 1964 , 347 и напомена 25.
122 Благојевић 2006, 26.
123 Исто.

новца постала је нередовна након Душанове смрти (1355), а након смрти његовог сина, цара Уроша (1371), поједини обласни господари, када су били у прилици, преузимали су ове обавезе на себе[124]. Деспот Стефан Лазаревић је најпре прихватио обавезу да настави са исплатом *десетка* од стоке, са преполовљеном сумом (Душанових 1 500, а Стефанових 800 дуката)[125], а јуна месеца 1411. године, приложио је Хиландару девет села у околини Новог Брда у замену за шест адрфата (или аделфата) у самом манастиру[126]. Повеља о том чину чува се у хиландарском архиву[127].

У диспозицији ове повеље стоји:

„...**приложих светомоу Монастироу...село Црешнꙗ сь всеми мегꙗми и правинами села того що е било из начела. Село же сиѥ сице ест, Конинци, и Зацрькьвлꙗнѣ, и Ширци, и Роухотинци, и Модра Глава, и село Крилѥва сь всеми мегꙗми и правинами села того. И сь Крилѥвѡм Милѡевци, и Глоговица, и сиꙗ сь вьсеми мегꙗми и правинами сель тѣх**“[128].

Сва насеља су се налазила северно од Новог Брда, познатог рударског и трговачког места средњовековне Србије, које је свој узлет доживело управо у доба деспота Стефана Лазаревића. Ново Брдо се налази на западним обронцима Мале планине, између огранака Копаоника и Скопске Црне Горе, 40-ак км југоисточно од Приштине[129]. Од насеља споменутих у повељи, данас су се очувала само два. То су *Криљева* и *Глоговица*. *Криљева* је данашње село Криљево, 15–20 км североисточно од Новог Брда, на ушћу Ливадског потока у Криву Реку[130]. *Глоговица* је истоимено село (данас га називају и Глоговце), удаљено 7–8 км северно од Криљева, а око 25 км североисточно од Новог Брда. Сачувао се још топоним *Модра Глава,* изнад села Лештара/Љештара, североисточно од Новог Брда[131]. Некадашње село Модра Глава налазило се на истоименом брду. Склони смо да село *Милојевци* препознамо као данашње село Маревце (које се у средњем веку спомиње као *Маројевци*) које се налази 15-ак км северозападно од Новог Брда. Село захвата цело извориште Маревске Реке, а јужни део се спушта и долином Криве Реке од планине Кознице до врха Модре Главе[132].

---

124 Кнез Лазар је у периоду 1380–1389. године преузео обавезу према хиландарској болници, а од 1406. године то чине Бранковићи, док је исте године деспот Стефан Лазаревић преузео обавезу да даје Хиландару 100 литара сребра (око 800 дуката).

125 О прихватању ове обавезе сведочи нам деспотова повеља издата 1406/1407. године. О овој повељи код: Младеновић А. 2007, 183–190.

126 Аделфат или адрфат *означава доживотно издржавање које је манастир давао за учињени му поклон у имањима или новцу* (Чланци М. Живојиновић у књизи *Лексикон српског средњег века*. Приредили С. Ћирковић и Р. Михаљчић, Београд 1999).

127 Младеновић А. 2007, 191–199.

128 Исто, 192.

129 *Задужбине Косова*, 491. *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља* 2010 (редактор С. Мишић).

130 Топографска карта – Секција Приштина, Р 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 466. Младеновић А. 2007, 198. Урошевић 1930, 78–79.

131 А. Урошевић идентификује село *Лештије* из повеље са селом Лештар/Љештар (Урошевић 1930, 85), као и М. Ивановић (*Задужбине Косова*, 469); док А. Младеновић у њему види село Лешје код Параћина (Младеновић А. 2007, 198).

132 Топографска карта – Секција Приштина, Р 1: 100 000. *Задужбине Косова*, 481–482. Урошевић 1930, 77.

Честа пустошења Турака новобрдске околине, у другој четвртини XV столећа, главни су узрок гашењу преосталих села која се спомињу у деспотовој повељи. Деспот Стефан је Новобрдској метохији дао широк економски имунитет уз одређене обавезе које је налагало време. Као и осталим хиландарским метохијама и овом је управљао иконом (у овом случају *иконом црквени*).

Закључак

Српски манастир Хиландар на Светој Гори имао је у средњем веку велико властелинство на територији данашње АП Косово и Метохија. Поседи тог властелинства састојали су се од више заокружених географских целина, које су се налазиле у околини данашњих насеља и градова: Хоче, Клине, Призрена, Липљана, Гњилана и Новог Брда. Од тога су се 72 земљорадничка села налазила у Метохији, а 24 на Косову. Манастиру су припадала и 4 велика пашњака у нижим пределима и 11 планинских пашњака. На њима су 3 влашка катуна са око 150 домаћинстава узгајала крупну и ситну стоку. Манастиру су била потчињена 5 манастира и 7 цркава. Хиландар је поседовао 8 винограда и велики број пчелињака. Такође, манастиру су припадала и 2 трга.

Називи села и планина српског су порекла. Већина њих, са истим или делимично измењеним називима, потврђена је у турским пописима из 1455, 1485. и 1571. године. Чак и данас, упркос све агресивнијој албанизацији, већина тих назива готово је истоветна својим средњовековним коренима. На средњовековним поседима манастира Хиландара на територији Косова и Метохије скоро и није било становништва албанског порекла.

СРЕДЊОВЕКОВНИ ПОСЕДИ МАНАСТИРА ХИЛАНДАРА НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ ОД КРАЈА XII-ОГ ДО СРЕДИНЕ XV-ОГ СТОЛЕЋА

Карта је урађена по узору на карту Милоша Благојевића.
Карту израдио Срећко Никитовић по упутствима Срђана Младеновића.

Извори и литература

*Actes de Chilandar,deuxemie partie. Actes slaves, publies par B. Korablev, B. B. XIX,*С. Петербург 1915 (приложение).

Благојевић, Милош (1973): *Земљорадња у средњовековној Србији.* Београд: Историјски институт, посебна издања, књига 15.

Благојевић, Милош (1989): *Србија у доба Немањића, од кнежевине до царства: 1168–1371.* Београд: Заједничко издање ТРЗ „Вајат“ – ИРО „Београд“.

Благојевић, Милош (1989): *Кнез Лазар ктитор Хиландара.* Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ,47–61.

Благојевић Милош (2004): *Велики кнез и Земаљски кнез*, Београд: Зборник радова Византолошког института XLI, 293–318.

Благојевић, Милош (2006): *Поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији (XII–XV век)*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Благојевић, Милош (2007): *Територије кнеза Лазара на Косову и Метохији.* Косово и Метохија – прошлост, садашњост и будућност. Београд, 5–18.

Божанић, Снежана (2010): *Српско средњовековно властелинство: микротопонимија простора*. Нови Сад: Истраживања 21, 105–116.

Букумирић, Милета (1981): *Ономастика дела Прекорупља омеђеног рекама Мирушом, Белим Дримом и Клином.* Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности, одбор за ономастику. Ономатолошки прилози, књига II, 193–301.

Букумирић, Милета (1982): *Ономастика Прекорупља (II)*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности. Одбор за ономастику. Ономатолошки прилози, књига III, 303–417.

Букумирић, Милета (1984): *Из ономастике јужне Метохије.* Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности. Одбор за ономастику. Ономатолошки прилози, књига V, 413–603.

Живојиновић, Драгић (2003): *Карејске хрисовуље Стефана Душана*, Београд: Историјски часопис, књига L, 33–52.

Живојиновић, Драгић (2008): *Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил. 149)*, Београд: Стари српски архив, књига 7, 71–90.

Живојиновић, Драгић (2008): *Скопска хрисовуља цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји (Хил. 31)*, Београд: Стари српски архив, књига 7, 59–70.

Живојиновић, Драгић (2010): *Повеља краља Милутина Хиландару претходно приписивана његовом брату Драгутину*. Београд: Стари српски архив, књига 9, 3–17.

Живојиновић, Мирјана (1972), *Светогорске келије и пиргови у средњем веку*, Београд: Византијски институт САНУ, посебна издања, књига 13.

Живојиновић, Мирјана (1996): *Даровања краља Уроша I.* Београд: Зборник радова Византолошког института XXXV, 217–218.

Живојиновић, Мирјана (1997): *Властелинство манастира Хиландара у средњем веку.* Друга казивања о Светој Гори. Београд: Просвета, 28–45.

Живојиновић, Мирјана (1998): *Историја Хиландара I, од оснивања манастира 1198. до 1335. године.* Београд: Просвета.

Задужбине Косова – споменици и знамења српског народа. Призрен-Београд: Епархија Рашко-призренска – Богословски факултет, 1987.

Законски споменици српских држава средњег века. Београд: Српска краљевска академија, Београд 1912. (приредио Стојан Новаковић).

Зарковић, Божидар (2002): *Хотачка метохија – први хиландарски посед у Србији*, Лепосавић-Косовска Митровица: Институт за српску културу – Приштина.

Ивић, Павле; Грковић, Милица (1976): *Дечанске хрисовуље*. Нови Сад.

Јанковић, Мирјана (1985): *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*. Београд: Историјски институт – Народна књига.

Лексикон градова и трговa средњовековних српских земаља (2010). Редактор С. Мишић, Београд: Завод за уџбенике, Едиција Посебна издања.

Лексикон српског средњег века (1999). Приредили С. Ћирковић и Р. Михаљчић, Београд.

Лексикон страних речи и израза (2002). Приредио М. Вујаклија, Београд: Просвета.

Михаљчић, Раде (2006): *Хрисовуља цара Уроша манастиру Хиландару о дару калуђера Романа*, Београд: Стари српски архив 5, 139–148.

Михаљчић, Раде; Шпадијер, Ирена (2007): *Слово браће Бранковића манастиру Хиландару*, Београд: Стари српски архив 6, 151–166.

Мишић, Синиша; Суботин-Голубовић, Татјана (2003): *Светоарханђеловска хрисовуља*. Београд: Историјски институт, извори за српску историју књига 3.

Мишић, Синиша (2004): *Хрисовуља краља Стефана Уроша III о спору око међа Крушевске метохије.* Београд: Стари српски архив, књига 3, 3–17.

Младеновић, Александар (2003): *Повеље кнеза Лазара.* Београд: Чигоја штампа.

Младеновић, Александар (2007): *Повеље и писма деспота Стефана.* Београд: Чигоја штампа.

Младеновић, Срђан (2013): *Крушевска метохија – хиландарски посед у Хвосну.* Ниш: Центар за црквене студије.

Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii. Viennae 1858. (приредио Фр. Миклошич).

Острогорски, Георгије (1954/1955): *Размена поседа и сељака у хрисовуљи Алексија I*. Београд: Историјски часопис V, 19–26.

Пешикан, Митар (1981): *Из историјске топонимије Подримља*. Београд: Ономатолошки прилози II, 1–92.

Пешикан, Митар (1986): *Стара имена из Горњег Подримља*. Београд: Ономатолошки прилози VII.

Соловјев, Александар (1925): *Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из године 1200–1202*. Београд: Прилози КЈИФ 5, 62–89.

Споменици за средновековната и поновата историја на македонскиот народ, књига I, Скопље 1975.

Споменици за средновековната и поновата историја на македонскиот народ, књига III, Скопље 1980.

Томовић, Гордана (1990): *Томашев натпис о оснивању цркве Благовештења Господњег 1427. године код Ораховца у Метохији*. Београд: Косовско-метохијски зборник 1, 63–78.

Томовић, Гордана (2003): *Крстац – средњовековно име Шар-планине*. Београд: Вардарски зборник, САНУ, међуодељењски вардарски одбор, 11–18.

Тарановски, Теодор (2002): *Историја српског права у немањићкој држави.* Београд: Лирика.

Ћирковић, Сима (1991): *Биографија краља Милутина у Улијарској повељи*, Зборник Архиепископ ДанилоII и његово доба, Београд: САНУ, Научни скупови LVIII, Одељење историјских наука, 53–68.

Ћирковић, Сима (1964): *Сугуби венац (Прилог историји краљевства у Босни*), ЗФФБ 8–1.

Урошевић, Атанасије (1950): *Новобрдска Крива Река – антропогеографска истраживања*, Београд: САНУ, Одељење друштвених наука, Српски етнографски зборник књига LX, 1–176.

Топографске карте Р 1: 100 000. Секције: Призрен, Приштина, Урошевац, Косовска Митровица.

Топографске карте Р 1: 50 000. Секција: Метохија и Р 1: 25 000. Секција Ораховац.

Srđan B. Mladenović

MEDIEVAL PROPERTY OF HILANDAR MONASTERY IN KOSOVO AND METOHIJA

At the end of 12 th century began forming nobility of the monastery Chilandar of the territory of present-day Autonomous Province Kosovo and Metohija . By the mid- 15th century, large Chilandar nobility was organized in 10 metohija's. Founded метohija's managed by the " *ikonom* " or " *old man* " - a prominent monk who was elected by brotherhood of Chilandar . Well-known names are only a few ikonom's. Most метohija's were rounded geographic entities with headquarters in the villages or towns of Velika Hoča, Veliko Kruševo , Prizren , Dobrušta , Koriša , Kosorić, Trstenik in Drenica , Lipljan , Orahovac and Novo Brdo. All these goods have been entered into official documents, charters and chrysobulls issued to Chilandar by Serbian medieval rulers.

It is about 96 towns, villages and hamlets ; 15 pastures : 4 in the lower regions and 11 mountain ; 8 vineyards ; several apiaries ; and with it, Chilandar are subordinated to five monasteries and at least seven churches ; and 2 square. The largest part of the name of the village and mountains are Serbian origin and largely confirmed by the Turkish defters 1455, 1485 and in 1571. year. Even today , despite the aggressive Albanisation , most of the settlements in Kosovo and Metohija is kept identical or partially changed name according to its medieval roots.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 333-344*
УДК 726.54:271.222(497.11)

Драгана Јањић
Институт за српску културу, Приштина/Лепосавић - Србија
e-mail: dragana.janjicka@gmail.com

ЦРКВЕНА ИМОВИНА И КТИТОРСКА ДЕЛАТНОСТ СРПСКИХ ВЛАДАРА ДО ДРУГЕ ПОЛОВИНЕ XIV ВЕКА

Апстракт: *У средњовековној српској држави Црква је заузимала врло значајно место. Она је прожимала целокупну структуру немањићке државе. Подаци који се односе на црквену имовину према њиховој намени су разноврсни. Имовина цркве није само употребљавана за строго црквене потребе, већ и у добротворне сврхе, за болнице, преписивачку делатност и у просветне сврхе. Заштита и отуђење црквене имовине била је у домену самих владара као њених ктитора и дародаваца. Даривање цркве била је њихова дужност и саставни део владарских обавеза, али и пут према вечности и средство да подигне свој углед и увећа своју моћ.*

Кључне речи: *имовина, Црква, држава, повеље, ктиторска делатност, епископ, Немањићи.*

Црквену имовину чине све црквене ствари које су нужне за спољашњи живот цркве, како би несметано вршила свој задатак у свету[1]. Порекло црквне имовине налази свој први помен у Новом завету, наиме у Делима Апостолским, говори се о хришћанима у Јерусалиму, који су били власници њиве или куће, „продаваху и доношаху новце што узимаху за то и метаху пред ноге апостолима (Дел. Ап. 4, 34)". Имовина која је дарована цркви постајала је њено власништво и самим тим могла је бити употребљена у оне сврхе за које су је дародавци наменили. Сва покретна и непокретна имовина коју је Црква поседовала, остаје њено неотуђиво власништво којим је располагала и управљала[2]. Црква је своју имовину употребљавала за подмиривање својих материјалних потреба, а такође и за намену у одговарајуће сврхе. Црквена имовина регулисана је канонима још од најранијих времена, која се ограничавала на прилоге које су верни доносили цркви у време богослужења, тако у 1. и 3 ап. правилу, дозвољава да се у цркви, тачније у храму, може доностит само уље за свећњаке и кандила, тамјан, хлеб и вино за вршење Свете Литургије, док се у 4 ап. правилу одређује да се првине, први плодови шаљу дому епископа или презвитера, а не к олтару. Само се по себи разуме да ће првина плода бити

** Рад је написан у оквиру пројекта *Материјална и духовна култура Косова и Метохије* (ев. бр. 178028), који је одобрило и финанасира Министарство просвете и науке Републике Србије.
*** Рад је био урађен за научни скуп који је одржан на Институту за међународну политику 31.10. и 1.11.2013. године, на тему *Очување црквно-историјског наслеђа Србије у иностранству*. Пошто сам обавештена да Зборник у скорије време неће изаћи из штампе, чланак сам повукла, обавестивши о томе организаторе скупа. Наслав рада је делимично измењен: *Црквена имовина и ктиторска делатност Немањићке државе – Црквена имовина и ктиторска делатност српских владара до друге половине XIV века*.
1 Милаш 1890, 481.
2 Поповић 1991, 47, 60.

подељена ђаконима, као и осталим клирицима[3]. Апостолско 41. правило даје право епископу да може располагати имовином и „раздавати онима којима је потребна“, док 38. ап. правило овлашћује епископа да управља црквеном имовином, али га и ограничава: „епископ нека води старање о свим црквеним стварима и њима управља“, али није смео да „дарива својим рођацима оно што је Божије: ако су сиромашни нека им помогне као сиромасима, али под тим изговором нека не пропадне што је црквено“[4]. О завештаној и поклоњеној имовини црква води бригу, како би била искоришћена за црквене сврхе и не отуђи се, што се наглашава у 24. канону IV Васељенског сабора: „Једном посвећени са дозволом епископа манастири, морају за навек остати манастирима и добра, која им припадају, нека буду очувана, нити икада могу бити претворена у светска обиталишта; а који допусте, да се то учини, нека подлегну каноничким казанама“[5].

Ктиторско право стицало се путем оснивања ктиторске установе, путем обнављења већ постојећег, као и путем повластица од стране надлежне власти[6]. Оснивање црквене установе било је начин за стицање ктиторских права, због чега ктиторе поистовећују са оснивачима, мада, условно речено, оснивање само по себи није давало ктиторска права. Добијање ктиторског права везано је са оснивањем црквене установе, али превасходно са благословом надлежног епископа, с обзиром на искључивост епископске власти у чијој области се оснива задужбина[7]. Духовна власт епископа над објектом оснивачког права је безусловна, а сва права и дужности, која чине ктиторско право, односе се искључиво на спољашње послове дотичног објекта[8]. То је и озакоњено црквеним канонима Васељенских сабора, 4. и 24. IV Васељенског сабора, 17. правилом VII Васељенског и 1. прав. сабора из 861. године, којима се изричито забрањује оснивање манастира без дозволе епископа[9].

Ктитори су могли бити мирска физичка лица, али, такође, и световна. Права и дужности ктитора регулисани су канонима и општим црквеним законским нормама, као и државним законима. У Јустинијановом зконодавству право надзора цара и патријарха над ктиторима изложена су 67. (предговор и главе 1. и 2.), 120. (глава 9) и 131. новелом (главе 10 и 11), док су одредбе о надзору над ктиторима у средњовековној Србији изложене у Законоправилу Светог Саве, (глава 45. и 47.)[10]. Права и дужности ктитора изложена су у оснивачком писму, типикону, које споразумно састављају оснивач и надлежни епископ, које обавезује оснивача и надлежну епархијску власт оним што је установљено и добијају статус закона[11]. Црквена задужбина владара сматра се потпуном својином ктитора, која се може поклонити и пренети и на другог ктитора или „новог ктитора“[12]. Манастир се сматра потпуном својином ктитора, која се може поклонити или на другога пренети. Тако Немања проводи како каже његов биограф, време у мучењу „манастири својем“, а Немања и Сава живе „в месте својем“[13].

3 Милаш 2004, 47–48.
4 Ibid, 101–102; 105–106.
5 Ibid, 381.
6 Троицки 1953, 79–133.
7 Ibid, 94. Милаш 1902, 566–567.
8 Милаш 1902, 567.
9 Милаш 2004, 334–335, 381, 369, 269–270. Id, 1908, 50–69.
10 *Corpus* 1663. *Законоправило* 2004, 611–672, 699–730.
11 Милаш 1902, 567. Гранић 1935, 171–188.
12 Марковић 1925, 100–101.
13 Стефан Првовенчани 1988, 84. Марковић 1925, 100.

У Немањићкој Србији, главни ктитори били су владари-краљеви, а њихова ктиторска делатност није се само ограничавала на њихову државу и Хиландар, него је обухватала и друге манастире на Светој Гори и ван ње[14]. Ктиторска права и дужности првог ктитор могу да се пренесу на њихове наследнике, који настављају да врше дужност првог ктитора[15]. Тако Свети Сава у *Хиландарском типику* и у *Житију светог Симеона* назива Немању „оцем нашим и хтитором", мада је у подизању Хиландара Сава имао одлучујућу улогу, тј. јавља се као равноправни ктитор са својим оцем Симеоном, а ктиторство манастира преносе на великог жупана Стефана, а преко њега на владајућу кућу Немањића[16]. Одлуку да оснују манастир, Немања и Св. Сава реализовали су 1198. године добијајући од цара Алексеја III (1195–1203) царску повељу, којом им цар додељује манастир Хиландар и светилишта у Милејама, која су одавнина припадала Хиландару и право да буде самосталан, својевласан и самоуправан[17]. Овим, српски манастир изузима се од власти цара и на тај начин додељују му се екстратериторијална права на грчкој територији[18]. Светогорски опустели манастир Зиг, дарован је Хиландару хрисовуљом византијског цара 1199. године, на Савину молбу, а од протата добио на управу запустеле Светог Георгија, Светих Исповедника и Св. Николе у Милејима, „сложив заједно до четрнаест манастира", што указује да је подручје Милеја обухватало више манастира, који су додељени Хиландару[19]. Заједничку ктиторску делатноста Симеона и Саве, у обнови разорене цркве Св. Симеона у Просфори, потврђује и Савин биограф Доментијан: „да достојно приноси службу Богу за спасење господина Оца и њега самога"[20].

Почасно право уписивања ктитора у поменик, чини део ритуалног права и представљало је главни део ктиторских права и имала су почасни карактер. То право имао је само ктитор, што је у ствари био и основни мотив ктиторства[21]. Приликом обиласка светогорских манастира, Симеон и Сава постали су ктитори цркве Пресвете Богородице у Кареји, Велике лавре Св. Атанасија атонског и лавре Пресвете Богородице Иверске, поставши њихови „други ктитори, што се данас једнако помињу са првим ктитором"[22]. Право уписивања у поменик, који су Симеон и Сава, стекли давањем „много злата", има почасни карактер у ритуалном праву, што српске дародавце изједначава као прве ктиторе[23].

Током 1199. године помиње се да је Сава постао ктитор три запустела светогорска манастира Каракала, Ксиропотама и Филотеја који су пострадали од разбојника у последњим деценијама XII века. Његови биографи кажу да су ова три манастира на Светој Гори пострадала од разбојника, од којих је први на удару био Каракал, који је изгубио своју самосталност услед откупа који су за њих платили монаси Велике Лавре. Иако се дословно у житију не помиње као ктитор, то се индиректно подразумевало, с обзиром да је искупио манастир са свим његовим правдама, стекавши право помена „за њега и његове родитеље, да и до данас стоји

14 Троицки 1953, 90–92.
15 Марковић 1925, 101.
16 Живојиновић 1979, 16–17. Соловјев 1925, 70. Свети Сава 1998, 165–166. Стефан Првовенчани 1988, 80.
17 Petit 1911, 4 51–60. Живојиновић 1978, 7–14.
18 Троицки 1953, 109. Мирковић 1935, чл. 12, 192.
19 Petit 1911, Доментијан 1938, 70. Теодосије 1988, 139–140.
20 Доментиан 1938, 59–60. Теодосије 1988, 134.
21 Троицки 1953, 121.
22 Доментиан 1938, 61–62. Теодосије 1988, 132.
23 Троицки 1953, 94, 120–121. Живојиновић 1979 16.

њихова служба без заборава“, што је било главни мотив ктиторства[24]. У Ксиропотаму, Сава и Симеон названи су „истинитим ктиторима” са правом на помен, због тога што је Сава извршио ново освећење и обнову манастира Светих Четрдесет мученика[25]. Да је Сава постао ктитор манастира Филотеја, који је био разорен више од осталих, крајем XII века, говори његово Житије, где Сава „богато даде за његово довршење“, што га је аутоматски уврстило у ред ктитора[26].

Самостална Савина ктиторска делатност огледа се у оснивању самосталне монашке установа Карејске-келије, за коју је саставио ктиторски типик и регулисао њен правни положај[27]. Иако је келија уживала велику правну и имовинску самосталност, веза између Хиландара и Карејске келије показује одређену везу условљену правима и обавезама Хиландарске братије у одређивању новог игумана Келије као и право да материјално помаже келију[28].

Теодосије саопштава да је Св. Сава био „други ктитор“ Ватопеда, због радова који су га изједначавали са стварним оснивачем задужбине[29]. У Ватопеду је Сава пре доласка Симеона, дао да се сагради три параклиса посвећена Рођењу Пресвете Богородице, Светом Јовану Златоустом, а на великом пиргу подигао је цркву Преображења Господњег, а кров саборне цркве, покрио је оловом и снабдео свим оним што је било потребно[30].

Савин боравак у Евергетидском манастиру у Цариграду посведочен је приликом његовог другог доласка у Цариград, крајем 1197/8. године, да би од цара замолио хрисовуљу за манастир Хиландар[31]. Теодосије каже да је цар тада послао Саву да се одмори у манастир Евергетиде, „у свој звани му манастир, у дом пречисте Богоматере Евергетиде, то јест Добротворке, јер је ту са оцем био назван ктитор“. Приликом овог боравка у Цариграду, Сава је наложио да се ураде неки грађевински радови на манастирској цркви, а за манастир је купио нека земљишна добра тако да су Симеона и Саву „сматрали као своје ктиторе и са првим ктиторима били су написани да се помињу“, а још док је Симеон био жив, манастиру Богородице Евергетиде дали су много злата и сребра, а „још и пре тога много добро сатворише дому Пресвете Богородице, и мертиг приложише ту од свога отачаства сваке године“[32]. Разлоге овог пијетета према манастиру Богородице Евергетидске треба тражити у Немањином заточеништву у Цариграду, када је вероватно био смештен у Евегетидском манастиру, коме је једином у Цариграду слао дарове[33]. На основу овог обавештења, вероватно да је Сава приликом 1196. године први пут посетио Цариград, и да је том приликом боравио у овом манастиру, када је од цара добио између многих дарова и право на Евергетидски манастир[34]. Одседајући у манастиру Богородице

24 Доментиан 1938, 83–84. Теодосије 1988, 149.
25 Доментиан 1938, 83–84. Теодосије 1988, 150. Живојиновић 1979, 19–20.
26 Теодосије 1988, 150.
27 Доментиан 1938, 72. Теодосије 1988, 146. Карејска келија према казивању Савиних биографа, Доментијана и Теодосија, основана је према првом, после оснивања Хиландара, 1198. године, док према дугом, после Немањине смрти (1199). Мирковић 1934, 52–67. Ћоровић 1928, VII, 14–150. Id, 1985, 61–75. Милаш 2004, 624–625.
28 Живојиновић 1972, 91–94. Поповић 1991, 58–59. Ћоровић 1928, VII, 8–9, 9–14.
29 Доментиан 1938, 45. Троицки 1953, 13. Живојиновић 1979, 15–16.
30 Доментиан 1938, 44–45. Теодосије 1938, 125.
31 Христу 1986, 70.
32 Доментиан 1938, 80. Теодосије 1988, 139.
33 Петровић 1986, 18–19. *Византијски извори* 1971, 102–104. Радојичић 1936, 1–16.
34 Христу 1986, 70. Живојиновић 1979, 20. Доментиан 1938, 63–64. Теодосије 1988, 134–135.

Евергетиде, Сава се истовремено упознао и са садржином Евергетидског типика, који је својим већим делом постао типик манастира Студенице и Хиландара[35]. Последњи помен Савине ктиторске делатности у Цариграду, односи се на извесне радове које је предузео на еврегетидском метоху, цркви Св. Андреја, када се враћао са свог другог путовања по Светој земљи (1234), због локације и положаја на коме се је метох налазио[36].

Помен манастира Филокала, везан је за дуже или краће боравке Светога Саве у Солуну. Савини биографи саопштавају нам да је приликом доласка Светога Саве у Солун, крајем 1200, а најкасније 1201. године, ради хиландарских манастирских потреба, боравио у Филокалу, када је током ове посете произведен у архимандрита, а други пут након повратка из Никеје, 1219. године, по добијању аутокефалности и архиепископског чина[37]. Важно саопштење Савиног биографа да у Филокалу „од почетка имађаше пребивање", као и да „у свој манастир Филокалији ушавши становаше и ту беше дао много злата за подизање тога манастира.....и зато га сматраху ктитором", треба схватити као доказ о Савином другом или новом ктиторству. С обзиром на то да је Савина грађевинска интервенција на манастиру указивала да је манастир био још нов и вероватно недовршен, јер се његово оснивање датира крајем XII и почетком XIII века, објашњава Савино ново ктиторство, ако се има у виду да се право другог или новог ктитора добијало у зависности од тога ко је управљао ктиторијом. Услед неиспуњавања ктиторске дужности, права ктитора прелазе на новог ктитора, чије материјалне способности могу да надоместе потребе манастира[38].

Темеље српском задужбинарству у Светој земљи засновао је Свети Сава, мада имамо вести да је и Немања, како каже његов биограф, слао богате прилоге светињама у Палестину, нарочито цркви Светог Гроба[39]. Мотив одласка Светога Саве у Свету земљу била је његова велика жеља да посети и поклони се светим местима, која су била везана за овоземаљски Христов живот, а с друге стране, да уздигне углед новоосноване аутокефалне Српске цркве и створи јаку културно-просветну везу, која је у Палестини и на Синају била на великој висини[40]. На основу података којима располажемо о овим путовањима, Савина ктиторска делатност требало је да створи властити манастир и уточиште српским поклоницима у Светој земљи[41]. Прво путовање Светога Саве у Свету земљу догодило се 1229. године, када је дошло до склапања примирја између Фридриха II и египатског султана Ал-Кемала, којим се осигурава хришћанима приступ светим местима[42].

Имајући у виду одредбе склопљеног уговора, Свети Сава их је искористио за интересе Српске цркве, али не пренебрегавајући надлежности црквених власти у добијању сагласности (благослова) за своју грађевинску делатност[43]. Савина ктиторска делатност може се пратити од самог почетка његовог доласка у Палестину. По доласку у Палестину, најпре је посетио Јерусалим где се поклонио Светом гробу и цркви Васкрсења, коју је богато обдарио и где је био примљен од стране патријарха

35 Петровић 1986, 20.
36 Слијепчевић 1991, 115–116. Доментиан 1938, 203. Теодосије 1988, 246.
37 Теодосије 1988, 158, 201. Доментиан 1938, 121. Живојиновић 1977, 64–70.
38 Цитуриду 1979, 264. Милаш 1902, 568–569.
39 Стефан Првовенчани 1988, 74.
40 Слијепчевић 1991, 101. Грујић 1936, 279–312. Живојиновић 1979, 22.
41 Димитријевић 1933, 41. Ђорђевић 1925, 5.
42 Розов 1920, 101. Јиречек 1978, 172.
43 Розов 1920, 100. Живојиновић 1979, 22. Доментиан 1938, 159.

Атанасија, а у Витлејему је стекао ктиторско право – право на помињање, приложивши много злата клиру цркве Рођења Христовог[44]. Што се тиче иверског манастира Св. Крста у којем је Сава намеравао да борави, право ктиторства стекао је „на саздање палате му“, „самозданој цркви, у Иверски манастир“[45].

Да би новом српском манастиру била загарантована права, тј. да би могао да напредује и опстане у случају прекида са Србијом, с обзиром на несигурне дрштвено-политичке прилике, било је неопходно да се српски манастир стави под заштиту неког угледног манастира у Палестини, а један од најугледнијх била је чувена Лавра Св. Саве Освећеног[46]. Поставши сабрат овог манастира, једног од најугледнијих у Палестини, Сава је и српски манастир који је намераво да оснује, ставио под заштиту ове Лавре, имајући у виду њен велики утицај[47]. Давање манастира Св. Јована Богослова који је Лавра имала у Јерусалиму, а који је био запустео, светом Сави, нису били нарушени канонско-правни прописи (4, 8. и 24. канон. IV Васељенског сабора; 1. кан. помесног Цариградског сабора 861.), с обзиром на то да је дат брастенику Лавре, а уступљени манастир (метох) није био отуђен од свог матичног манастира[48]. Савино ктиторско право регулисано је одредбама споразума са патријархом и игуманом Лавре, прописивањем начина живота (типика) за братство, а правом на помен заокружен је легитимитет добијених права, што је јасно назначено приликом Савиног другог боравка у Јерусалим: „уђе у свој манастир, у дом Јована Богослова“[49]. Наиме, типици су у потпуности ослобађали манастире од епископске власти, посебно ако се ради о царским манастирима или лаврама, које су имале широку аутономију, мада духовну власт, право надзора над управницима манастира и потврду игумана, остају у надлежности епископа[50].

Како би омогућио економски опстанак овом српском манастиру, Сава је током боравка у Светој земљи, увидео потребу да осигура безбедно прихватање српских ходочасника приликом искрцавања у Палестину, а с друге стране, да створи услове за несметана издржавање манастира без сталне материјалне потпоре из Србије. Приликом враћања са свог првог путовања, Сава је успео да откупи од Латина метох Лавре Св. Саве Освећеног, манастир Св. Ђорђа и манастир Св. Николе, који су се налазили на важном ходочасничком путу. Предавши их под заштиту његове палестинске Лавре, Сава је као њен сабрат, путем откупа истовремено стекао право ктитора и на откупљене метохе[51].

Врло су ретки помени српских владара и архиепископа до Милутина, који су подизали задужбине у Светој земљи. Међутим, то не значи да владари Немањићке династије нису сматрали својом најсветијом дужношћу да помажу светиње у Јерусалиму и по Светој земљи. Архиепископ Данило, обавештава нас да је краљица Јелена († 1314), писала и исповедала се духовним оцима у „светом граду Јерусалиму, на Синају и Раиту и у Светој Гори Атонској, ...и даваше изабране дарове и писма“[52].

44 Доментиан 1938, 152–153. Теодосије 1988, 224.
45 Доментиан 1938, 154, 158. Розов 1920, 101.
46 Глумац 1934, 241.
47 Доментиан 1938, 159. Глумац 1934, 241–242. Живојиновић 1979, 23.
48 Троицки 1953, 94, 104–110. Розов 1920, 103. Доментиан 1938, 159, 186–187. Милаш 2004, 334–339, 344–346, 381–383; 293–295. Дионисије 1930, 113–121.
49 Теодосије 1938, 238.
50 Троицки 1953, 106.
51 Милаш 1902, 566. Глумац 1934, 242–243. Розов 1920, 99–100. Доментиан 1938, 161, 182. Теодосије 1988, 238.
52 Данило Други 1988, 85.

Њени синови, Драгутин и Милутин, истакли су се великом ревношћу подизања својих задужбина у својој земљи, али и прилозима ван ње. За краља Драгутина (1276–1282) се зна да је на свом двору имао радионицу црквених утвари „правећи у дому своме свештене сасуде златне, украшене бисером и драгим камењем, путире, дискосе и велика нафорна бљуда, кадионице и златне свећњаке...шиљаше на дар божанственим црквама, и не само црквама отачаства свога, него и у друге благоверне цркве“[53]. Да је Драгутин слао богате поклоне и у Свету земљу, потврђује и његов биограф који када говори о његовим богољубивим давањима, каже да „и у свети град Јерусалим ка гробу Господњем, и светим местима на Синају, Раити и на друга места која припадају к Јерусалиму...тамо одоше његови дарови и милостиње“[54]. По угледу на Светог Саву, ревнујући његовим богоугодним делима, Драгутин је имао велику, али неостварену жељу да посети Свету земљу, остајући у духовном контакту са духовницима из напред поменутих места, препоручујући се писмима, као монаху Галактиону на Јордану, у манастиру Св. Јована Крститеља, кога је имао за духовника, а чијим се богатим прилозима издржавао манастир[55].

Ктиторска делатност краља Милутина (1282–1321) добро је посведочена код његовог биографа архиепископа Данила II који нас обавештава: „да се не могу набројати све цркве које је у Србији и по великој Романији, Новом Рому (Цариграду), на Синају, у Јерусалиму (Свети Арханђели) и на Гори Атонској краљ Милутин саздао, украсио или им чинио дарове“[56].

О Милутиновој задужбинарској делатности, за разлику од његовог предходника, постоје историјски подаци. Да је краљ Милутин давао велике прилоге у злату и сребру граду Јерусалиму, потврђује његовог биограф Данило II, „дајући богате прилоге и на свети Синај блаженим оцима приносио је не мала приношења“, али и подижући задужбине[57]. Ктиторска делатност краља Милутина реализовала се изградњом манастира Св. Арханђела Михаила у Јерусалиму, вероватно у спомен победе над Турцима на Хелеспонту, негде после 1313. године[58]. Манастир је подигнут, изгледа на рушевинама старог византијског манастира или храма Св. Архангела Михаила, који је постојао од IV–IX века и налазио се уз патријаршијски манастир, за кога се добро знало. Једна од јерусалимских капија називла се по њему Капија Српског манастира, све до XVI века, када је преправљена услед грађевинских радова на јерусалимским зидовима. Манастир је са извесним прекидима успео да се одржи триста година, када је у првој половини XVII века припао Грцима[59]. Не располажемо подацима како је краљ Милутин устројио своју задужбину, мада ју је засигурно обдарио имањима и селима у Палестини и Србији, док је манастирску болницу и гостопримницу (служила је за бесплатно свратиште и лечење ходочасника словенског порекла), за коју су вероватно била осигурана средства за издржавање, уредио по угледу на своју болницу у Цариграду, дарујући јој „многа изабрана села такође прикупивши од грчке области, и ту приложи, од којих ће се данак давати ка томе месту“[60].

53 Ibid, 67–68.
54 Ibid, 69.
55 Ibid, 70–71. Глумац 1934, 246.
56 Ibid, 128–132.
57 Ibid, 129, 35.
58 Ibid, 139–141. Дучић 1887, 236–242. Максимовић 1981, 458–46. Јиречек 1978, 198.
59 Ђорђевић 1925, 5–6. Глумац 1934, 246.
60 Данило Други 1988, 131. Дучић 1887, 236. Глумац 1934, 247. Павловић 1951, 555–556. Подскалски 2010, 472.

Издашна грађевинска делатност краља Милутина реализовала се и у Цариграду. Посебно место у њему заузима болница или ксенодоксион коју је Милутин подигао при манастиру Св. Јована Продрома из цариградске четврти Петре, недалеко од царске Влахеринске палате[61]. Податке о овој Краљевој болници налазимо код архиепископа Данила II, који каже: „У самом Цариграду, на месту званом Продром, сазда божанствену цркву давањем безбројног злата свога и начини многе дивне и прекрасне палате и постави ксенодохије тј. Болнице“[62]. Вероватно да је манастир био обновљен након пожара који је задесио Цариград 1308. године, а право на оснивања српске болнице, Милутин је добио због тога што је прихватио да обнови пострадали манастир. Да би обезбедио материјално издржавање, тј. земљишне поседе, Милутин је својој задужбини приложио изабрана села из грчке области, а имовинска права уступио му је и потврдио византијски цар, одужујући му се за војну помоћ коју му је послао његов зет[63]. Углед ове манастирске болнице, познате као Краљеве болнице, као и њено имовинско стање, били су разлог да је ова установа током XV века прерасла у седиште византијског универзитета (*Католикон Мусион*). У Краљевој болници предавао је током XIV века ретора и лекар Георгије Хрисокок, а почетком XV век у Мусиону је предавао чувени Јован Аргиропул[64].

Милутинова ктиторска делатност везана је и за Солун, град преко кога су српски монаси одлазили на Свету гори, као место рукоположења Светога Саве, у коме је често боравио. У Солуну, према казивању Данила II, краљ Милутин „подиже царске дворе, и сазида цркву у име светог архијереја Христова Николе, и цркву у име св. Мученика Христова Георгија, ...пошто је опустело и оборено, обновивши, украси га, и сам веће од основа подиже, и многе дивне палате постави“[65]. Помен ове две цркве и њихове убикације изводило се из самог смисла Данилове констатације да се ове две цркве налазе на „месту“, на коме је рукоположен Свети Сава. Идентификација овог „места“ са манастиром Филокалом на коме су сазидане Милутинове две цркве, у ствари могао би бити синоним за локацију ових цркава[66]. Иако је друга задужбина краља Милутина, црква Светог Николе, поистовећивана са манастиром Филокалом, у ствари, ради се о цркви Св. Николе Орфаноса, будући да је од ње било очувано само једно старо језгро, које је било подигнуто у XIII или XIV веку, констатоване су грађевинске фазе, што се у потпуности може довести са Милутиновим интервенцијама у периоду 1316. и 1317.[67] године. С друге стране, архитектонски склоп цркве, који је окарактерисан као типична локална солунска школа, поткрепљивао би ову претпоставку, с обзиром на то да је констатован идентичан тип основа црквених грађевина на територији Србије[68]. Што се тиче цркве Св. Ђорђа, располажемо врло скромним историјским подацима, на основу којих се могу дати одређене смернице у разрешавању само неких питања везаних за ову Милутинову задужбину. Према речима његовог биографа, цркву Св. Ђорђа треба тражити на „месту“ где је Сава био рукоположен, што је доводило до идентификовања цркве Св. Ђорђа са манастиром Филокалом, иако се зна да је

61 Живојиновић 1975, 105–107. Мирковић, 1963, 390.
62 Данило Други 1988, 131.
63 Petit 1911, 58, 49–51, 60. 32–34, 61, 29–31. Живојиновић 1975, 110. Данило Други 1988, 139 – 1 41.
64 Живојиновић, 1975, 112–115. Павловић 1951, 556–559.
65 Данило Други 1988, 132.
66 Мијовић 1968, 233–237. Цитуриду 1979, 266.
67 Кисас 1980, 34–41.
68 Мијовић 1968, 236–237. Кисас 1991, 29. Id, 1980, 29–43.

католикон манастира Филокала био посвећен Христу Спаситељу, а да се као место Савиног наречења за архимандрита помиње црква Св. Софије у Солуну[69]. Као метох манастира Хиландара, црква Св. Ђорђа у Солуну помиње се у повељи цара Андроника II, из 1299. године, којом су Хиландару потврђена сва дотадашња права и поседи[70]. У повељама цара Андроника II, од јануара 1316. и јула 1317. године, у којима се потврђују права хиландарским монасима на коришћење хортаитског водовода, добија се terminus ante quem обнове наведене Милутинове задужбине, односно да је она обновљена између јануара 1316. и јула 1317. године[71].

Из једног купопродајног акта, од 21. јануара 1309. године, сазнајемо да се у Солуну налазио манастир Св. Богородице зване Јерусалим, који је припадао „... највољенијем зету нашег моћног и светог господара и цара, преузвишеном краљу“, а такође да је у Солуну Милутин био ктитор цркве Св. Тројице, о чијој судбини се не зна готово ништа[72].

Бригу за Манастир Хиландар делио је и краљ Милутин, који се сматра и другим оснивачем манастира Хиландара и једним од његових главних ктитора. Све хиландарске поседе поменуо је краљ Милутин у једној недатираној повељи, написаној пре 1299. године, којом потврђује све раније прилоге и додаје неке нове[73]. Архиепископ Данило приповеда да је Милутин, срушивши стару и подигавши нову цркву, постао нови ктитор Хиландара, прилажући нештедимице потребна средства за издржавање манастира и братије[74].

Закључак

Ктиторска делатност владара Немањићке владарске куће одражава потребу и лични пијетет српских владара као средство на путу према вечности и спасењу. Имовина завештана Српској Цркви постаје њено неотуђиво власништво, којим управља и располаже, усмеравајући је за сврхе и циљеве које су изазивале одговарајуће потребе.

Извори

Византијски извори за историју народа Југославије IV, (1971). Београд.

Данило Други (1988): *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*. Београд.

Доментиан (1938): *Животи Светога Саве и Светог Симеона*. Београд.

Законоправило Светога Саве (2004): Жича.

Corpus Juris Civilis pandectis institutionibus, codice et Novelles (1663): Amsterdam-Lugd. Batavorum.

Korablev, Basile (1915): Actes de Cilandar, II. у *Византиійскій временикъ*, 19. Санктпетербургъ.

69 Доментиан 1938, 90. Цитуриду 1979, 266. Живојиновић 1977, 108. Мијовић 1968, 236. Miklosich 1860, n. 64, 141.

70 Ћоровић 1985, 96.

71 Кисас 1980, 30–31. Petit 1911, 31. 1–11; 32. 93–95; 33. 18–21.

72 Кисас 1980, 31–32, 41. Petit 1911, 25.

73 Korablev 1915, 393–399.

74 Данило Други 1988, 130. Ненадовић 1974, 85–195. Id., 1967, 75–84.

Мирковић, Лазар (1934): „Скитски устав св. Саве“, у: *Братство*, 28. Београд, 52-67.

Мирковић, Лазар (1935): *Хиландарски типик светога Саве*. Београд, 1935.

Miklosich J. M. Franciscus (1860): *Acta et Diplomata graeca maedii aevi sacra et profana*, I, Vindobonae.

Petit, Louis (1911): „Actes de Chilandar“, I. у: *Византійскій временикъ*, 17, Санктпетербургъ.

Свети Сава (1988): *Сабрана дела*. Београд.

Соловјев, Александар (1925): „Хиландарска повеља Стефана (Првовенчаног) из године 1200–1202“, у: *Прилози за књижевност, језик историју и фолклор*, V. Београд, 66–70.

Стефан, Првовенчани (1988): *Живот Симеона. Сабрани Списи*. Београд.

Теодосије (1988): *Житија*. Београд.

Литература

Глумац, Душан, (1946): „Српске задужбине у Палестини“, у: *Гласник Српске православне цркве*, бр. 10, 11, 12, Београд, 239–255.

Гранић, Филарет (1935): „Црквено правне одредбе Хиландарског типика св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционарима“, у: *Богословље*, 2–3, год. X, Београд, 171–188.

Грујић, Радослав (1936): „Палестински утицај на Св. Саву“, у: *Светосавски зборник*, I, Београд, 279–312.

Димитријевић, М. Стева (1933): *Поклоничка (хаџијска) путовања*. Београд.

Дионисије (1930): „Манастири у Палестини“, у: *Духовна стража*, 2. Сомбор, 113–121.

Дучић, Нићифор (1887): „Свети Арханђели манастир у Јерусалиму“, у: *Годишњица Николе Чупића*, IX, XXIV, Београд, 235–242.

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

Јиречек, Константин (1978): *Историја Срба*, I. Београд.

Кисас, К. Сотириос (1980): „Српски средњовековни споменици у Солуну“, у: *Зограф*, 11, Београд, 29–43.

Кисас, К. Сотириос (1991): „Данило II и солунска околина. Белешке о византијско-српским односима почетком XII века“, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти. Децембар 1987. Српска академија наука и уметности. Београд, 29–41.

Живојиновић, Мирјана (1972): *Светогорске келије и пиргови у средњем веку*. Београд.

Живојиновић, Мирјана (1975): „Болница краља Милутина у Цариграду“, у: *Зборник радова византолошког института*, 16, Београд, 105–117.

Живојиновић, Мирјана (1977): „О боравцима светог Саве у Солуну“, у: *Историјски часопис*, XXIV, Београд, 63–72.

Живојиновић, Мирјана (1978): „Манастир Хиландар и Милеје“, у: *Хиландарски зборник*, 4, Београд, 7–14.

Живојиновић, Мирјана (1979): „Ктиторска делатност светога Саве“, у: *Сава Немањић-Свети Сава*, *историја и предање, децембар 1976*, Београд, 15–25.

Максимовић, Љубомир (1981): „Почеци освајачке политике“. *Историја Српског народа*, 1, Београд, 437–461.

Марковић, Василије (1925): „Ктитори, њихове дужности и права“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 5, Београд, 100–124.

Милаш, Никодим (1890): *Православно црквено право*. Задар.

Милаш, Никодим (1902): *Православно црквено право*. Мостар.

Милаш, Никодим (1908): *Грчко-римско законодавство о црквеној имовини*. Београд.

Милаш, Никодим (2004): *Правила православне цркве с тумачењима*, 1. Београд-Шибеник.

Мијовић, Павле (1968): „О грађевинама краља Милутина у Солуну“, у: *Старинар*, XVIII, Београд, 233–237.

Мирковић, Лазар (1963): „Нешто о византијским и српским болницама у средњем веку“, у: *Гласник СПЦ*, бр. 10, год. XLIV, Београд, 384–391.

Ненадовић, Сслободан (1967): „Подни мозаици цркве краља Милутина у Хиландару“, у: *Зборник Ликовне Уметности*, 3, Београд 75–84.

Ненадовић, Слободан (1974): „Архитектура Хиландара, Цркве и параклиси“, у: *Хиландарски зборник*, 3, Београд, 85–195.

Павловић, Леонтије (1951): „Српске манастирске болнице у доба Немањића“, у: *Зборник православног богословског факултета*, 2, Београд, 555–566.

Подскалски, Герхард (2010): *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459)*. Београд.

Поповић, В. Радомир (1991): *Црквена имовина у Немањићкој Србији*. Београд.

Радојичић, Сп. Ђорђе (1936): „Зашто је Студеница посвећена св. Богородице Благодетелници“, у: *Богословље*, 11, св. 3–4, Београд, 1–16.

Розов, Владимир (1920): „Странице из живота светога Саве (Свети Сава и Света Земља)“, у: *Споменик СКА*, LXIX, Београд, 95–105.

Слијепчевић, Ђоко (1991): *Историја Српске православне цркве*, 1. Београд.

Троицки, Сергеј (1953): „Ктиторско право у Византији и у Немањићкој Србији“, у: *Глас Српсле Краљевскр Академије*, CLXVIII, Београд, 79–133.

Ћоровић, Владимир (1928): *Списи св. Саве*. Београд–Ср. Карловци.

Ћоровић, Владимир (1985): *Света гора и Хиландар*. Београд.

Христу К. Панајотис (1986): „Манастир Пресвете Богородице Евергетидске у Цариграду“, у: *Осам векова Студенице*, Зборник радова. Београд, 61–73.

Цитуриду, Ана (1979): „Манастир Филокал у Солуну“, у: *Сава Немањић – Свети Сава историја и предање, децембар 1976*, Београд, 263–268.

Dragana Janjić

CHURCH PROPERTY AND PATRON ACTIVITY OF SERBIAN RULERS TILL THE SECOND HALF OF XIV CENTURY

Patron's activity of the rulers of Nemanjić's royal house reflects the need and personal piety of Serbian rulers as the means toward the road of eternity and salvation. The property bequeathed to Serbian church became its inalienable possession, which it managed and disposedof, and directed it for the purposes and objectives being caused by specific needs.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 345-355*

УДК 61(497.11)"05/14"
614.253-9

Слободанка Илић-Тасић
Центар за црквене студије, Ниш
Клиника за дечје интерне болести, Клинички центар Ниш - Србија
e-mail: s.tasic@yahoo.com
Драган Раванић
Клиника за психијатрију Факултета медицинских наука
Факултет медицинских наука, Крагујевац - Србија

ЕТИКА У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ МЕДИЦИНИ

Апстракт: *Средњовековна медицина и фармација биле су предмет бројних истраживања. Услови развоја здравствене и духовне културе ређе су истраживани, као и значај етике у средњовековној медицини. Повољни услови за развој средњовековне медицине у Срба везани су за долазак династије Немањића на престо српске средњовековне државе, односно за Стефана Немању, а касније за живот и дело његовог сина, принца Растка Немањића, Светог Саву. Свеобухватни развој средњовековне српске државе изнедрио је и потребу за утврђивање метичких норми у медицини, као и у осталим сегментима друштва. О томе сведоче писани извори Хиландарски медицински кодекс, Крмчија Светог Саве, Типик манастира Хиландара, Типик манастира Стденице и др. У њима налазимо стриктно дефинисане односе и дужности према: болеснима, несрећнима и богаљима кроз које се прецизирају дужности државе према најугроженијима (манифестоване кроз обавезу подизања болница и домова за збрињавање старих, сиромашних и болесних од хроничних болести). Етичке норме српске средњовековне медицине високог нивоа обухватале су и носиоце власти и цркве.*

Кључне речи: *етика, медицина, средњи век, српске земље*

Лекар мора бити вешт, не само да учини сâм оно што је правилно,
него и да придобије пацијента, помоћнике и читаву околину на сарадњу.
(Хипократ)

Увод

Према дефиницији, етика је филозофска дисциплина која се бави проучавањем морала уопште, посебно правилима понашања у одређеним професијама (етика лекара, војна етика и др.), као и правилима понашања међу људима у заједници и друштву. Већ сама реч указује на повезаност етике са моралом. Реч етика потиче од грчких речи (Ethos=обичаји, Ethicos=моралан). Етика је увек била предмет интересовања и проучавања бројних филозофа свих времена, али и лекара. Појам „етика" сеже у далеку прошлост, још у време Хипократа, грчког лекара са острва Кос, из IV века пре наше ере.

Деонтологија је наука која се бави проучавањем и одређивањем права и дужности лекара. Овај назив први пут се јавља у делу *Deontology*, енглеског филозофа J. Banglama (1746–1832), које је штампано 1834. године у Лондону. Појам лекарске деонтологије углавном се поклапа са појмом лекарске етике, али, у ствари, значи нешто више, и обухвата не само етичка начела, већ и прописе који су везани са знањем[1]. То подразумева да лекарима правне и етичке дужности!

Историја развитка прописа о лекарској одговорности потиче од Хамурабијевог законика (око 2100. п.н.е) и опсежних дела *Corpus Hipocraticum* (V и III век п.н.е.), којио бухвата 59 дела већег броја аутора, чију окосницу чини Хипократова заклетва. Данас медицинска етика представља скуп начела и правила према којима се оцењују поступци лекара и других здравствених радника.

Хипократова заклетва, као прво кодификовано начело, имала је огроман утицај на византијске, арапске и латинске писце медицинске етике и деонтологије, који ће се јављати током средњег века. Она постаје и узор понашања лекара већ на првим медицинским школама у Салерну (IX век), Монпељеу (XI век) и Болоњи (XII век), где се заклетва лекара уводи као чин промоције, добијајући на тај начин део стручне књижевности и стручних деонтолошких расправа (*Deaventi medixi ad aergortum; De cautalis medicorum*). Утицај општих етичких правила у медицини средњег века доспео је и до ових географских простора[2]. У српској средњовековној медицини, која је негована у манастирским болницама, уз недостатак школованих лекара, то се најпре односило на монахе и лекаре-емпирике, а касније и на лекаре.

У средњовековној српској медицинској књижевности, етичке норме, уопште, помињу се у многобројним списима и зборницима, као и сачуваним записима и натписима. Односи и дужности премадругом – а нарочито према болеснику, били су тема за бројне молитве, манастирске типике, номоканоне, житија појединих светаца и владара. Отуда се сматра да је XIII век не само нова и најзначајнија етапа у развоју српске средњовековне књижевности, већ и време када се – као њен саставни део – јавља медицинска деонтологија, као део наше медицине тога времена.

Средњовековна медицина и фармација биле су предмет бројних истраживања. Услови развоја здравствене и духовне културе ређе су истраживани, као и значај етике у средњовековној медицини. Повољни услови за развој средњовековне медицине у Срба везани су за долазак династије Немањића на престо српске средњовековне државе, односно за Стефана Немању, а касније за живот и дело његовог сина, принца Растка Немањића, Светог Саву. Немања је обезбеђивао средства за градњу манастира и њихово одржавање, али је водио бригу и о сиромашним и болесним људима. То је уједно био вид социјалне бриге о људима[3,4], што је касније свети Сава и законом регулисао.

Оснивање болница

Најпознатије манастирске болнице у српским средњовековним земљама биле су следеће: болница манастира Хиландара, болница манастира Студенице, болница манастира Милешеве, које је саградио Свети Сава, болница манастира Светог Георгија у Дабру, коју је саградио краљ Милутин (1282–1321; као и српску болницу у

1 Павловић 2007, 61–64.
2 Исто.
3 Илић-Тасић и сар. 2012a, 250–254.
4 Илић-Тасић и сар. 2012b, 47–55.

Цариграду), болница манастира Дечани, коју је саградио краљ Стефан Урош III Немањић / Дечански (1321–1331), болница у манастиру Св. Архангела код Призрена, коју је саградио цар Душан (1331–1355), болница манастира Раваница, коју је саградио кнез Лазар Хребељановић (1372–1389), Странопријемница за болне у Београду и болница манастира Манасије, које је саградио деспот Стефан Лазаревић (кнез 1392/3–1402, деспот 1402–1427)[5]. Најстарије српске болнице основао је Свети Сава у манастиру Хиландару (1191–1200) и Студеници (1207–1216 / или 1208–1209) године[6,7]. Ове болнице биле су изграђене и уређене као византијске болнице у Цариграду, које је Свети Сава добро познавао, а био је упућен и у терапијске вредности појединих лекова које је користила медицина тогадоба[8,9].

Српски средњовековни писац, сарадник краља Милутина, а касније архиепископ, Данило Други, у *Житију благочестиваког краља Стефана Уроша II Милутина Немањића* је забележио:

„…У самом граду Цариграду на месту званом Продром, сазида божанствену цркву давањем баснословног злата и начини многе дивне и прекрасне палате и постави ксенодохије тј. болнице… и ту начини мноштво одора ради почивања болнима. Меке постеље постави поврх њих. И ту, ако какав болесник имаде некакве наде, заповеди, да сваки такав иде ка тамо спремљеном одру… доведени су чувени лекари, које богато награди да болесне лече и друге уче, тако да ниједан болесник не сме да буде лечењемнезадовољан“[10]...

Ова болница и уз њу медицинска школа имала је и свог државног, „достоименог службеника“. Овај, према данашњем схватању, управник, имао је своју етичку обавезу, да редовно обилази болницу и болеснике „...чинећи им на корист, да ником од болесника ништа не изостане, но ако што затреба да му да“[11]...

Лекари у манастирским болницама

У нашим средњовековним болницама (Хиландар, Студеница, Дечани и Св. Архангел) лечењем су се бавили лекари-емпирици („калуђер за болницом“, „строитељ двора“), што је било карактеристика и других манастирских болница[12]. Они су своје знање и вештину лечења преносили својим следбеницима. Тако су се лекари-емпирици, монаси или лекари, поред лечења, бавили и поучавањем у лекарској вештини оних који су помагали у лечењу и који би требало да их наследе. Зато су манастирске болнице биле истовремено и школе у којима је учено лечење, што је била карактеристика Византије, понекад и Италије. У Српској болници Продромовог манастира у Цариграду, коју је подигао српски краљ Милутин, око 1308. године, отворена је касније и висока школа, у којој се медицина изучвала и на класичан начин. Барем део овдеучених људи вероватно је наставио свој рад у другим манастирским болницама (па тако на Светој Гори и у Србији).

За време посете цара Душана и царице Јелене Хиландару, у пратњи њиховог лекара кнеза Бартола, показало се да болници треба обезбедити правог лекара. Цар

5 Илић-Тасић и сар.2009, 702–705.
6 Катић 1967, 299–311.
7 Катић1986, 201–207.
8 Туцаков1976, 269–277.
9 Илић-Тасић 2008, 381–389.
10 Данило II1988, 52.
11 Исто.
12 Илић-Тасић 2012.

Душан је одлучио да поправи услове и помогне развој хиландарске болнице: „Што у њиховом типикону нема одређеног лекара, него калуђери имају да се старају за болеснике, то је зато што у време Светог Саве не беше никаквих лекара ни у приморју, а камоли у Светој Гори. Данас их има хвала Богу и ми ћемо поставити једног у Хиландару па нека лечи по свима светогорским манастирима“[13]!

Утицај западњачке медицине преносиосе преко приморских делова српских земаља. Према архивским подацима града Котора, которски лекари и апотекари били су ђаци из различитих крајева Италије и ђаци готово свих италијанских универзитета. Школовани лекари су у српском народу уживали велики углед. Према прописима из Которског статута, лекари, нотари, апотекари и судије билису изједначени са властелом, што је вероватно била последица њиховог савесног рада[14]. Почетак развоја медицинских школа у Срба у средњем веку био је истоветан са оним на западу, што је било условљено развојем медицине (лекари-емпирици, како у православним, тако у римокатоличким и фрањевачким манастирима)[15]. То су биле европске школе XI и XII века, док је медицинска школа Српске болнице у Цариграду одговарала нивоу европских факултета XIV или XV века. Турска освајања су прекинула развој ових институција на Балкану у Цариграду. Нема посебних писаних докумената о школовању Срба лекара у медицинској школи у Цариграду. Пошто је то била српска медицинска установа, с обзиром на велики број српсих монаха по хришћанском истоку (све до Јерусалима), постоји могућност да је међу њима било и медицински образованих лекара. Списи Хиландарског медицинског кодекса указују да је у XIV и XV веку било школованих лекара у Срба[16].

Етика у српским средњовековним манастирским болницама

У српској средњевековној медицини неговање лекарска етика.Поштоване су Хипократове препоруке, посебно приликом посете болеснику[17]. У Хиландарском медицинском кодексу бр. 517 сачувана су дваписа о лекарској етици. Нарочито је занимљив последњи Спис о лекарској етици, који говори не само о лекарској етици, већ и о дужности лекара да сузбија надрилекарство. Ова околност представља најубедљивији доказ да је аутор Хиландарског медицинског кодекса био лекар високе стручне спреме. Пошто се често догађа да укућани траже помоћ за болесника од разних надрилекара, може се догодити да овакав начин лечења погорша стање болесника. То је разлог што лекар мора увек рачунати на ову могућност. Добијање оваквих обавештења је тешко, укућани готово увек покушавају да то прикрију од лекара. Због тога лекар мора да се постара, још одмах по доласку у кућу болесника и открије (нађе) лекове („Билије“) које је препоручио надрилекар. То одмах мора рећи болеснику: „Јегда видиш неку траву ... и реци је му ево што ти је“, и опоменути га да је то разлог што му се болест погоршала[18].

Типик манастира Хиландара

Садржи прописе о организацији манастирске заједнице, као и о организацији разноврсних служби унутар манастирског братства. У глави 40. говори се „О

13 Ђорђевић1920, 183.
14 Катић 1971, 57–64.
15 Рељин, 2008.
16 Катић 1990.
17 Котарчић 1989, 55–130.
18 Катић1982, 33–42

болници и болесницима“ и прецизно се постављају етичке обавезе лекара-емпирика (болничара):

„...који мора болеснику да даде одређене лекове, да се стара о његовој исхрани и хидротерапији“... Ове медицинско-етичке норме, Свети Сава, писац овог типика и оснивач овог центра српске медицине, формулисао је још прецизније у следећем правилу: „...ако мојим гресима, многи падну у болест, нека им буде и два болничара, велика арула, то јест огњиште на којем ће укроптопити. За болне, и што им за утеху по могућности за јело и пиће и за друге потребе“...

Овако прописивање старања о болеснику дало је огроман допринос да се и при другим средњовековним манастирима у границама Србије, као и ван ње, почну оснивати мале и велике болнице у којима ће се неговати медицинска наука и етички однос према болеснику[19].

О уређењу хиландарске болнице говори 40. члан уредбе којом је основана:

„…рекох напред нешто о нашој болесној браћи. Све је остављено игумановој вољи, што се тиче њихове бриге. Заповедамо да се за болесне уреди ћелија која ће имати облик болнице и да се поставе постеље болесницима за лежање и одмор и да им се даје болничар да их двори у свему. За њих се треба бринути, не једноставно него по могућности за јело и пиће и друге потребе. А игуман свагда, не ретко, нека долази у болницу и нека сведушно надгледава братију и нека сваком доноси све што је потребно. Ако болесницима и служите ради заповести коју су заповедили, но не заповедамо да се наслађују. Мислили смо да живе скромно како што приличи монасима да и они приме од Бога награду трпљења која ће им испосредовати уздржавање од похота и туга и болова“[20]...

Типик манастира Студенице

Болница у манастиру Студеници је, за разлику од сличних установа у Европи које су имале карактер азила, била установа која је служила само за лечење: „..и ко се разболи да иде у болницу а хромци и слепци не“. У *Типику манастира Студенице* који је Свети Сава написао према Хиландарском типику, 1208. године, углави 38. стоји записано: „...да ти одмора страној браћи и немоћнима дати да леже. Колико моћ допушта. Да се удостоје бриге. Гладне треба нахранити и души давати“[21]...

Типик манастира Св. Арханђела

Према*Типику манастира Св. Арханђела* у Призрену, о раду ове манастирске болнице, основане 1343. године, стоји да је „...основана за смештај болесника, које ће неговати и хранити… јер ко се разболи да се одмах у болницу смести... да се не примају хроми и слепци… како не би заузимали место онима којима се лечењем може помоћи“[22]...

Хиландарски медицински кодекс Но 517

Од свих књижевних споменика средњовековне српске државе, свакако да је најзначајнији *Хиландарски медицински кодекс Но517* који представља зборник

19 Павловић 2007, 61–64.
20 Мушић 1972, 32.
21 Павловић 2007, 61–64.
22 Исто.

научних списа српске средњовековне медицинске књижевности. Настао је у току XIV или XV века; он је доказ да је у Србији у средњем веку била добро позната медицинсака наука. У овом медицинском спису забележено је да уколико је неки проблем сложен, лекар, пре него што се одлучи за облик терапије, претходно треба добро да размисли и примени Хипократове препоруке о прегледу болсника. Непознати писац овог кодекса још саветује: „... да лекара не сме збунити присуство болесникових пријатеља, нити сме да буде лаком на новац, и зато се овим правилом... лекар се мора руководити“... Ови етички савети лекару, завршавају се следећим речима: „Ако тако будеш радио, како сам ти рекао, па дођеш међу своје колеге и испричаш им како си поступио биће поштованод њих“[23]...

Епистологија кир-Силуана

Српски књижевник из XIV века, Силуан, мало је позната личност. Сачувани су његови стихови које је написао и посветио Светом Сави (*Синаксар Светом Сави*) и замонашеном Стефану Немањи (*Синаксар Светом Симеону*). Српској епистологији припала је и збирка од девет његових писама, која носи наслов *Епистологија Кир-Силуана*;данас се налази у библиотеци манастира Савина. Писма обухватају и ову поруку:„...када неке ране или болест брзо задеси, не треба болесном узимати за зло када те ране открије лекару, јер овај уз свакодневно лечење душе, приморан је да води рачуна и о телесним потребама, пошто му заповеда Божја воља, да ближњега Љуби као самог себе“[24].

Крмчија Светог Саве

Претпоставља се да је овај номоканон „о заштити обесправљених и социјално угрожених“ настао у време стицања аутокефалности српске цркве. У *Крмчији Светог Саве* писаној на пергаменту, који се чува у архиву ЈАЗУ у Загребу, поред бриге о сиромасима, болеснима и особама са телесним манама као најмногобројнијој категорији социјалних случајева; прописује се обавеза коју државно-правни систем у земљи треба да спроводи ради подизања одговарајућих домова и болница где ће се народ лечити и штитити. Овај средњовековни документ, који је настао у XII или XIII веку, уређује етичке норме између грађанских власти и цркве[25].

Владари и свештенство су били дужни да се старају о сиротињи у српским средњовековним земљама[26]. Сазнања о збрињавању сиромашних пружају грађански закони из Крмчије који садрже прописе о оснивању „часних домова“, испред којих се скоро редовно у тој улози помињу манастири и цркве. Важно је нагласити да се у овом делу законских одредби посебно наглашава изградња, односно „оснивање часног дома, то јест цркве, или странопријемнице (по оригиналном преводу „гостионице“), или обитавалишта убогих, или кухиње сиромашних, или болнице“. Законом је регулисано материјално обезбеђење изградње „часних домова“, његов посед, као и завештање некретнина које су представљале извор стицања имовине за помоћ сиромашнима[27].

Крмчија је обухватала и законске одредбе о заштити старих, немоћних и особа са телесним манама. Наглашена је потреба за „поштовањем седих стараца“, уз

23 Катић 1982, 33–42.
24 Павловић 2007, 61–64.
25 Исто.
26 Јиричек 1952, 252–318.
27 Петровић 1990, 15–18

навод из Мојсијевог законодавства: „Пред лицем седога устани и поштуј лице старца (III Мојс. 19, 32)“28. Бригу о сиромашнима обухватао је касније и Душанов Законик; чл. 33 је одређивао да се у црквама хране убоги[29]. Према људима са телесним манама и према немоћнима тражило се да опхођење буде беспрекорно, као и њихова нега и чување, а за оне који то нису поштовали биле су предвиђене казнене одредбе[30].

Против лечења помоћу гатања и врачања црква се борила још изнајстаријих, апостолских времена (Дела апост. 8, 9, 20; 13, 6, 10). Античко ирановизантијско друштво је било огрезло у таквом злу да су се овим проблемима бавили и неки васељенски сабори хришћанске цркве и доносили врло строгепрописе противу свих врста гатања и враџбина[31]. Ови прописи налазесе и у *Номоканону* (Законоправило/Крмчија), који је садржао врло строге прописе против врачара и лечења помоћу враџбина различите врсте. У *Крмчији* Светога Саве законским прописима су регулисани односи родитеља према деци, као и деце према родитељима, као и строге санкције услучају њиховог непоштовања. Посебно је наглашена и могућност злоупотребе враџбина: „...или вражбинама – пошто живи као врач - или отровом (деца према родитељима)“; „ако вражбинама, или бајањем, или на други начин родитељи деци раде о глави своје деце“[32]...

Законик цара Душана

У државно-правном спису средњовековне српске књижевности *Закону благочестивога Цара Стефана Душана* који је званично проглашен на Сабору у Скопљу, 1354. године, основне етичке норме понашања сусрећу се кроз бројне параграфе[33]. Њима се регулише однос између цркве, државе и грађанства. Ту се говори о односима према старијима и болеснима. Зато се наређује: „...ако се који кирик изврга и подсмева слепцу, глувом, хромом или оболелом на другим удовима тела... такав да се одагна јер чини увреду Богу, који је такве створио. Да се не би умножили из области царства Нашега нека злоба, злодомишљања и лукава слутња, него да сви ми поживимо у пуној тишини и мирном животу Царства ми мога“[34]!

Допринос краља Душана у регулисању закона о заштити здравља

Историја развоја правосуђа у српским земљама везана је за цара Душана[35]. Душанов Законик је забрањивао спаљивање лешева: Чл. 25 О врачарима који телеса мртвих пале –„И људе с враџбином ваде из гроба те их сажижу, оно село које то учини да плати вражду, а ако би поп на то дошао да му се одузме попство“[36].

Ови подаци су за нас врло значајни не само зато што се њима желео сузбити један штетан обичај по здравље нашег народа, већ и за процену културних прилика у средњовековној Србији[37]. То посебно ваља истаћи зато што се у то време, али и до

28 Исто, 9–11.
29 Беговић, 1975, 171.
30 Петровић 1990, 21–22, 26–27.
31 Катић 1990.
32 Петровић 1990, 26–27.
33 Павловић 2007, 61–64.
34 Беговић 1975, 166–173.
35 Ђорђевић 1920, 115, 116, 117.
36 Беговић1975, 171.
37 Катић 1990.

краја XVIII века на Западу, уз благослов римокатоличке цркве, људи проглашавани за вампире и вештице и били живи спаљивани на ломачи. Тако, на пример у XIV веку у Хамбургу је спаљена као вештица жена код које је нађена мандрагора (биљка која је употребљавана као лек, али се веровало да има и магијске моћи)[38]. О суђењу вештицама не говори се у *Крмчији*[39] Светог Саве и у *Законику цара Душана*[40], нити у једном средњовековном српском писаном правном споменику. Инквизиторске процедуре егзорцизма, које су на Западу обухватале спаљивање на ломачи, нису примењиване у српским средњовековним земљама[41].

Заједничка примена научне и духовне медицине у манастирским болницама

За лечење у манастирским болницама коришћене су методе научне медицине тога доба и духовна (верска) медицина[42,43]. Српско средњовековно лекарство, верско (канонско и апокрифно), као и световно, неговано је упоредо са научним лекарством тога доба[44].

Закон је предвиђао застаревање, односно време које се урачунава као важеће за покретање и остварење каквог правног посла: „Глуви, неми, бесни… не ограничавају се временом; њихово, пак, време почиње да тече кад се ослободе муке“ (64. гл. 38. гране)[45].

Поставља се питање – који су болесници сматрани беснима (оболели од психозе, епилепсије, епилепсије и психозе, или других болести)? За неке од њих се изгледа предвиђало могуће излечење, односно да ће за њих време почети да тече кад се буду „ослободили муке“ (болести/бесова), те за њих није важило застаревање законских одредби?![46], што иде у прилог високом нивоу средњовековне медицине и етике у српским средњовековним земљама. У нашим ранијим истраживањима значајна пажња је посвећена разумевању појма „бесови“/„хватају га бесови“[47].

Закључак

1. Етика у средњовековној медицини достигла је висок ниво развоја у односу на Византијску медицину, као и медицину Истока и Запада.

2. Социјална брига о људима и етика су се међусобно прожимале и допуњавале.

3. Етика у срдњовековној медицини даје подстицај за даља мултидисциплинарана истраживања у области медицине, правних наука, социјалне бриге о људима, што би требало да има позитивну рефлексију на морал и делање „савременог човека“.

38 Тартаља1972, 130–145.
39 Петровић 1990.
40 Беговић 1975.
41 Илић-Тасић 2012, 226.
42 Илић-Тасић 2009,283–299.
43 Илић-Тасић 2014.
44 Гавриловић 1999.
45 Петровић 1990, 22–23.
46 Илић-Тасић 2012.
47 Илић-Тасић 2002, 82–96.

Литература

Беговић, Мехмед (1975). *Законик цара Стефана Душана*, књига I, Струшки и Атонски рукопис. Београд: САНУ Одељење друштвених наука, извори српског права IV; 166–173.

Гавриловић, В**.** (1999). „Лекари“, у: *Лексикон српског средње гвека*, приредили Сима Ћирковић, Раде Михаљчић. Београд: Завод за графичку технику технолошкометалуршког факултета, KNOWLEDGE.

Данило II (1988):*Животи краљева и архиепископа српских; Службе,* приредили Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга; 52.

Ђорђевић, Владан (1920): *Цар Душан Историјски роман из XIV века у три књиге. Књига друга Краљ Душан*. Загреб: Хрватски штампарски завод ДД; стр. 115, 116, 117, 183.

Илић-Тасић С. (2002): „О епилепсији у Новом завету и у Житијима светих“, у: *Источник.Часопис за веру и културу*, 41: 82–96.

Илић-Тасић,Слободанка (2008): „Чудотворна исцељења која је учинио Свети Сава“, у: *Црквенестудије*, Ниш; 5: 381–389.

Илић-Тасић, Слободанка (2009): „Лечење епилепсије и психозе у српским средњовековним болницама“,у: *Православна теологија и култура*. Зборник са научног скупа одржаног 25. и 26. децембра 2008. у Нишу. Ниш: Центар за црквене студије; 283–299.

Илић-Тасић, Слободанка, Пантовић Михаило, Јовић, Небојша, Раванић, Драган, и сар. (2009): *Лечење епилепсије у српским средњовековним манастирским болницама*. Срп Арх Целок Лек 2009; 137 (11–12): 702–705.

Илић-Тасић, Слободанка (2012). *Епилепсија у српским средњевековним земљама*. Докторска дисертација. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу.

Илић-Тасић, Слободанка, Раванић, Драган, Пантовић, Михаило, Бојанић, Владмила (2012a). *Услови развоја медицине и духовне културе у доба великог жупана Стефана Немање*. Срп Арх Целок Лек; 140 (3–4): 250–254.

Илић-Тасић, Слободанка, Раванић, Драган, Пантовић, Михаило (2012b): *Допринос манастира Студенице развоју српске средњовековне медицине*. 800 година српске медицине. Соко Град 2012, Љубовија, Србија. Зборник радова Трећег научног скупа 800 година српске медицине Соколски зборник. Уредник Брана Димитријевић. Београд: Инфинитас, Српско лекарско друштво; 47–55.

Илић-Тасић, Слободанка (2014): *Епилепсија иза манастирских врата (у српским средњовековним болницама)*. Београд: Задужбина Андрејевић.

Јиричек, Константин (1952): *Духовни и друштвени живот (у доба Немањића)*. У: Историја Срба. Друга књига (Културна историја). Друго исправљено и допуњено издање. Превео и допунио Јован Радонић. Београд: Народна књига; 252–318.

Катић, Реља (1967): „Болнице Средњег века, Манастирске болнице“, у: *Српска медицина од IX до XIX века*. Београд: САНУ, CDXV; 299–311.

Катић, Реља (1971): „О лекарима код Срба у Средњем веку“,у: *700 година медицине у Срба.* Београд: САНУ, Галерија Српске академије науке и уметности; 57–64.

Катић, Реља (1982): *Хиландарски медицински кодекс Но 517 – превод*. Београд: Народна библиотека Србије, Фототипски издање; 33–42.

Катић, Реља (1986): *Болница светога Саве у манастиру Студеници*. Осам векова манастира Студенице, Београд; 201–207.

Катић, Реља (1990): *Српска средњовековна медицина*. Горњи Милановац: Дечје новине.

Котарчић, Љубомир (1989):„Средњевековни медицински списи (Избор)“, у: *Фисиолог*. Београд: Просвета Српска књижевна задруга; 55–130.

Мушић, Драго (1972):*О болници и болничарима. Из повјести болница*. Promedico 2-IV. Крањ: ЧП Горењски тиск; 22–42.

Павловић, Будимир (2007): *Медицинска етика – темељ лекарске професије.* Тимочки медицински гласник; 32 (1): 61–64.

Петровић, Миодраг (1990): *Крмчија Светога Саве о заштити обесправљених и социјално угрожених*. Библиотека «Репринт”, Штампарија Српске патријаршије: Београд; 9–11,15–18, 21–23, 26–27.

Рељин, Игњат (2008): *Преглед историје средњовековне медицине*. Нови Сад: Литостудио.

Тартаља, Хрвоје (1972): *Лековито биље у пучкој и знанственој медицини*. Pro medico 2-IV. Крањ: Горењскитиск; 130–145.

Туцаков, Јован (1976): „Допринос светога Саве унапређењу здравствене културе у средњевековној Србији“,у: *Сава Немањић - Свети Сава – историја и традиција*. САНУ, Београд; 269–277.

Slobodanka Ilić-Tasić
Dragan Ravanić

ETHICS IN MEDIEVAL MEDICINE

„A physician must be skilled, not only at doing what is right, but also at eliciting cooperation from the patient, his assistants and all people around him".
(Hippocrates)

Medieval medicine and pharmacy were the subject of numerous researches. The conditions of development of health and spiritual culture were investigated less frequently, as well as the importance of ethics in the medieval medicine. The favorable conditions for the development of medieval medicine in Serbia were associated with the Nemanjic dynasty coming on the throne of medieval Serbia, more specifically with Stefan Nemanjic, and later with the life and acts of his son RastkoNemanjic, St Sava. All encompassing development of medieval Serbian state created the need for establishing ethical norms in medicine, as well as in other segments of society. This is testified by written sources such as Hilandar medical codex, St. Sava's regulations, Hilandar Monastery regulations, Studenica Monastery regulations and others. In them we can find strictly defined relationships and duties towards: the sick, the afflicted and crippled through which the duties of the state towards the vulnerable people are specified, (manifested through the obligation of construction of hospitals and homes for the elderly, the poor and the chronically ill people). Ethical norms of the Serbian medieval high level medicine included both members of the authority and the church.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 357-387*
УДК 821.163.42.09

Недељко В. Радосављевић
Историјски институт, Београд - Србија
e-mail: nedeljko.radosavljevic@iib.ac.rs

ВЕНЕДИКТ КРАЉЕВИЋ, ПРИЛОЗИ ЗА БИОГРАФИЈУ*

Апстракт: *У раду је анализирана биографија епископа Венедикта Краљевића. Хронолошки оквир истраживања је од 1765, када је рођен у околини Солуна, до његове смрти у Венецији 1862. године. Део рада је усмерен на догађаје везане за време које је провео у Дабробосанској митрополији, где је сакупљао милостињу за један Синајски манастир, да би потом постао и викарни епископ дабробосанског митрополита Калиника. Хронолошки је утврђена његова активност од бекства у Хабзбруршку монархију, а потом и у Србију 1807, до добијања руског пасоша и одласка у Далмацију под француском влашћу 1808. године. Дати су и подаци о његовим везама са огранизаторима Јанчићеве буне у Босни. Истакнута је важност његових добрих веза са француским властима, које су га поставиле за епископа Далматинске епархије, као и чињеница да су православни верници добили пуну верску слободу у француским Илирским покрајинама. Такође је указано да је од хабзбуршке окупације Далмације 1813. био под сталним надзором власти, а притисак да у епархију уведе Унију био је све јачи од 1816. године. У преговорима са Владом, чија суштина никада није била потпуно разјашњена, Краљевић је представио пројекат Уније, али је такође инсистирао на њеном постепеном увођењу, можда у намери да се он не спроведе у дело. Након што су у Семинарију у Шибенику дошли гркокатолички професори из Галиције, а његови преговори о увођењу Уније били откривени, против Краљевића је 1821. организивана завера. У извршеном атентату су убијени командант града, пуковник Гример, и гркокатолички каноник Ступницки, али не и епископ Краљевић. После тога, он се преселио у Задар, где је провео две године, да би потом отишао у Италију. Пензионисан је 1828. Умро је у Венецији 1862. године. У својој опоруци истакао је да је био одан православљу и да никада није прихватио унију.*

Кључне речи: *Венедикт Краљевић, Хабзбуршка монархија, Француска, Далмација, рукоположење, епископ, Православље, Унија.*

Међу митрополитима Васељенске патријаршије, који су били на челу епархија насељених српским народом православне вероисповести, било је личности са богатим биографијама. И Биографија Венедикта Краљевића, који је од обичног монаха једног од солунских манастира успео да постане викарни епископ дабробосанског митрополита, а после тога и далматински епископ, прво под француском, а потом и хабзбуршком влашћу, још увек није потпуно објашњена, посебно када је реч о њеном осетљивом делу, који се односи на покушај реализације уније у Далмацији. О епископу Краљевићу

* Рад настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја „Европа и Срби: подстицаји и искушења европске Модерне“ Ев. бр. 177031, који се реализује у Историјском институту у Београду.

остали су сачувани неки од прворазредних извора, док је у аутобиографијама неких његових савременика такође изнет став о њему. И дела српске критичке историографије садрже одређен вредносни суд о његовом раду[1].

Венедикт Краљевић рођен је 1765. године у селу Балти код Солуна, од оца Христодулоса *Граматика*, Грка, и мајке Александре, која је била бугарског порекла. Презиме Краљевић, које је користио, или је преведено са грчког, или је узето касније. Никодим Милаш наводи да му је право презиме било *Пачаура* или *Полизовић*[2], али то је пре могао бити надимак словенског, бугарског порекла[3]. Ипак, није искључено и да се ради о словенизираној варијанти грчког презимена *Patcavuras*. Герасим Зелић, који га је добро познавао, али и имао наглашен негативан став према њему, тврдио је да му је отац био кујунџија, што прихвата и Ђоко Слијепчевић[4]. Међутим, презиме *Граматик*, указује да се Венедиктов отац можда бавио описмењавањем деце или писарским послом. Краљевићево осећање етничке припадности није спорно. Оно је било грчко. О томе говори и једно од писама које је упутио Вуку Караџићу. У писму се, између осталог, наводи следеће: *ја нисам Сербин него Грк, и на сербском језику [сам] самоук, но љубим га као и свог матерњег језика*[5]. Ако се узме у обзир порекло родитеља, матерњи језик Венедикта Краљевића био је бугарски, па се може претпоставити да му због тога касније није било тешко да научи српски. Међутим, одрастао у етнички мешовитој средини, и образован на грчком језику, он је и тај језик сматрао својим. У суштини, он је био билингвалан, изворни говорник и бугарског и грчког језика. И знање турског, које је касније показао, свакако је стекао у родном крају.

Образовање Венедикта Краљевића је, као и неке друге чињенице из његове биографије, остало недовољно разјашњено. С обзиром на то да му је отац припадао имућнијем слоју хришћанског становништва, он је могао похађати неку од бројних грчких школа у Солуну или његовој околини. За разлику од аграрног друштва балканских Словена, Грци су имали развијен школски систем, од основних школа до патријаршијске академије у Цариграду, као и других, програмски добро утемељених теолошких школа[6]. Монашки чин Венедикт је примио у манастиру Свете Анастасије

1 Део извора који се односе на његову активност у време Првог српског устанка чува се у Архиву САНУ у Сремским Карловцима. Нека од писама у којима се помиње објавио је Радослав Перовић, *Први српски устанак, акта и писма 1,* Београд 1977. Важне прворазредне изворе који се односе на питања Краљевићевог предлога о унији објавио је Алекса Симић 1863. године. Симић (1863). У аутобиографији Герасима Зелића, архимандрита манастира Крка, и једно време администратора Православне цркве у Далмацији, расправе и неспоразуми које је аутор имао са њим заузимају важно место: Зелић 1897; Зелић 1898; Зелић 1900. Сложен однос с Краљевићем имао је и Кирил Цвјетковић, свештеник у кога је он у почетку због доброг образовања и одмерености имао поверења, све до отварања питања уније. Руварац 2004. Питању Краљевићевог деловања у Далмацији, посебно када је реч о могућем склапању уније, пажњу су посветили Никодим Милаш, Ђоко Слијепчевић и Коста Милутиновић. Милаш 1901; Слијепчевић 1991; ИСН V/2, 279–307. Милутиновић К.. Биографије са основним подацима о Краљевићевој делатности дали су и Сава Вуковић и Недељко Радосављевић. Вуковић 1996, 64–65; Радосављевић 2011а, 327–328.

2 Милаш 1901, 477; Радосављевић 2011а, 327.

3 Од *парзалъ* буг, крпа, крпица.

4 Зелић 1898, 174; Слијепчевић 1991, 522.

5 Венедикт Краљевић је у поменутом писму питао Вука Караџића да ли би могао да ради у семинарији која би била отворена у Шибенику, јер није успео да нађе одговарајуће наставнике. У прилогу му је доставио и препис окружнице којом се Далматинци позивају да буду пренумеранти за Вуков *Српски рјечник*. *Вукова преписка 1 1988*, док. 116, 360–364.

6 О значајној мрежи и вредности тих грчких школа, у време руско-османског рата 1768–1774,

код Солуна, где је највероватније стекао или употпунио своје теолошко образовање[7]. Већ од тада, његова биографија постаје противречна и на моменте недовољно јасна, јер највише података о њему потиче из извора који су наративни и често субјективно обојени. Архимандрит Герасим Зелић, у свом *Житију,* наводи да му је Краљевић сам испричао да је, као манастирски ђакон, узео из касе 6.000,00 гроша и одатле пребегао у Букурешт, где је провео три године. Ђоко Слијепчевић преузео је Зелићеве наводе, коректно и дословно га цитирајући у делу где тврди да му је *он* (Краљевић) *то сам из уста казивао*[8]. Никодим Милаш истиче да га је Зелић упознао 1805, када је *са преписаном граматом једног синајског протосинђела* сакупљао милостињу, и да је тада од њега могао чути наведене податке[9]. Зелић је, чак, тврдио да се са преписом грамате, преузетом од једног синајског протосинђела, *и он сам* (Краљевић) *издавао* за духовно лице у том чину. Грамата се односила на прикупљање милостиње у Босанском пашалуку, а када је Краљевић, јуна 1805, са њом прешао и у Далмацију, архимандрит Зелић, тада администратор Православне цркве у Далмацији, није му дозволио да милостињу прикупља и вратио га је назад[10]. Насупрот овим тврдњама, Нил Попов сматра да је Венедикт Краљевић заиста извесно време боравио у неком синајском манастиру, претходно обишавши Свету земљу, и да је самим тим и грамата била дата лично њему. Краљевић се из Далмације јуна 1805. вратио у Босну[11]. И Кирил Цвјетковић тврди да је он заиста био протосинђел, *који је са једним другим синајским протосингелом за синајски монастир просио*[12]. Цвјетковић је добро познавао Краљевића, па је став Нила Попова, да је он заиста био протосинђел неког синајског манастира, тиме потврђен.

У опису Венедикта Краљевића, насталом касније, када је њихов сукоб био наглашен, архимандрит Зелић није могао да приликом писања у потпуности избегне лични моменат. Међутим, поставља се питање да ли би код Зелића, администратора Далматинске епархије у којој је желео да сакупља милостињу, Венедикт Краљевић покушао да стекне поверење баш тиме што би му се поверио да је из свог манастира отуђио 6.000,00 гроша, чак и да је то заиста учинио. И да ли би му тај детаљ из биографије, било где и ма у чему користио да га је, јавно или у поверењу, износио појединим личностима. Због тога се у оцени веродостојности Зелићевих навода у обзир морају узети и други извори. У својој *Автобиографији*, Кирил Цвјетковић наводи да је 1808. јеромонаху Исаији Омчикусу из манастира Крупе, који је био шибенски парох, Зелић писао да је у Сплиту *имао срећу целивати десницу г. епископу Краљевићу*, за кога, поред осталог наводи, *да благоговејнијег (побожнијег) епископа као овога није видио, а особито јунака*[13]. Имајући у виду Цвјетковићеву одмереност, коју је у аутобиографији показивао и поред тога што је због догађаја везаних за каснију Краљевићеву делатност у Далмацији доспео у затвор, овом његовом податку може се веровати, јер није имао никаквог разлога да пише пристрасно у Краљевићеву корист.

адмирала Алексеја Орлова, команданта руске флоте која је оперисала у Средоземљу, подробно је обавестио бивши пећки патријарх, Василије Јовановић-Бркић. Јовановић-Бркић 1891, 43–66.

7 Вуковић 1996, 64; Слијепчевић 1991, 522.

8 Зелић 1900, 211–212; Слијепчевић 1991, 522.

9 Милаш 1901, 477.

10 Зелић 1898, 146–147.

11 Попов 1873, 338.

12 Руварац 2004, 30.

13 Кирил Цвјетковић наводи и да је лично видео то писмо код поменутог шибенског свештеника. Руварац 2004, 31.

Зелићево широко, иако функционално стечено образовање, како опште, тако и теолошко, било је веома добро. Он је био угледан архимандрит који је обишао Русију и Италију, ишао на ходочашће на Свету Гору, а био је примљен и код васељенског патријарха. Боравак у Цариграду користио је да упозна његове старине и знаменитости[14]. У сталној борби за очување православне вероисповести у време млетачке власти, Зелић је имао проблема са њеним локалним носиоцима, који су у погледу верске толеранције често занемаривали наредбе из Венеције. Исто тако, у православном свештенству покушавао је да искорени обичаје који су се косили са њиховим чином, што је касније најчешће био случај у Боки которској (ношење оружја и световне одеће, бријање браде...)[15]. Међутим, када је Француска окупирала Далмацију и дала веће слободе православним, укључујући формирање епископије и право на посебног епископа, на тај високи положај био је изабран Краљевић, а не он, што је очигледно допринело стварању неспоразума међу њима[16]. Зелићева строгост и груб однос према свештенству (некад испољавани с разлогом), на које указује и Цвјетковић, свакако су допринели томе да не буде изабран за далматинског епископа, док је Краљевић, иако личност авантуристичке природе, био далеко искуснији и показао велику дипломатску вештину у том тренутку, придобивши уз себе и један број православних Далматинаца[17].

О Краљевићевом боравку у Влашкој мало се зна, сем да је тамо провео три године. Након тога, вратио се у Јањину, на простор Османског царства. У вези с тим занимљив је податак који се наводи у Зелићевом *Житију*, да је код Али-паше Јањинског Краљевић био *субаша*[18]. Податак да је Краљевић био у служби Али-паше није морао бити погрешан, али поменута служба вероватно јесте. У служби код појединих везира, од којих су неки готово самостално управљали периферним провинцијама Османског царства, било је и хришћана, чак и у војним структурама[19]. Међутим, с обзиром на образовање и вештину комуникације коју је стекао, Краљевић би Али-паши био далеко кориснији у вршењу административне, а не војне дужности, посебно када се радило о комуникацији са православним хришћанима. Сам Али-паша Тепелени, пореклом Шиптар (Тоска), добио је на управу санџак Трикалу и град Јањину 1787–1788. године. Овај локални господар, на кога Порта због побуна опаснијих по државни поредак није обратила довољно пажње, је након последњег хабзбуршко-османског рата (1788–1791) ушао у низ сукоба са господарима околних подручја, па се Краљевић вероватно није дуго задржао код њега, тим пре што је атаковао на околна хришћанска подручја (године 1788. уништио је и раселио напредан хришћански град Москопоље, насељен Цинцарима)[20].

14 Зелић 1897, 105–150.

15 Зелић 1900, 36–37.

16 И пре именовања од Наполеона I, као једини рукоположени епископ, Венедикт Краљевић је већ у одређеној мери вршио духовну власт. Наполеон га је за далматинског епископа именовао 26. марта 1810, а истим актом и Зелића за епископског викара за Боку. Милаш (1901), 482; Слијепчевић 1991, 523.

17 *Зелића презрјеше за узрок његове суровости и строгога поступања са свјашченством*. Руварац 2004, 32.

18 Зелић 1900, 211.

19 Словенски писар османског сераскера Хуршид-паше, који је 1813. сломио отпор српске устаничке државе, био је свештеник Димитрије (поп Дина), који је одмах потом, под монашким именом Дионисије, постао Београдски митрополит, познат као заступник и заштитник верника пред државним властима. Радосављевић (2007), 129; Ковачевић (1891) 29–30.

20 Али-паша Тепелени Јањински, убијен по налогу централних власти 1822. у манастиру Св.

Краљевићево кретање након одласка из Јањине није у потпуности јасно. Изгледа да се тада коначно нашао на Синају, у неком од тамошњих православних манастира. Синајски манастири припадали су Јерусалимској патријаршији, која је имала разгранату таксидиотску делатност, и чији су монаси у европским земљама насељеним православним становништвом, без обзира на државне границе (унутар или изван Османског царства) прикупљали милостињу како за своје манастире, тако и за саму Патријаршију. И он је кренуо у прикупљање милостиње у европском делу Османског царства. Боравак Венедикта Краљевића на просторима Дабробосанске митрополије, подудара се са Првим српским устанком[21]. С обзиром на то да је, по Зелићевом казивању, у Далмацију из Босне стигао у јуну 1805, извесно је да је тамо био већ у пролеће исте године, а можда и раније. У Далмацији се није задржао, јер је у њу ушао без карантинског боравка, на месту које за то није био предвиђено[22]. После повратка из Далмације у Босну, Венедикт Краљевић је 1806. рукоположен за викарног епископа дабробосанског митрополита Калиника I, са титулом *митрополит кратовски*[23].

И када се ради о његовом рукоположењу и интронизацији за кратовског митрополита постоје противречне информације. Калиник I, тадашњи дабробосански митрополит и архиепископ града Сарајева, руководио се логичним мотивима да добије викарног епископа. Дабробосанска митрополија била је и по територији, а до 1808. и по броју верника, највећа од епархија угашене Пећке патријаршије. Како митрополит услед лоших саобраћајних прилика није могао да увек свуда стигне на време, помоћни епископ, који је по његовом наређењу могао да изврши све архијерејске обреде, био је од велике помоћи. И неки од његових предходника имали су викарне епископе, а у случају архијереја који су касније били на дабробосанском митрополитском трону то је готово постало правило. Дабробосанска митрополија је, заправо, била једина од свих епархија бивше Пећке патријаршије која је, готово у континуитету, имала викарног епископа[24].

Већина аутора која је писала о Венедиктовом рукоположењу помиње да је у том случају постојао и елеменат симоније. Никодим Милаш истиче да је Васељенска патријаршија наложила Калинику да за викарног епископа рукоположи протосинђела Антима, који би му годишње давао 45 кеса новца, што је била сума од 4.500,00 дуката. На наговор свог секретара Киријака, митрополит Калиник се предомислио, а патријаршијско писмо је или фалсификовано или је у њему извршена интерполација и унето Краљевићево име, па је за викарног епископа посвећен он. Милаш у овом случају наводи и читав ланац симоније: Краљевић је наводно Киријаку дао 100 дуката, да би он убедио митрополита Калиника да ће му само за рукоположење дати 300 дуката[25]. Позивајући се на исте изворе, Ђоко Слијепчевић се ограничио на закључак да је до архијерејског чина Краљевић дошао *на недопустив начин*[26]. И Краљевићеви

Пантелејмона у месту Памвотида. http://sr.wikipedia.org/sr/Али-паша_Јањински. Приступљено 30.05. 2014.

21 Радосављевић 2013, 175.

22 Краљевић је Зелићу, тада генералном викару Православне цркве у Далмацији, изјавио да је дошао *више Цетине, преко Уништа*. Зелић 1898, 146–148.

23 Титулација викарних епископа дабробосанских митрополита, која је гласила *митрополит кратовски*, носила је име по месту Кратово у близини манастира Св. Николе у Бањи, у непосредној близини данашњег Прибоја, у коме је било првобитно средиште те епархије Дабарска епископија. Радосављевић 2013, 175–176.

24 О томе опширније: Радосављевић 2013, passim.

25 Милаш 1901, 477.

26 Слијепчевић (1991), 461, 522.

савременици у својим мемоарским делима то помињу. Герасим Зелић такође наводи да је Краљевићу *епископство продао Калиник босански*[27]. Кирил Цвјетковић ту ситуацију слично интерпретира. По њему, при митрополиту Калинику I била су два протосинђела, један старији, коме не помиње име, и други, који је у епархији био кратко време, синајски таксидиот Венедикт Краљевић. Иако је патријаршија препоручивала првог протосинђела (Антим), Краљевић је успео да преко митрополитовог секретара утиче на то да се у патријаршијској грамати Антимово име избрише и унесе његово. По Цвјетковићу, Венедиктов избор за кратовског митрополита био је 1805. године[28]. Сава Вуковић је по овом питању био опрезнији, наводећи само податак да је 1806. Краљевић рукоположен и интронизован за кратовског митрополита, али и то да је по одласку митрополита Калиника за Цариград Дабробосанском митрополијом управљао *користећи се симонијом*[29]. Сава Вуковић је несумњиво добро познавао како литературу, тако и наративне изворе који говоре о Краљевићевом рукоположењу, али их очигледно није прихватио без резерви као потпуно поуздане.

Рукоположење Венедикта Краљевића извршено је 1806, од *ad hoc* сабора сачињеног од тројице најближих архијереја[30]. То је, с обзиром на удаљеност од престонице, била уобичајена пракса у Васељенској патријаршији. Дабробосански митрополит Калиник био је позван у Цариград, где је убрзо постао синодски митрополит. Калиникове карактеристике и деловање, међутим, не указују на изражену среброљубивост и спремност да се упусти у ризичан избор викарног епископа који не би био прихватљив Патријаршији. Све време боравка у престоници, где је био синодски митрополит, он се бринуо за стање у Дабробосанској митрополији, које је временом бивало све теже. Отуда произилази и одређена резерва према наводима да у Патријаршији нису знали ко је и на који начин рукоположен. Васељенска патријаршија је почетком 19. века будно пратила збивања у свим митрополијама, и не би било тешко једноставном провером преко државних власти утврдити ко је рукоположен за викарног епископа, и ако треба, извршити поништавање те одлуке уколико није била у складу са њеним наредбама. Могућност која такође постоји је и та да су митрополиту Калинику дате одрешене руке да себи изабере викара. Међутим, како је из Патријаршије је о томе стигла грамата, та могућност је мала. Још једна чињеница указује на потребну резерву према наводима да је избор викарног епископа извршен готово на основу понуде ко ће за то дати више новца: износ од 4.500,00 дуката годишње који се помиње, у епархији осиромашеној немилосрдним фискализмом власти, у време рата са устаничком Србијом, тешко да је уопште могао бити сакупљен. Поређење са пешкешом који је уплаћиван у султанову благајну од митрополита који су добијали Дабробосанску митрополију то потврђује: он је износио 15.500,00 акчи, односно 55,35 дуката. Иако

27 Зелић такође помиње да је првобитна идеја била да протосинђел Антим буде рукоположен за викарног епископа, који би дабробосанском митрополиту Калинику давао 45 кеса новца, док би њему остајало пет, али да је уз помоћ митрополитовог секретара Киријак граматик извршена интерполација у патријаршијској грамати и уместо Антимовог имена унето Венедиктово. Као изворе по којима је то у свом *Житију* записао, Зелић помиње самог протосинђела Антима, који је 1808. преко Задра путовао за Анкону као нови капелан тамошње грчке црквене општине. Зелић 1900, 201–202.

28 Руварац 2004, 30.

29 Вуковић 1996, 64.

30 По канонима Православне цркве, епископи имају једнаку благодат и духовну власт, па због тога један не може рукоположити другога, једнак једнакога. Мирковић 1983, 121–122; Радосављевић 2013, 176.

је пешкеш царској благајни био скроман и није био једини порез који су архијереји плаћали, тешко да би било могуће да само за закуп епархије викарни епископ даје добробосанском митрополиту Калинику суму 81 пут већу од тога, а да му, притом, остане довољно средстава да издржава себе и придворна лица, плаћа државној благајни све што се од њега тражи, и даје одређену суму Патријаршији.

У време Првог српског устанка, османска војска из Босанског пашалука имала је велике губитке у биткама против српске устаничке војске, посебно 1806. на Мишару и 1807. код Лознице. После тога, ова формација једно време није била употребљива за офанзивна дејства. У тој ситуацији, притисак на хришћанско становништво био је велики, јер је постојао и оправдан страх од могућег устанка у Босни. И тада, и у ранијим ситуацијама, као и касније, начини да се такве појаве предупреде били су одузимање оружја од хришћана, дељење оружја муслиманима, али и затварање најугледнијих православних првака, пре свега митрополита и других духовних лица, који су пуштани на слободу тек након што би били тешко оглобљени, а верницима упутили прокламације о потреби верности османским властима. У таквој ситуацији нашао се и кратовски митрополит Венедикт Краљевић. Он је брзо био осумњичен да је одржавао везе са људима који су припремали устанак у Босни и, заједно са својим протосинђелом и архиђаконом, био ухапшен. Непосредан повод за то био је његов обилазак епархије 1807. ради прикупљања владичанских прихода[31]. И Герасим Зелић, који је према њему био ненаклоњен, наводи да су Краљевића *новог босанског епископа*, *Турци затворили, мучили и оглобили*. Заједно са њим, ухапшено је још неколико лица из његовог најближег окружења[32].

Убрзо ће се потврдити да су османске сумње у Краљевићеву лојалност имале основа, као и то да у народу није био без подршке. По тада устаљеној османској пракси, Краљевић је могао да за свој откуп плати висок новчани износ и буде пуштен како би вернике позвао на мир. Међутим, у ратној ситуацији у непосредној близини, тражено је и јемство хришћанских првака за његово лојално држање. Судећи по расположивим изворима, то јемство никада није добијено, делом због начина на који је управљао црквеним пословима[33], а делом и због тога што је било тешко наћи некога ко би својим животом и имовином јамчио за било кога, а посебно за странца, кратовског митрополита Венедикта Краљевића. Он се, међутим, откупио сам, предавши везиру сав новац који је имао код себе, уз обећање да ће остатак дати чим га прикупи у епархији. Чињеница да је дао сав новац који је у ризници имао и да то није било довољно, указује на то да је од њега тражен изузетно висок откуп.

Петог септембра 1807, Петроварадинска команда обавестила је митрополита Стефана Стратимировића да је Венедикт Краљевић, заједно са протосинђелом Стеријевићем (очигледно се радило о Грку, чије је презиме србизовано), два монаха, Теодосијем Станковићем и Неофитом Михаиловићем, и слугом Нешком Зечевићем, пребегао у Хабзбуршку монархију како би спасао живот[34]. О Краљевићевој домишљатости и смелости, говори и податак да је босанског везира успео да завара

31 Слијепчевић 1991, 462; Милаш 1901, 478.

32 Зелић 1898, 149.

33 Зелић наводи да је показао немилосрдан фискални притисак према сарајевским хришћанима, увредивши српске еснафе тиме што је, након смрти једног чизмара, забранио да се његово тело до погреба унесе у цркву док му се не плати 500 гроша, иако је иза њега остала сиромашна удовица са петоро деце. Због тога није било могуће очекивати солидарност према њему у тренутку када је био ухапшен. Зелић 1900, 203.

34 Милаш 1901, 478; Слијепчевић 1991, 462.

пославши му фишеке са обећаним новцем, за који се по њиховом отварању испоставило да није ни златан ни сребрн, већ бакарни, са само једним златником на врху сваког фишека[35]. И ма колико то на први поглед изгледало наивно, у ствари је било изводљиво: фишеци су адресирани на везира и били су запечаћени печатним воском и Краљевићеим печатом, па нико није ни помишљао да их отвара све док нису донети у Травник[36]. За то време, кратовски митрополит Венедикт Краљевић имао је времена да побегне, можда и потплативши неке од представника османских власти уколико су имали задатак да га прате и чувају.

По преласку у Хабзбуршку монархију и издржаном карантину, Краљевић се јавио карловачком митрополиту Стефану Стратимировићу, који му је за привремено боравиште одредио манастир Бешеново[37]. У Хабзбуршкој монархији он је брзо од војних власти затражио да се босанским хришћанима пошаљу оружје и муниција, што је сместа одбијено, а влада је, задржавши привидну неутралност, одмах схватила да је он у контакту са завереницима који су у Босанској крајини припремали устанак. Јован Јанчић, будући вођа побуне у тој области, био је у вези са Краљевићем, за кога Ђорђе Микић тврди да му је *дипломатски крчио пут*[38]. И хабзбуршка обавештајна служба указивала је на то да би акција митрополита Венедикта имала великог одјека у Босни, што делимично мења ставове о његовој непопуларности у Дабробосанској митрополији. Наредне године, 25. јула 1808, хабзбуршки обавештајац из Босне, Аћим Рунић, о томе је известио претпостављену команду[39]. Јанчић је, у склопу активности на организовању буне, чак успео и да посети Краљевића у Бешенову. Међутим, писма која му је слао била су отварана и цензурисана, због чега су каснила, па Краљевић није могао да битније утиче на збивања у Босанској крајини[40].

Османске власти су пажљиво пратиле делатност Венедикта Краљевића. Оне су брзо биле обавештене о томе где се налази, а намере које је имао када је реч о подизању буне у Босни већ су биле познате. У праћење ситуације у Дабробосанској митрополији, па и бриге о томе шта викарни епископ Краљевић ради, био је укључен и митрополит Калиник I, који је одржавао комуникацију са Краљевићевим секретаром и писаром. Радило се, у ствари, о секретару дабробосанског митрополита, који је био оданији њему него Краљевићу. И то је, вероватно, био један од канала којим су информације о кратовском митрополиту одлазиле у Цариград[41].

Ефикасан начин да се Краљевићева активност спречи био је подношење захтева за његово изручење. Тај захтев је хабзбуршким властима упућен веома брзо, и био је заснован на одредбама Београдског мира из 1739, који је предвиђао и изручење поданика друге стране које њене власти потражују[42]. Образложење

35 Милаш 1901, 478.

36 Зелић тврди да је, притом, богато наградио и јасакчије који су везиру носили новац. Писара Киријака, који је гарантовао за Венедикта Краљевића, а који је потом ухапшен, из заточеништва су откупили припадници грчке заједнице у Сарајеву. Зелић 1900, 207–209.

37 Милаш 1901, 478.

38 Микић 2004, 223.

39 *И боје се Турци владике Венедикта да не би с друге стране заметнуо смутњу, јере би сва раја к њему привјерила се. То ми каже Сарајлија да се Турци тога боје од њега, јер је вјешт градовима, раји, свјем начину од Босне...* Перовић 1977, док. 373, 375.

40 Микић 2004, 223.

41 Радосављевић 2011б 283.

42 На основу одредби Београдског мира, године 1813. је тражено да буду изручени београдски митрополит Леонтије, Карађорђе Петровић и значајнији устанички команданти. Хабзбуршке власти су то с великим тешкоћама избегле, јер је постојала опасност да тада веома бројна и

османских власти у захтеву за Краљевићеву екстрадицију било је смишљено тако да се тешко може одбити. Османска страна определила се да наведе да је Краљевић *однео много туђег новца*. На тај начин, он је приказан као преступник, а не као присталица подизања устанка, чиме је позиција хабзбуршких власти постала још неугоднија[43]. Милаш наводи и да је Краљевић позван од митрополита Стратимировића да пружи оправдање за такве оптужбе, али да он то није учинио и да је, по препоруци француских власти у Далмацији, одлучио да оде тамо[44]. С обзиром на то у каквој се ситуацији после османског захтева за изручењем нашао, као и на то како је прешао у Хабзбуршку монархију, Краљевић никакво оправдање није ни могао да пружи, а саме османске оптужбе, такође, нису биле доказиве, осим могућих облигација које је приликом пуштања из затвора можда дао везиру као гаранцију. Како је подручном команданту, генералу Симбшену, из Беча стигао званичан акт да Краљевића изручи босанском везиру, он је на сугестију појединаца из војних власти прешао у устаничку Србију, и ступио у контакт са београдским митрополитом Леонтијем Ламбровићем[45].

Долазак у српску устаничку државу за Краљевића би у неком другом тренутку значио сигурност, али његово порекло и комуникација са београдским митрополитом Леонтијем Ламбровићем су му и ту отежали положај. Година 1807. била је време највећих устаничких успеха. Београд је у целини ослобођен, а предао се и велики ужички гарнизон. Поред тога, у рату против Османског царства већ је била и Русија. Међутим, Васељенска патријаршија је, свакако под контролом Порте, развила одређену дипломатску активност како би са Србијом био постигнут мир. У том послу прво је био ангажован видински митрополит Авксентије, који је у јесен 1807. боравио у Београду код митрополита Леонтија, када се ту налазио и Венедикт Краљевић, такође архијерej Васељенске патријаршије. Митрополит Авксентије је Србима пренео уверавања Порте да ће, ако искажу оданост султану, „добити уређење какво желе“, што је митрополит Леонтије обзнанио, без саветовања са устаничким врхом[46]. И околни архијереји имали су задатак да делују у правцу испитивања ситуације и покушаја да се она смири, на шта указује и акт којим се новопостављени зворнички митрополит обавезује да тако поступа[47]. Поред тога, устаничка власт није довољно разумела положај Васељенске патријаршије, као и то да њеним архијерејима није био посао да подржавају устанке, већ да врше духовну мисију и старају се да заштите вернике. У свему томе активно је учествовао и руски дипломатски агент у Србији, Константин Константинович Родофиникин. Будући грчког порекла, због веза са митрополитом Леонтијем и деловања које није увек било у складу са ставовима устаничког врха, и он је брзо постао сумњив. А због заузимања за ставове Патријаршије о српском питању, митрополиту Леонтију је чак прећено и погубљењем[48].

Према митрополитима који су били Леонтијеви гости, као и према Родофиникину, Срби више нису били наклоњени, а за Венедикта Краљевића се брзо

добро опремљена османска војска пређе у Срем и покуша да их преотме, а расположиве граничне јединице не би биле у стању да пруже јачи отпор. Овај уговор примењен је и у случају изручења Риге од Фере.

43 Милаш 1901, 478.

44 Милаш 1901, 478–479.

45 Слијепчевић 1991, 462; Вуковић 1996, 64; Руварац 2004, 30–31; Алексијевић 1901, 534–535.

46 Радосављевић 2007, 108–109; Радосављевић 2009, 57.

47 Радосављевић-Маринковић 2012, 279–291.

48 Радосављевић 2009, 57.

прочуло да је наводно француски шпијун[49]. Поред тога, притисак на њега стизао је и даље са османске стране, преко дабробосанског митрополита Калиника I. Током априла 1808, он се, преко хабзбуршких власти, са неколико писама обратио писару Киријаку, који је пребегао из Босне са Венедиктом Краљевићем, али је остао у Хабзбуршкој монархији, тражећи информације о томе шта је са његовом епархијом и викарним епископом. Писма су до Киријака путовала посредно, преко Николаса Бекеле, царског комесара у Пешти[50].

Да би се спасао, али и избегао изручење Османском царству од Хабзбуршких власти, он је са руским пасошем, који му је издао Родофиникин, маја 1808. напустио Србију и прешао у француску Далмацију. У Далмацији се, практично, ставио на располагање генералима Мармону и Дандолу[51]. Тако је Србију напустио једини епископ који је у том тренутку био спреман да отворено подржи устанике, и својим деловањем подстакне сличне процесе у Босни. Хабзбуршка монархија допустила му је да са руским пасошем уђе на њену територију и исту убрзо напусти. Касније ће се показати да је то било супротно њеним интересима.

У Далмацији, где је Краљевић стигао, владала је специфична ситуација. Православни Далматинци су под Млетачком републиком, све до краја њеног постојања 1797, често били изложени различитим притисцима да или прихвате унију, или пређу у римокатоличанство. О томе је бројне податке навео управо епископ Никодим Милаш[52]. За време краткотрајне хабзбуршке владавине (1797–1805), није се променило готово ништа. Доласком француске власти у Далмацију, провинцију којој су нешто касније припојени Дубровник и Бока, то стање се значајно изменило. Француска је у доба републике својим односом према римокатоличком бискупату, верницима, црквама и манастирима, римокатолике знатно удаљила од себе. На другој страни, православни верници о тим догађајима нису много знали, и међу њима је било могуће стећи лојалније поданике.

Година 1808. означила је почетак отвореног ривалства две личности у Далмацији, локалног архимандрита и генералног викара Герасима Зелића, и избеглог кратовског митрополита Венедикта Краљевића, у почетку са знатно мањим упориштем међу верницима, али стеченом дипломатском вештином. Генерал Мармон их је примио у Сплиту, али су теме о којима је разговарао са њима биле различите: док је са Краљевићем причао о приликама у Србији и Босни, и о томе како се османска власт носи са њима, разговор са Зелићем тицао се његових жеља да буде

49 Вукићевић 1901, 534–535. Митрополит Венедикт Краљевић познавао је Николу Миларесија, ађутанта француског генерала Мармона, из времена док је овај био секретар француског конзулата у Босни 1806. Будући Грк, као и још неколико официра из Мармоновог ближег окружења, он је генералу препоручио Краљевића по његовом доласку у Далмацију. Милаш 1901, 478–479.

50 Да је писар Киријак био поверљив човек Патријаршије и митрополита Калиника I потврђује и чињеница да су преко њега слате поруке о амнестији за ужичко-ваљевског митрополита Антима Зепоса. До писара Киријака писма из Цариграда стизала су преко Николаса Бекеле, царског комесара у Пешти. Од Киријака је, највероватније, потекла и информација да је Краљевић рукополагао у свештенички чин и недовољно спремне, често веома младе кандидате, што је могло утицати и на Стратимировићев доста дистанциран однос према њему. Радосављевић 2011б, 282–284.

51 Милаш 1901, 478–479; Слијепчевић 1991, 462. О томе да је Венедикт Краљевић до Далмације доспео преко Хабзбуршке монархије, а не неким другим путем, говори и Зелић. Зелић 1900, 210.

52 Милаш 1901, passim.

примљен од вицекраља Италије, а потом и Наполеона лично, како би изнео молбе православних Срба у Далмацији[53]. И у њиховом приступу, разговору са гувернером Далмације Мармоном види се колико су били различити. Док је Зелић изашао са одређеним молбама, због чега је и дошао у Сплит, Краљевић се француским властима ставио на располагање и, будући добро обавештен, одговарао на питања која су генерала интересовала. Венедикту Краљевићу француска власт тада је дозволила да остане у Шибенику, одредивши му новчану помоћ, док је Зелићу било одобрено да крене пут Милана, а потом и Париза, како би тамо изнео своје молбе.

Септембра 19, 1808. године, Наполеон I је, на предлог проведитура, генерала Дандола, донео кључну одлуку о устројству Православне цркве у Далмацији. Та одлука имала је девет чланова, од којих су најважнији били установљавање Далматинске епархије, затим Епархијске конзисторије и православне семеништа (сјеменишта) за школовање свештеничког подмлатка. Одлука је, такође, садржала и важну наредбу о сазивању црквено-народне скупштине, сачињене од личности коју предложе *проведитор и архимандрит* (генерал Виђенцо Дандоло и Герасим Зелић), која ће дати смернице за решавање питања од значаја за црквену организацију у Далмацији (уређење мреже парохија, црквени трошкови, други црквени послови...). Одређена је и епископска плата од 15.000,00 лира, а било је предвиђено и да се половина од укупних трошкова епархије покрива из благајне Краљевине Италије[54]. Догађаји су се даље одвијали брзо. Састав црквено-народне скупштине одређен је 6. новембра 1808, тако што је Дандоло предложио 40, а Зелић као генерални викар 80 чланова[55]. У осам заседања, која су трајала до 22. децембра те године, донете су важне одлуке: одређена је депутација која ће ићи у Париз и изнети своју захвалност императору Наполеону I. Закључено је да далматинског епископа поставља цар, а оснивају се епархијска конзисторија и сјемениште; уређено је питање празника и управе над манастирима. Такође, одређена је мрежа парохија и висина свештеничких прихода. Свако примање новца преко прописаних износа сматрало би се симонијом. Црква у Далмацији зависи од Васељенске патријаршије, а надређени далматинском епископу је архиепископ Крфа. Депутација је могла да цару изнесе и следеће жеље: уколико би цар одустао од права да именује далматинског епсикопа, тражено је да га предлаже скупштина, док би рукоположење вршио сабор архијереја надлежне помесне цркве, Васељенске патријаршије. За седиште епископа, конзисторије и место где би било свештеничко сјемениште предложен је град Шибеник. Затражено је одлагање почетка рада сјеменишта за годину дана из финансијских разлога, а од власти је тражено да се православнима на коришћење уступе две цркве, у Сплиту и Тињу[56]. Депутација је требало да крене на пут марта 1809, али је њен први човек, архимандрит Саватија Васиљевић, умро, па је уместо њега одређен архимандрит Герасим Зелић[57].

Када је реч о избору далматинског епископа, Венедикт Краљевић је, користећи и танку традиционалну основу да је некада дабробосански митрополит управљао црквом у Далмацији, успео да стекне поверење групе свештеника и угледнијих световних личности, и да 28. јануара 1809. поднесе молбу генералу Дандолу да буде именован за далматинског епископа. Структура потписника ове молбе, међутим, указује

53 Зелић 1900, 479.
54 Милаш 1900, 473–474.
55 Милаш 1900, 474.
56 Милаш 1901, 474–476.
57 По првобитном плану депутацију су сачињавали архимандрит Саватија Васиљевић, Андрија Руђери и архимандрит Ђорђе Ђурић. Милаш 1900, 475: Слијепчевић 1991, 522.

на то да му је много лакше било да допре до световних лица, него до свештеника: од поменутих 102 потписника, само њих десет су имали свештенички чин[58]. Краљевићевој молби касније је у прилог ишао и догађај који није имао директне везе са црквеним пословима. У марту 1809, избила је побуна прохабзбуршки оријентисаних Далматинаца, у којој су учешће узели и неки од православних и римокатоличких свештеника. Схватајући да би хабзбуршка окупација Далмације и за њега лично била велики проблем, Краљевић се, на захтев генерала Мармона и Дандола, укључио у акцију њеног смиривања. Поред тога што је обилазио Далматинску епархију, умиривао народ и уверавао их у добронамерност француских власти, његова окружница упућена свештенству и верницима била је веома оштра, и садржала је анатему бачену на учеснике побуне, коју су предводили игуман манастира Драговића Стефан Дубајић, и Марко Вучемиловић из Врлике, познат као Борчило. Са њима заједно био је и један римокатолички свештеник, фрањевац Андрија Доротић. Окружница је прву двојицу изричито помињала, а клетве изнете у њој су заиста биле тешке, и свакако су произвеле дејство на верујући народ[59].

Био је то прави тест ауторитета који је Краљевић у народу стекао, јер епископски чин који је већ имао, није био сам по себи довољан. До тада су православним Далматинцима свакако већ постале познате неке чињенице из Краљевићеве биографије: хапшен и мучен од османских власти у Босни, осумњичен за припрему антиосманског устанка, примљен од митрополита Стратимировића, боравио у слободној српској устаничкој држави, све је то могло да утиче на брз раст његовог угледа. Србија је била далеко и већина верника није много знала шта се тамо тачно дешава, али зато у северној Далмацији није било тешко доћи до сазнања да је у Босанској крајини владика Венедикт имао одређено упориште у народу и учествовао у припремама устанка. Исто тако, већина није знала ни какав је био прави однос Француске према устаничкој Србији, па је Краљевићев позив на мир брзо био прихваћен. За све то време, архимандрит Герасим Зелић више се бавио припремама за путовање у Италију и Париз, пустивши Краљевића да у епархији ради шта хоће[60].

Убрзо се показало шта Краљевића чека под хабзбуршком влашћу. Када су јула 1809. обновљена непријатељства Хабзбуршке монархије и Француске, хабзбуршка војска брзо је продрла до Шибеника. Генерал Петар Кнежевић, који је ту експедицију предводио, ухапсио је и Венедикта Краљевића, који је са статусом државног заробљеника убрзо пребачен у Осијек, да би по договору карловачког митрополита Стефана Стратимировића и петроварадинске Генералне команде био интерниран у манастир Бездин[61]. Он је, очигледно, сматран важним човеком за Француску, и његово изручење по захтеву османских власти више није долазило у обзир, посебно јер је већ 1808. од Родофиникина у Београду добио и руско поданство. С обзиром на то да се за њега заложио и митрополит Стратимировић, заточеништво му није било тешко, а убрзо по склапању мира у Шенбурну 14. октобра исте године, он је одмах враћен у Далмацију[62].

58 Милаш 1901, 479.

59 Окружницу је делимично објавио Никодим Милаш. Милаш 1901, 480–481. Коста Милутиновић наводи да је, у избијању побуне, улогу имало пре свега проруско расположење православних Срба у Далмацији, које је било посебно изражено код свештенства. ИСН V/2, 282. Милутиновић К.

60 Милаш 1901, 481.

61 Милаш 1901, 482; Руварац 2004, 32.

62 ИСН V/2, 283. Милутиновић К.

Све што се са њим у време тог краткотрајног рата дешавало, као и његова улога у гашењу антифранцуске побуне која му је претходила, Краљевићу је код француских власти било добра препорука. Када је коначно дошло на ред питање избора далматинског епископа, он је већ био у великој предности у односу на архимандрита Герасима Зелића. Прво, он је већ био рукоположени епископ, поникао у редовима најстарије и најугледније православне цркве, Васељенске патријаршије. Одлуку о томе је, у смислу раније донетог решења о оснивању православне Далматинске епархије, донео лично цар Наполеон I, 26. марта 1810. Та одлука је, поред именовања Венедикта Краљевића за далматинског епископа, садржала још две тачке: да се у Далматинску епархију укључују подручје Дубровника и Бока которска, и да се за генералног викара у Боки именује архимандрит Герасим Зелић, коме је одређена и годишња плата од 6.000,00 франака[63]. Новим декретом од 31. октобра 1810, Далматинској епископији припојене су црквене општине у Пули и Пероју[64]. Пуна титула епископа Венедикта Краљевића од тада је гласила: *Милошћу Божјом преосвећени епископ далматински, Боке Которске и истријски*[65]. Интронизација Венедикта Краљевића свечано је извршена у Шибенику 20. маја 1810, у присуству бројног свештенства и народа[66]. Убрзо након Краљевићеве интронизације, издат је царски декрет о томе да се, на предлог који би сачинио епископ, за школовање православног свештеничког подмлатка оснује сјемениште, односно богословија, и установи епархијска конзисторија (духовни суд)[67].

Од Краљевићеве интронизације до поновне хабзбуршке окупације Далмације 1813, уследио је миран период у коме је, судећи по расположивим изворима, Краљевић одговорно вршио своју дужност. Никодим Милаш, врло критичан према њему, указује на то да се старао да уреди послове у епархији, о чему сведоче и његове окружнице свештенству и верницима. Исте године када је интронизован, Краљевић је кренуо у канонски обилазак епархије. У то време су из православних храмова уклоњени и последњи остаци римокатоличког обредног утицаја[68]. Архимандрит Герасим Зелић, међутим, није био задовољан. Он се из Париза вратио након Краљевићеве интронизације, а и поред очекивања није био изабран за епископа, већ само за генералног викара у Боки Которској[69]. Кирил Цвјетковић у својој *Автобиографији* о томе наводи: *Краљевића изабраше а Зелића презрјеше за узрок његове суровости и строгога поступања са свјашченством*[70].

Ситуација око избора далматинског епископа није била једноставна. Зелић је био добро образовани архимандрит, који је практично као администратор и управљао епархијом, али није имао епископски чин. Уколико би на скупштини он био изабран, поставља се питање да ли би га сабор архијереја Васељенске патријаршије или неке друге помесне цркве рукоположио. Венедикт Краљевић већ је имао епископски чин, па је и његов избор поједностављивао ствари. Што се, како Цвјетковић истиче, Зелићеве *суровости и строгога поступања* тиче, за то је било разлога: на простору

63 Предлог Наполеону I да тако поступ упутио је генерал Виђенцо Дандоло 28. новембра 1809. Никодим Милаш 1901, 482; Слијепчевић 1991, 523.

64 Милаш 1901, 483.

65 Комар 2003, док 3. http://www.rastko.rs/rastko/delo/12070 Приступљено 4. јула 2014.

66 Милаш 1901, 482–483.

67 Декретом од 23. јула 1810. наређено је отварање сјеменишта, а већ следећег дана, новим декретом, постављени су чланови конзисторије. Милаш 1901, 483.

68 Милаш 1901, 484.

69 Милаш 1901, 484.

70 Руварац 2004, 32.

Боке которске свештеници су ишли у световним оделима и наоружани, а образовање им је било слабо[71]. А устанак из 1809. показао је да су и свештеници на простору северне Далмације склони световним пословима.

До отвореног сукоба Зелића са Краљевићем дошло је пошто је, без његовог овлашћења, 19. децембра 1810. освештао једну которску цркву, коју је православнима дао генерал Мармон, и о томе га тек накнадно обавестио[72]. Зелићева кореспонденција са епископом Краљевићем била је по неким деловима садржаја необична. Настојећи да истакне свој значај, он се потписивао готово као и сам епископ, ословљавајући га у почетку са *нам же архипастир и о Христе брат љубезнејши*[73]. Епилог неспоразума епископа Венедикта Краљевића и архимандрита Герасима Зелића била је Зелићева молба да буде разрешен дужности епископског викара и да се повуче у свој манастир, Крупу. Као разлог за то, Зелић је навео своје године и здравствено стање. Тој молби је удовољено, иако су Французи покушавали да га одговоре од тога[74].

Утемељење Далматинске епископије у време француске окупације те покрајине, несумњиво је било важно достигнуће православних Далматинаца, који су коначно дочекали да имају посебну епархију и свог архијереја. Канонска јурисдикција Васељенске патријаршије, притом, није била нарушена, али су одлуке француских власти доминантно утицале на живот у њој. Све што је млетачка власт тако дуго оспоравала, остварено је за веома кратко време, и као тековина је опстало и након што је Хабзбуршка монархија поново запосела Далмацију 1813.

У време док је као епископ деловао под француском влашћу, Венедикт Краљевић је савесно обављао духовну мисију. О неким карактеристикама његове управе сачувани су и прворазредни и наративни извори. Краљевић је, на пример, наредио да се редовно воде црквени протоколи, а посебно црквене матице (рођених, венчаних, умрлих), што је преко Никанора Богетића, архимандрита манастира Савине и новог епископског викара Боке которске, свештенству тог подручја саопштио 4. јуна 1812. године[75]. Поред тога, покушао је да уведе ред и у брачно право, јер су неки свештеници, по дотадашњем обичају, венчавали и људе који нису били становници француских Илирских покрајина, о чему је такође известио архимандрита Богетића. Тако је спречена могућност да неко, без икаквих сведока или потврда надлежних црквених власти, склопи брак, без сазнања о томе да ли је можда већ био венчан[76]. Предбрачни испити су свакако вршени, али нико са сигурношћу није могао да каже да су кандидати, чак и под претњом одлучења од цркве, увек говорили истину. У сарадњи са државним властима уређено је и тестаментарно право, тако што су пароси обавештавали нотаре о завештањима, која су потом уписивана у нотарске књиге, и тиме коначно потврђивана. Поред тога, на предлог ђакона Кирила Цвјетковића, будућег епископског протосинђела, Венедикт Краљевић је укинуо обичај да свештеници приликом доласка у епископски двор у Шибенику

71 Зелић 1900, 36–37.

72 Зелић 1900, 40; Милаш 1901, 484–485.

73 Препис писма са таквим почетком, које је упутио епископу Краљевићу, Герасим Зелић дао је у свом *Житију*. Зелић 1900, 40–44.

74 Формалну одлуку о прихватању Зелићеве молбе донео је епископ Краљевић 16. новембра 1811. Зелић 1900, 50–51.

75 Комар 2003, док. 1, По Зелићевом повлачењу, епископски викар за Боку которску постао је архимандрит манастира Савина, Никанор Богетић.

76 Комар 2003, док. 2.

доносе различите дарове, који су могли бити сматрани за мито. Дарови су убудуће примани само од ближих пријатеља или манастирских братстава[77]. То је био значајан корак ка искорењивању симоније. Краљевић, је, поред тога, наредио да се *преко прокуратора или или каквога другога ваљана човјека* при црквама прикупља новчана помоћ и друга милостиња *за утјешити оне сиромахе који не могу радити и који немају од чег живјети*. До тога је дошло по наредби световних власти, која је за то формирала и посебну комисију, за коју је епископ Краљевић наредио да јој се у свим захтевима излази у сусрет[78].

Кирил Цвјетковић указује на један детаљ из Краљевићеве биографије, на који у историографији није обраћено довољно пажње. Он тврди да га је 1813. *владика хтео слати у Цариград његовим послом патријарху*, али да од тога није било ништа, јер је убрзо дошло до слома француске власти у Далмацији[79]. Цвјетковић се није много удубљивао у то питање, јер очигледно о томе није пуно знао. Није, међутим, искључено да је Венедикт покушавао да преко васељенског патријарха, коме је и у епархијским пословима у Далмацији био подређен, добије амнестију од Порте за покушаје помагања устанка у Босни 1807–1809, и боравак у побуњеној Србији 1808. Краљевић је, за разлику од својих придворних монаха, свакако имао добар увид у то каква је тренутна међународна ситуација и није заборављао да је Османско царство од Хабзбуршке монархије, за коју је било само питање времена када ће њена војска поново ући у Далмацију, већ раније тражило његово изручење. Амнестија која је, преко хабзбуршких власти, вероватно била дата ужичко-ваљевском митрополиту Антиму Зепосу 1808, учинила је да се он постепено дистанцира од српских устаника, иако им је у почетку без резерве давао подршку, а за то је морао знати и епископ Краљевић[80].

Могућност да Хабзбуршка монархија поново овлада Далмацијом Краљевића је сигурно узнемирила. Он је био потпуно одан француској власти. Православни Далматинци су под Француском успели да остваре верске слободе које су у време млетачке управе биле готово незамисливе. Зато и не чуди што је, као што је тадашњи обичај налагао у свим државама, наређивао и да се у црквама врше службе за победу француског оружја, здравље и срећу, како је у циркуларима наводио, *Наполеона Великог*, и да позива вернике да будно пазе на границу према Војној крајини, упозоравајући на опасност да неко може да покуша да се искрца у Далмацију са мора[81].

Убрзо је дошло до нове хабзбуршке окупације Далмације, а француска власт дефинитивно се повукла. Гувернер Далмације постао је генерал Томашић, који је епископа Краљевића, како тврди Кирил Цвјетковић, свечано примио 26. новембра 1813. Децембра исте године епископа је посетио и барон генерал Теодор Милутиновић[82]. Венедикт Краљевић се тада нашао у незавидном положају, како због ранијих искустава које је Хабзбуршка монархија имала са њим 1807–1809, тако и

77 Руварац 2004, 78–79; Комар 2003, док. 3.
78 Комар 2003, док. 19.
79 Руварац 2004, 79.
80 *Пардон*, ако се под тим подразумева амнестија од Порте, Антиму Зепосу стигао је из Цариграда преко Патријаршије и царског комесара у Пешти Николаса Бекеле, након чега се он почео све више дистанцирати од српских устаничких власти, које је још од 1804. отворено подржавао. Радосављевић 2011б, 282–283.
81 Комар 2003, док. 20; док. 23.
82 Руварац 2004, 80.

због његовог понашања као православног далматинског епископа у време француске власти, који је био одан Наполеону, и непријатељски настројен према хабзбуршком двору. Његов „досије“ код нових власти сигурно је био поново отворен. У циљу да спаси себе и сачува свој положај, он се 8. новембра 1813. обратио митрополиту Стратимировићу, молбом да њега и епархију прими под канонско окриље Карловачке митрополије. Одговор митрополита Стратимировића био је позитиван, с тим што је од епископа Венедикта затражио статистичке податке о епархији, које му је овај убрзо послао[83]. Милаш наводи да је, у намери да своју позицију осигура и код државних власти, обавестио гувернера Томашића да је црногорски митрополит Петар I Петровић Његош затражио од Русије да Црну Гору са Боком узме под своју заштиту[84]. На тај начин, он се практично ставио на располагање и новим државним властима, показујући спремност за сарадњу.

Иако су хабзбуршке обавештајне структуре знале много тога о Краљевићу, *Меморијал* који је у Бечу о њему поднео архимандрит Герасим Зелић додатно га је искомпромитовао као француског човека, који је и до положаја далматинског епископа дошао преваром. У том меморијалу се наводи и да је распустио конзисторију да би у епархији могао да ради шта хоће. Најтежа оптужба односила се на анатемисање учесника устанка у Далмацији 1809. Меморијал је код хабзбуршких власти имао одјека, јер су расправе по питањима која су у њему изнета трајале до 1815. године. Венедикт Краљевић, који у вршењу својих дужности од хабзбуршких власти није узнемираван, дао је објашњење да је својим ауторитетом допринео угушењу устанка 1809, јер су га француске власти практично приморале да изда проглас по том питању. Под знаком питања стављено је и његово рукоположење у епископски чин. Међутим, када је реч о канонској исправности рукоположења, он је 28. децембра 1814. доставио две грамате васељенског патријарха из 1806. и 1808. које су то потврђивале[85]. О том питању консултован је и митрополит Стратимировић, који то није оспорио. Стратимировић је, ипак, сматрао да га треба пензионисати, али исто тако да не треба рукоположити и интронизовати Зелића, већ за далматинског епископа изабрати трећег кандидата. На основу свега тога, Дворска комисија донела је решење привременог карактера којим се одбацују Зелићеве оптужбе, а Венедикт Краљевић остаје на челу епархије. Привременост те одлуке је значила и то да она у сваком тренутку може бити промењена, чиме је притисак на далматинског епископа задржан[86].

Опстанак Венедикта Краљевића на челу Далматинске епископије био је вероватно последица сагледавања политичке реалности, пошто рат против Наполеона још увек није био завршен, а он је у народу стекао одређен углед. Јуна 1814, Венедикт је неометано посетио Боку которску и Будву[87]. Касније, у јесен те године, уследило је полагање заклетве цару Францу I, а Краљевићу је том приликом чак дата предност у односу на римокатоличког бискупа, кога Цвјетковић описује као *слабог и јуродивог*[88]. Године 1815, када је хабзбуршка власт у Далмацији већ била чврша,

83 Јануара 1814. Краљевић је од митрополита Стратимировића тражио и учитеља за семинарију, коју до тада још увек није успео да отвори, на шта му је одговорено да се стрпи док се у Далмацији не уреди политичка управа. Милаш 1901, 488–489.

84 Краљевићев пројекат предложен хабзбуршким властима, без реалне могућности да се оствари у том тренутку, односио се на припајање Босне Хабзбуршкој монархији. Милаш 1901, 490.

85 Милаш 1901, 493.

86 Милаш 1901, 494–495. Руварац 2004, 87; Слијепчевић 1991, 525.

87 У току те посете, Кирил Цвјетковић је произведен у чин архиђакона. Руварац 2004, 81.

88 Руварац 2004, 86.

Краљевић је, такође без проблема, извршио канонску визитацију епархије. Том приликом наставио је рад на уређењу црквених послова, траживши на увид црквене матице и деловодне протоколе свештенства. Кирил Цвјетковић тврдио је да је владика и тада радио на сузбијању различитих неканонских поступака у епископији[89].

Међутим, убрзо су се показали проблеми у односима са римокатолицима у Далмацији, који су се хабзбуршким земаљским властима жалили да су православни звонили на својим црквама у време када су они, као припадници *господујуће вјере*, обележавали Страсну седмицу. На захтев власти у Задру, Краљевић је септембра 1815. одговорио да је увек желео добре односе са римокатолицима, да међу њима има и пријатеље, и да се учење између две цркве разликује само по форми. Реченица из једног од два Краљевићева писма, *да се нада да ће се у недалекој будућности постићи да се у догматичним питањима сједини моја црква с римском црквом, те да будемо у вјери једни, а само у обредима различни*, уз додатак да *мора бити једно стадо и један пастир*, за шта је *дужан да се постара свако, а нарочито епископ*, навела је Никодима Милаша на закључак да се код њега тада родила идеја о унији у Далмацији, око чега ће се наредних година развити оштра полемика[90].

Као још један доказ за то наводи се и Краљевићев одговор на питање Владе од 15. фебруара 1816. О томе како најбоље помоћи образовање православног свештенства у Далмацији: отварањем посебне семинарије, слањем ученика у Богословију у Сремским Карловцима или довођењем професора из Сремских Карловаца у Далмацију. Краљевић није прихватао да кандидати одлазе у Сремске Карловце, јер би тиме били ван његовог архијерејског надзора. Што се тиче отварања семинарије он би учитеље, уколико их не би нашао у Далмацији, потражио у Аустрији или Италији. Када је реч о даљој разради ове идеје, Краљевић је навео да би се у *сјеменишту* школовали кандидати *обе вјере*, на словенском језику, што је, како Милаш наводи, била стара идеја *архибискупа Змајевића и Карамана*. Због свега тога, Милаш је изричит у ставу да је Краљевић већ тада прихватио идеју о унији, а то је касније прихваћено и од других истраживача[91].

Изгледало је да је после изношења ових идеја, на којима вероватно ништа није рађено, власт оставила Венедикта Краљевића на миру. Међутим, проблеми су поново били у најави од марта 1816, када је цар Франц I посетио Трст. У Трст су, да га тамо поздраве, кренули и горњокарловачки епископ Мојсеј Миоковић и далматински епископ Венедикт Краљевић. Први је за време боравка у том граду служио у српској, а други у грчкој цркви. Кирил Цвјетковић, који се током Краљевићеве посете Трсту налазио у његовој пратњи, наводи да га је цар два пута примио. Епископ Краљевић је цару поново изнео захтев за отварање православне семинарије у Шибенику и чак је тражио да се дозволи градња православне цркве и једне основне школе у Сплиту[92]. Два детаља из Цвјетковићевих сећања која се односе на то време привлаче посебну пажњу: током пријема код кнеза Метерниха, епископ

89 Руварац 2004, 82–85.

90 Никодим Милаш је концепт или копију овог писма пронашао у Архиву Далматинске Задарске епископије, под редним бројем 120 за 1815. годину. На крају овог писма, наводи се да је Краљевић *увјерен да би ово дјело било пријатно и нашем великодушном и моћном цару и његовој влади*. Милаш такође наводи да је епископа на такве ставове подстакао његов секретар Андрија Руђери, кога дословно назива *Краљевићевим злим духом*. Милаш 1901, 498–499.

91 Милаш 1901, 500–501.

92 Руварац 2004, 88.

је директно упитан да ли је унијат, на шта је одговорио да је он православне вероисповести, и да исповеда исту веру као и Руси[93]. Један од Краљевићевих придворних монаха предложио му је да од цара тражи да се у канонским питањима Далматинска епархија потчини карловачком митрополиту. На тај начин власти не би са њим комуницирале непосредно о црквеним питањима, већ преко Карловачке митрополије, чиме би био избегнут притисак да прихвати унију. Цар Франц I га је, међутим, довео у тешку ситуацију одговором да му не треба митрополит, јер је он у својој епископији *и митрополит, и патријарх, и све*[94]. Такав царев одговор Кирилу Цвјетковићу је одмах био сумњив. Далматински епископ остављен је без непосредне заштите Карловачке митрополије, а везе са Васељенском патријаршијом су, стицајем околности, постале формалне, чиме су и православни у Далмацији постали су рањивији на могући покушај увођења уније.

Аутокефална православна Карловачка митрополија, која је окупљала поданике Хабзбуршке монархије српске, делом и румунске народности, имала је дугу традицију у тој држави, а њено постојање било је утемељено низом царских привилегија и указа. Међутим, православна црква у Далмацији није била у њеном саставу. Убрзо се показало да у тек освојеним областима, Далмацији и Боки, привилегије којима је потврђена слобода православне вероисповести не морају да важе по аутоматизму. А Краљевићева дотадашња биографија, са доста противхабзбуршких елемената, и њему и православним Далматинцима је отежавала ситуацију.

Сумњу у то да се нешто спрема, Кирил Цвјетковић је, како сам трвди, стекао још у Трсту, када је у Краљевићевим одајама нашао концепт епископовог писма секретару Марку Руђеријu, у коме наводи да шибенског пароха Исаију Омчикуса треба наговорити да напусти парохију, *јер се с њим ништа не може учинити*[95]. За само писмо Цвјетковић наводи да је то *била артија од пет шест парчета*, што је значило да се можда радило и о поцепаном концепту. Тај догађај указује на могућност да се са притисцима на Краљевића већ тада почело.

У међувремену, епископ Краљевић и даље је добро управљао епархијом. Након одласка из Трста у Венецију и Падову упознао је Павла Соларића, који му је изнео план да за школе у Далмацији штампа све ћирилске словенске књиге. По повратку с пута је у Пероју и у Шибенику свечано дочекан од верника. Препознавши добро знање Кирила Цвјетковића, говорећи да је млад, али да зна највише, поверио му је шибенску парохију, јер се Исаија Омчикус повукао. Кирил Цвјетковић је од тада свакодневно комуницирао са епископом, његовим сестрићем Панајотом и ђаконом Андрејем Личинићем, тако да је био у прилици да се боље упозна са збивањима која се тичу Далматинске епархије, а о којима је мало ко знао[96].

Године 1818. питање уније у Далмацији у потпуности је отворено. Цар је посетио ту покрајину, а када је приликом аудијенције генерал Кучера, који је био у пратњи цара, питао Краљевића *је ли унијатскога закона*, он је одговорио је да није, већ *да је источно-православнога*[97]. Цар се и по одласку из Далмације, приликом посете Загребу у лето исте године распитивао о Краљевићевој вероисповести код бискупа Шиндића, који му је рекао да је далматински епископ грко-источне

93 Руварац 2004, 89
94 Руварац 2004, 90–91.
95 Руварац 2004, 91.
96 Омчикус се повукао још 1816, а синђелију за шибенску парохију Цвјетковић је добио 1817. Руварац 2004, 102–103.
97 Милаш 1901, 503.

вероисповести, и да он не зна да је унијат. Кирил Цвјетковић наводи да је и од стране власти у Задру Краљевићу такође постављано питање да ли је унијат, на шта је увек одговарао одрично[98].

Међутим, Краљевићева судбина још увек је била неодређена, пошто је решење по коме је остао на челу епархије било привремено, па су и могућности притиска на њега тим биле веће. Из периода од августа 1818. до октобра 1819. сачувана је и објављена преписка у вези Краљевићевог одласка у Беч и повратка у епархију, ради спровођења пројекта уније. Реч је о прворазредним изворима, до којих су, претрагом Краљевићевих просторија, дошли његови људи од поверења, ђакон Андреј Личинић и протосинђел Кирил Цвјетковић[99]. Ова преписка прати догађаје у вези са одласком у Беч епископа Краљевића, разговоре које је тамо водио о унији и отварању Семинарије са гркокатоличким професорима из Галиције. У преписци су учествовали гувернер Далмације Томашић, канцелар гроф Саурау и дворски саветник Инштел. Редослед предмета прати Краљевићево кретање ка Бечу и из њега.

Краљевићу је било важно да се коначно реши питање његовог статуса, а то би најбоље било уредити са највишим државним властима у Бечу, док су власти мислиле да га могу убедити да брже ради на питању уније. Канцелар Саурау га је, зато, крајем августа 1818. позвао да дође у Беч због питања којима се обраћао цару, пре свега отварања семинарије, уз напомену да ће му трошкови бити плаћени и да ће аванс за пут добити од гувернера Томашића у Задру. Епископ је требало да напише формалну молбу за путовање, што је он и учинио[100]. Најзанимљивији од ових извора је, свакако *Пројект*, који је сачуван код Краљевића, а чији је један примерак предат властима у Бечу. У том пројекту изнета је идеја *да се сједине у савршено јединство* обе цркве у Далмацији, уз очување сопствених обреда. *Пројект* је предвиђао да се у том циљу млађи свештеници шаљу на универзитет (Конвикт) у Бечу, јер је већина недовољно образована, а у самој Далмацији отвори *Сјемениште* (Семинарија) у коме би радили учитељи из Галиције, који знају српски језик. Свештеници који би завршили то сјемениште били би први рукополагани, и касније би примали од државе већу надокнаду у новцу (уместо 100 по 200 форинти). Краљевић у овом пројекту такође указује на потребу да се отвори и гимназија са различитим степенима, закључно са *филозофијом*, које би кандидате припремиле за семинарију. Од на тај начин образованих свештеника касније би била сачињена и епархијска конзисторија. Пројектом је предвиђено да се архимандрит манастира Савина, Никанор Богетић, заслужни и ревносни епископски викар у Боки которској, који би био велика препрека идеји о унији пензионише, и на његово место постави протосинђел Кирил Цвјетковић, у кога је епископ имао пуно поверење. Краљевић је изразио и бојазан да ће овај подухват свакако ометати црногорски митрополит Петар I, који у Боки има

98 Одговор Краљевића није остављао никакве недоумице о томе којој вероисповести припада: *Божјом милошћу и светаго патријаршескога престола сушчаго в Константиње граде, православно-восточнаго*. Руварац 2004, 104, 107–108; Слијепчевић 1991, 526.

99 Ђакон Андреј Личинић, који је побегао из Далмације у Србију код кнеза Милоша Обреновића, делимично промењивши идентитет, оставио је иза себе ову преписку, пронађену испод даске у поду Краљевићеве канцеларије, која је била закована за ногу од стола. Грађа је на италијанском језику, вероватно писана од секретара Руђерија. Након што је дат њихов изворник, приложени су и преводи свих докумената. Изворе је Друштву српске словесности предала Розалија Ћирковић, *супруга покојног Молера Ћирковића*, да буду штампани у спомен покојног Андреја Личинића. Приредио их је и објавио Алекса Симић, почасни члан Друштва српске словесности. Симић 1863, passim.

100 Симић 1863, док. 1, 55–56; док. 2, 56–57.

изузетан углед. Овај документ потписан је 29. новембра 1818. у Бечу, што значи да га је Краљевић тамо и саставио. У њему је јасно поменута унија као циљ, до кога треба доћи полако и веома пажљиво. По Краљевићевој замисли, све трошкове би сносила влада[101]. Саурау му је 4. фебруара 1819. званично одговорио на предлоге. Судећи по том одговору, цар Франц I прихватио је готово све идеје[102]. Након тога, епископ Краљевић вратио се у Далмацију, сада већ сигуран у свој положај, где је наставио преписку са гувернером Томашићем и дворским саветником Инштелом о, како је у писмима стајало, *познатој ствари*, уз пропратне коментаре да су га *његови Грци* лепо дочекали по повратку[103].

Гувернер Томашић га је, 25. априла 1819, обавестио да су одређени учитељи из Лавова који ће доћи у Далмацију, како би Семинарија била што пре отворена: каноник Ступницки, професор моралне и пастирске богословије, био би уједно и директор школе, Јаков Честински одређен је за професора црквене историје и канонског права, а Јаков Кировски за професора Библије и Догматике. У писму је наведено да ће бити одређен и један помоћни професор, који ће по потреби замењивати сваког од поменуте тројице. Краљевић је обавештен и о томе каква су упутства добили, што такође говори о намерама које су православним Далматинцима морале бити сумњиве. Они су имали задатак да у Бечу сачекају да им порасту браде, и да савладају основе српског и италијанског језика[104]. Епископ Краљевић је, међутим, Бечу испостављао нове захтеве. Планирајући да се, поред смештаја за професоре, оснује и интернатски смештај за полазнике, он је тражио да се упосли чак 18 људи. Његов захтев да четврти професор, који је био предвиђен за помоћног, предаје немачки језик, брзо је од власти прихваћен као умесан[105].

Управо у том периоду, до Краљевићеве преписке дошао је Андреј Личинић, и о томе обавестио Цвјетковића. Одмах потом о томе су обавештени угледни православни Далматинци, и тада је кренуо отпор спровођењу поменуте идеје[106]. Проблем је изазвало и питање новог гробља. По плану власти, одређено је место за њега, а римокатолички и православни део били би преграђени зидом. Краљевић је и ту нашао простора да делује на власт тако да учврсти своје позиције. У писму гувернеру Томашићу од 7. маја 1819, навео је да би тај зид учврстио поделе које су постојале, и да гробље за припаднике обе вероисповести може да постоји и без њега. И у овом писму изричито је поменута унија као крајњи циљ[107].

По повратку из Беча, Краљевић је будно надгледао шта ради и како се понаша архимандрит Герасим Зелић, човек за кога је идеја увођења уније у Далматинској епископији била незамислива. Зелић је, пред Краљевићев пут у Беч, послао поруку преко ђакона Личинића да му жели све најбоље ако одлази у престоницу ради добра цркве, и обрнуто, ако мисли другачије[108]. Краљевић је 11.

101 Симић 1863, док. 3, 57–62.
102 Симић 1863, док. 5, 64–66.
103 Симић 1863, док. 6, 66; док. 7, 67–68.
104 Симић 1863, док. 8, 68–69; Слијепчевић (1991), 528; Милаш (1901), 508.
105 Економ, домар, кувар и његов помоћник, још двоје слугу... Симић 1863, док. 9, 70–72; док. 10, 73–74.
106 Слијепчевић 1991, 528.
107 Симић 1863, док 11, 74–75, док. 12, 75;
108 *Ако господин епископ има чисту совјест и намјереније за просвешченије јуности и стада Христова блегочестиве восточне свете наше матере цркве, да му желим срећни и благословени пут и да га буде спроводити ангел хранитељ тако и обратно; ако ли мисли другачије, да Бог даде, не доша ни тамо ни амо*. Слијепчевић 1991, 527.

маја 1819, у тренутку када су се већ назирале његове намере, обавестио Томашића да архимандрит Зелић има план да, под изговором да одлази у Босну на лечење у бању, ступи у везу са дабробосанским митрополитом и отуда против њега и његових замисли шаље посланице у Далмацију и буни народ[109]. Зелић је од Личинића или Цвјетковића већ морао бити обавештен о томе шта су у Краљевићевом тајном протоколу (Protocollo Secreto) нашли, и могуће је да би преко дабробосанског митрополита покушао да Васељенску патријаршију упозори шта се у Далматинској епископији дешава. На другој страни, Венедикт Краљевић знао је какве су прилике и у Босни и у Далмацији, и покушавао је да спречи да информације о његовом раду дођу до Патријаршије у Цариграду, чији је и сам архијерej био. Исто тако, он ни најмање није сумњао у то да ће Зелић, захваљујући својим бројним везама, деловати против могуће уније и из Босне, и да ће у томе сигурно имати подршку дабробосанског митрополита.

У јесен 1819, Краљевић је отишао у канонску визитацију Боке которске. Иако је планирао да то уради раније, у писму од 26. октобра 1819. грофу Саурауу, он наводи да ће то извршити у новембру, да ће том приликом сменити викара Богетића и на његово место поставити Кирила Цвјетковића. Ово писмо занимљиво је и по опису Боке которске и њених становника. Краљевић, између осталог, наводи да су по сујеверју *далеко превазишли* све друге епархиоте, али да су *веома вјешти у морепловству*. И у овом писму он наводи да му смета и црногорски митрополит (Петар I Петровић Његош), кога у Боки веома поштују, а он сам *пази дужности свог чина*[110].

У међувремену, 6. децембра 1819, стигли су професори унијати у Задар. Њихово понашање у почетку није изазивало толико сумње, јер су ишли у цркву и појали у певници, мада нису служили. Први их је разоткрио обровачки парох Леонтије Павковић, који је међу даровима које су донели нашао и одежде и сасуде за које је одмах знао да нису православни, већ *римски*[111]. Убрзо је дошло до реакције православних Далматинаца, који су већ почели јавно говорити о томе да се Венедикт Краљевић *поунијатио* и да га више не признају за свог владику. Када се априла 1820. Краљевић вратио из Боке которске, на пристаништу у Шибенику није га дочекао нико, сем Кирила Цвјетковића, који је ту био по службеној дужности, и сам добро упућен у то шта се збива. У кући Георгија Димитријевића у Шибенику пре тога је одржан састанак на коме је решено да децу неће слати у школу, што је дванаест црквених тутора отворено саопштило епископу Краљевићу, такође уз наглашавање чињенице *да се он у Бечу поунијатио*[112].

Православни Далматинци, на челу са архимандритом Герасимом Зелићем, обратили су се 30. априла 1820. за помоћ и карловачком митрополиту Стратимировићу, коме су детаљно изнели своје виђење овог проблема, а Краљевићеву делатност описали као потпуно неприхватљиву. Оптужбе против њега биле су бројне: за Краљевића је наведено да није уредио епархију, отворио школу за свештенике, да се сагласио са тим да мешовити бракови буду склапани пред римокатоличким свештеником, да је дозволио да опело за једног православног племића, Марка Мирковића, врши и римокатолички свештеник, да је довео унијатске учитеље, да спроводи насиље као у Турској, одакле је и морао побећи[113]... То су биле

109 Симић 1863, док. 14, 77–78.
110 Симић 1863, док. 16, прилог, 84–86.
111 Слијепчевић 1991, 528.
112 Слијепчевић 1991, 528–529.
113 Зелић 1900, 124–130.

тешке оптужбе, посебно када је реч о уплитању римокатоличких свештеника у венчања и опела православних, што је будило сећања на време млетачке управе, када су такви поступци били чести.

Стратимировић је тим поводом писао цару Францу I, кнезу Метерниху и канцелару Саурауу. У писму Саурауу навео је да сви Краљевићеви поступци указују на тежњу за склапањем уније, о чему постоји пуно доказа. Предлог који је изнео подразумевао је да из Далматинске епископије буду удаљени и Краљевић, кога верници већ сматрају незаконитим епископом, и унијатски професори, и да се на далматинску епископску катедру постави нов, достојан архијерej[114]. Саурау му је 11. новембра 1820. обећао да ће његови захтеви бити испуњени, али по том питању ништа конкретно није урадио. Приликом Страстимировићеве аудијенције код цара у Пешти, он му је на питање о стању у Далмацији одговорио *да не прави прозелите*, и да жели да свако остане у својој вери. Међутим, очигледно није био искрен[115].

До Беча је јула 1820. стигао и Герасим Зелић, који је примљен код Сауграуа. Он му је саветовао да буде послушан епископу, али му је Зелић рекао да он то и јесте, али не и 70 хиљада православних, потврдивши оптужбе против Краљевића. Дуго после тога, све до 1823, он је остао у Бечу без икаквог званичног одговора, а догађаји у Далмацији су се развијали без његовог значајнијег утицаја. Занимљиво је, међутим, да му је цар Франц I приликом аудијенције 1823. године рекао да ће Краљевића пензионисати, и да ће на његово место поставити епископа из Хабзбуршке монархије[116].

Даљи ток догађаја је у српској историографији добро познат, и интерпретиран на основу прворазредних извора. Протести су постајали све снажнији, а испред Краљевићеве резиденције су осванула три камена крста пренета са гробља, што је било врло упечатљиво упозорење. Представници православних Далматинаца су властима, укључујући и гувернера Томашића, предочили да су преварени и да ни у каквом случају не желе унију. У Шибеник је тада, због могуће побуне, упућено хиљаду нових војника, који су имали задатак да нереде спрече. Ситуација је полако измицала контроли, а Краљевић је, и поред Томашићевог предлога да професоре врати назад у Галицију, то одбијао[117]. Узајамне оптужбе Краљевића и представника далматинских Срба, укључујући и Кирила Цвјетковића, у кога је раније имао повереља, настављене су, а верници су отворено устали против владикиних поступака. У школи у којој су требали да раде професори из Галиције било је свега неколико ученика, махом сиромашне деце. Цару Францу I упућене су и две нове жалбе, од којих је на једној, народној, први потписник био Стеван Вујиновић, а на жалби свештенства као први је потписан протосинђел Кирил Цвјетковић. Жалбе су уручене фебруара 1821. у Љубљани, где се одржавао други по реду Конгрес Свете алијансе, а копија тајног протокола достављена је руској делегацији, па се и руски император Александар I о томе распитивао код хабзбуршког цара[118].

После тога, сукоби су настављени. Краљевић је покушавао да угуши незадовољство, ђакона Андреја Личинића је отпустио а Кирила Цвјетковића је маја 1821. лишио шибенске парохије и послао за привременог игумана у манастир Крку, забрањујући му да носи набедреник и напрсни крст, што је требало додатно да га понизи. Цвјетковић је у манастир Крку отишао као обичан монах, јер није могао да

114 Слијепчевић 1991, 532–533.
115 Слијепчевић 1991, 533.
116 Зелић 1900, 132–143, 158–163.
117 Слијепчевић 1991, 529.
118 Слијепчевић 1991, 534–535; Руварац 2004, 210–211.

прихвати игуманство[119]. Убрзо је склопљена и завера чији је циљ био да се изврши атентат на епископа Краљевића. Слијепчевић наводи и да је у манастиру Крупи положена заклетва да ће се православље бранити. Тој заклетви присуствовали су Кирил Цвјетковић и јеромонах Никанор Кнежевић-Вукобрат. За атентат на Краљевића ангажована су три човека, Сава Поповић-Чоко из Богетића, Василије Катић из Чучева и Андрија Клепо из Промине, иначе римокатолик[120]. На први дан Духова, 10. маја 1821, пуцано је на Краљевићеве кочије, јер се сматрало да је он у њима. Међутим, у кочијама су се налазили каноник Ступницки, пуковник Гример, командант града, и комесар Буровић са слугом. Краљевић није био у кочијама, а каноник Ступницки је убијен, док је Гример тешко рањен, и убрзо потом је умро[121].

Ислеђивања су била брза и строга. Ухапшена су два атентатора, Катић и Клепо, који су касније умрли у затвору. Трећи, Поповић, такође је ухапшен, али се спасао тако што је 1822. побегао из затвора и отишао у Босну. Суд није могао да установи ко је организовао атентат на Краљевића, али је он за то окривљавао Цвјетковића и још једног калуђера. Кирил Цвјетковић је у истражном затвору провео четири године, да би потом био пребачен на издржавање казне у Градишку, одакле је пуштен 1843. и интерниран у манастир Бездин у Банату, у ком је 1857. и умро[122].

Сутрадан по покушају атентата и убиству Ступницког и пуковника Гримера, 11. маја 1820, епископ Венедикт Краљевић напустио је Шибеник и отишао у Задар, где се под окриљем хабзбуршке администрације за Далмацију осећао сигурније. Далмацију су, потом, напустили и преостали професори из Галиције. Краљевић је 23. маја 1823. обавестио задарског пароха Спиридона Алексијевића да одлази у Италију на лечење, и као намеснику му поверава управу над епархијом. Након боравка у Падови, трајно се настанио у Венецији 1824. године, и даље управљајући епархијом преко Алексијевића. Такво стање опстаће све до његовог пензионисања 29. децембра 1828, када му је одређена пензија од 3.000,00 форинти годишње[123]. У међувремену, и карловачки митрополит Стратимировић и Спиридон Алексијевић настојали су код хабзбуршких власти да се на чело Далматинске епископије постави нови законити епископ. Најважнији резултат ових напора био је потчињавање Православне цркве у Далмацији карловачком митрополиту у питањима вере, избора и интронизације епископа. Карловачком митрополиту тиме ипак нису дата овлашћења над Далматинском епископијом као када је реч о другим епархијама у саставу те аутокефалне цркве. Нов далматински епископ, Јосиф Рајачић, хиротонисан је у Сремским Карловцима 24. јуна 1829, а интронизован у Шибенику 6. октобра исте године[124].

О Краљевићу су, и након његовог одласка, стизале вести у Далмацију, посебно од људи који су посећивали Венецију и тамо га сретали. Порфирије Успенски, који га је упознао приликом посете Венецији 1842, описао га је као човека одличног здравља, врло високог, јаке телесне конституције и отменог држања. У том граду сазнао је и да вајари и сликари сматрају да је *најпогоднији узор за вајарство и сликарство*[125]. Архимандрит Герасим Петрановић, каснији епископ бококоторски, Краљевићев савременик, такође је оставио драгоцене податке за његову биографију,

119 Слијепчевић 1991, 536; Милаш 1901, 519–520.
120 Милаш 1901, 519–520; Слијепчевић 1991, 537.
121 Слијепчевић 1991, 537; ИСН V/2, 286. Милутиновић К., 286.
122 Слијепчевић 1991, 537.
123 Слијепчевић 1991, 538.
124 Слијепчевић 1991, 538, 540–541;
125 Слијепчевић 1991, 538.

који могу бити од користи и при анализирању његових, на први поглед, јасних поступака. Очигледно добро упућен у стање цркве у Далмацији, али и Краљевићеву прошлост, он наводи да је бивши кратовски митрополит и далматински епископ Венедикт *обичај самовољног управљања у Далмацију испод турског јарма донео*, а да се *због оскудице у науци бацио у наручје некаквих људи којима је сасвим поверење своје слепо поклонио био, а ови га злоупотребише*[126]. Из наведеног се види да Петрановић, заправо, није много знао какво је образовање Краљевић стекао у младости, али је био сигуран у то да је *временом постао изображен*, о чему говоре и његови легати књига даровани црквеним општинама или манастирима.

Када је реч о његовом праву да служи архијерејску литургију, васељенски патријарх је био јасан: Краљевићу је одобрено да служи у у храму Светог великомученика и победоносца Георгија у Венецији[127]. Занимљиви су и други детаљи из његовог односа како са Васељенском патријаршијом као црквом којој је припадао, тако и са појединим владарима држава у којима је Православље било државна религија. Приликом посете Венецији, руски император Николај I даровао му је скупоцену панагију, а грчки краљ Отон I уручио му је високо државно одличје Краљевине Грчке, Орден Спаситеља. Епископ Венедикт Краљевић имао је богату библиотеку. У опоруци је све словенске књиге завештао православној цркви Светог пророка Илије у Задру и Патријаршијској академији на Халки, док је грчка и латинска издања поклонио Атинској и другим грчким библиотекама. Венедикт Краљевић умро је у Венецији 1. фебруара 1862, у 97. години живота. Тело му је три дана било изложено у цркви Св. великомученика и победоносца Георгија, у којој је и сахрањено. На гробу му је, на латинском језику, по сопственој жељи био уклесан следећи текст: *Ја, Венедикт Краљевић, први архиепископ православне цркве у Далмацији. Ч[ек]ају воскресенија мертвих и жизни будушчаго века. Амин*.[128]

Историчари који су писали о њему током 20. века, пре свих Никодим Милаш и Ђоко Слијепчевић, цитирали су делове његове писане опоруке састављене 1861, у којој је навео да исповеда православну источну хришћанску веру, утемељену на одлукама седам васељенских сабора, и да никада није био унијат: *Ја умирем исповиједајући пресвете догмате, које у свој њиховој цјелини и неповријеђености чува света моја матер, католичка, апостолска, православна, источна црква, која је добила свој почетак од светих апостола, и која за непрекидни низ вјекова учи онако као што је учио Господ наш Исус Христос, свети оци и седам васељенских сабора, који су својим канонима утврдили то учење, и који су под претњом анатеме забранили да се ишта додаје том учењу. Чврсто вјерујем и непомично исповиједам све оно што се садржи у симболу, који исповиједа православна источна црква. Ја нијесам никада мислио, нити ми је икада на ум пало, да повриједим или измијеним пресвете догмате свете вјере православне цркве, као што су неки ради својих посебних циљеви злобно хтјели да износе (а којима сам ја опростио, као што им и данас од свега срца праштам). Намјера моја била је само да просвјетлим стадо моје*

126 Подаци које је Петрановић оставио о Краљевићу у њему савременом добу су свакако тачни, јер се радило о архимандриту, а нешто касније и епископу, који је и сам био део структуре Далматинске епископије. Петрановић 1863, 142–143.

127 Петрановић не наводи који је патријарх могао дати ту дозволу. У наведеном периоду на васељенском престолу сменили су се Антим III (1822–1824), Хрисант I 1824–1826 и Агатангел I 1826–1830, иначе бивши београдски митрополит. http://www.patriarchate.org /patriarchate/patriarchs Приступљено 12. 06. 2014. Уколико је та одлука донета после Краљевићевог пензионисања, донео ју је бивши митрополит београдски Агатангел.

128 Петрановић (1863), 143; Радосављевић 2011б, 328.

духовно и да уклоним мржњу између православних и римокатолика, и да их сложим у братској љубави.[129] Објашњење за овакав садржај опоруке Слијепчевић је видео у томе да је, када су пропали сви планови о увођењу уније, Краљевић практично сам себе уверавао у то да није унијат[130]. Никодим Милаш је, међутим, по том питању био одређенији. Он указује на Краљевићево писмо, упућено 11. августа 1828. Спиридону Алексијевићу, у коме је навео да је по доласку у епархију затекао лоше образовано свештенство, и да се трудио да то стање поправи, у чему је добио и подршку императора за отварање одговарајуће школе. У том писму он је навео да је молио за помоћ императора *и против своје воље*, и да је намеравао да не допусти никакво нарушавање чистоте православних догми, те да му је савест мирна, а да је због својих добрих намера *прогоњен до самога живота* (вероватно се мисли на покушај убиства)[131]. У даљој анализи Милаш потврђује да Краљевић *никада није био ни унијат ни латинин, нити је формално апостазирао од православне вере*. Милаш је из тога извукао закључак да је Краљевић у православљу практично опстао управо због краха идеје о спровођењу уније, чији први корак је требало да буде Сјемениште са гркокатоличким професорима. Никодим Милаш, и поред Краљевићеве писане опоруке из 1861, у којој тврди да је увек био одан Православној вери, сматра *да се није оправдао пред историјом*[132].

Из деловања Венедикта Краљевића још од времена када је боравио у Влашкој, потом у Јањини, па на Синају, све до одласка у пензију, јасно се види личност која је имала смеле, некад и нереалне планове, и која је свесно прихватала ризик да се у такве подухвате упусти. Изузетном домишљатошћу и дипломатском вештином он је успео да 1807. измакне из руку босанског везира, пређе у Хабзбуршку монархију, а потом у устаничкој Србији од руског дипломатског агента Родофиникина чак добије и руски пасош, са којим је безбрижно прешао пут до Далмације. Тамо је брзо склапао познанства, прво са Грцима у француској служби, потом са угледнијим православним Србима, како световним личностима, тако и са онима који су имали свештенички чин. Венедикт Краљевић је на време проценио да се треба ставити на располагање француским генералима Мармону и Дандолу, који су управљали Далмацијом и Боком, организованим као Илирске покрајине. Краткотрајни рат Хабзбуршке монархије и Француске 1809, када је као заробљеник био интерниран у Осијек, па у Бездин, учврстио је поверење француских власти у њега, и он је потврђен за првог далматинског православног епископа. Користи од његове блискости са властима имали су сви православни Далматинци, који су коначно добили пуну верску слободу, незамисливу под млетачком влашћу до 1797. Краљевић је вешто склањао у страну локалне ауторитете који би му могли бити конкуренција, попут архимандрита Герасима Зелића.

Обновом хабзбуршке власти у Далмацији у јесен 1813, Краљевић се нашао у тешкој ситуацији, јер су поново отворена питања из његовог односа у прошлости према присталицама Беча, посебно када је реч о анатемисању учесника антифранцуског устанка из марта 1809. Додатни притисак вршен је и тако што је стављена под сумњу канонска основа његовог рукоположења, а решење којим је остао на челу епархије било је привремено. Од 1815. до 1816. наступио је период

129 Слијепчевић 1991, 538; Милаш 1901, 530–531.
130 Слијепчевић 1991, 538–539.
131 Ово писмо, које се чувало у архиву манастира Крке, Никодим Милаш објавио је у целини. Милаш 1901, 530.
132 Милаш 1901, 531.

прво латентног, а потом и интензивног притиска да своју епархију уведе у унију, што је кулминирало доласком гркокатоличких професора за семинарију у Шибеник, а завршило се 1821. убиством каноника Ступницког и команданта града Гримера. Преписка која је вођена између канцелара Саурауа, гувернера Томашића и епископа Краљевића 1818–1819, као и *Пројект* који је поднео у Бечу по садржају су сасвим јасни: радило се о плану за увођење уније, која се као таква и помиње. Преписка је у српској историографији сматрана за недвосмислену потврду таквих Краљевићевих намера. Међутим, чињенице да је у Венецији служио архијерејске литургије у православној цркви и у пензији, да је комуницирао са Васељенском патријаршијом и представницима дворова православних држава, у потпуној су супротности са наведеним унијатским намерама. Јер унију је, ако је нису хтели верници, могао да прими и сам, а он се увек изјашњавао као православни епископ. И његова писана опорука је у складу с тим, а да је умро као православни потврдио је и Никодим Милаш[133]. Због тога су и тврдње о томе да је, још од 1815. *био сједињени епископ*, које се јављају у делу хрватске историографије, нетачне[134].

У поменутој Краљевићевој преписци коју је имао са највишим државним и покрајинским властима, укључујући и писма у којима се унија директно спомиње, види се његово инсистирање на постепеном, а не брзом увођењу уније. Он је то правдао чињеницом да би нагли покушаји унијаћења изазвали супротан ефекат, и заувек спречили тај подухват. Поред тога, он је тражио да се у почетку не прави разлика у новчаним принадлежностима које држава даје паросима, у зависности од тога да ли ће се радити о новорукоположеним, или о старим свештеницима. И то је остављао за неко будуће време[135]. И док је пожуривао отварање семинарије, у једном писму Саурауу он наводи *да мора сустегнути ту своју жељу* (за што скоријом унијом) *и подврћи се околностима, остављајући све заслуге делу напретка времена*[136]. Канцелару Саурауу је, такође, писао и о томе *да мора рукополагати кандидате исте као и прије*, јер још није реализовано отварање школе, а и да се не би сумњало на њега[137].

Притиснут од двора, он је можда прихватио отварање семинарије као нужно зло, јер других учитеља у Далмацији није имао. У анализи тог проблема, занимљиви су и подаци о томе шта је ко од професора из Галиције требало да предаје, и колико је то било слично или различито у односу на програм Карловачке богословије, утемељене 1794. године. У Карловачкој богословији се, од отварања до 1820, променило укупно тринаест професора, од којих су двојица била из Карловачке гимназије. У протоколима с краја школске 1818–1819, времену најближем када је донета одлука о упућивању професора из Галиције у Шибеник, помињу се три професора Карловачке богословије: протосинђел Геогрије Хранислав предавао је *Богословску догматику, пастирску и моралну*, затим *Реторику*, *Омилитику*, *Катихизис* и *Црквену историју*, митрополијски капелан Авакум Живковић предавао је *Толковање Јевангелија*, а Пахомије Јовановић, јерођакон, *Педагогику*, *Метод учитељски*, *Словенску граматику*, *Појање* и *Правила црквена*. Највећи број ученика знао немачки, неки латински, мађарски, грчки, па и турски језик[138]. Као што се из

133 Милаш 1901, 531.
134 Pederin 2004, 160.
135 Симић 1863, 57.
136 Симић 1863, док. 9, 70.
137 Симић 1863, док. 16, 79.
138 Радосављевић 2003, 54.

наведених података види, професори Карловачке богословије били су доста оптерећени наставом, па је отворено питање да ли би та школа могла да некога пошаље у шибенску семинарију.

Формалне сличности у предметима две школе, једне активне и друге која никада није у потпуности заживела, биле су приметне, с тим што су поједине области по професорима биле другачије распоређене. Ступницки је требао да предаје *Моралну и пастирску богословију*, што је у Сремским Карловцима радио Георгије Хранислав. И *Црквену историју*, за коју је био одређен Јаков Честински, у Сремским Карловцима такође је предавао Хранислав. Наставу из *Канонског права*, као предмет поверену такође Честинском, у Карловачкој богословији држао је Пахомије Јовановић, а еквивалент настави из *Библије и догматике*, предвиђене за Јакова Кировског, држали су Георгије Хранислав и Пахомије Јовановић. У Шибенику није била предвиђена педагошка група предмета, али јесте учење немачког језика, званичног у целој држави. Немачки језик је, у Краљевићевом предлогу изнетом у Бечу, једноставно заменио италијански, предвиђен као обавезан у време француске власти. Могуће је да је преко тако устројене школе у Шибенику Краљевић заиста имао намере да подигне ниво образовања епархијског свештенства, посебно ако се има у виду да је предвидео и отварање припремних гимназијских степена, које су пре уписа у Карловачку богословију похађали многи њени ђаци. Унијатске интерполације, које би се временом сасвим сигурно испољиле у настави, могле су код сваког кандидата бити кориговане од стране епископа, конзисторије и угледнијих свештеника. Епископ Краљевић је предложио, а власти прихватиле, да сви трошкови школе иду на државу, што је епархији могло да буде велико олакшање.

Краљевић је, у тренутку када су преговори о унији одмакли, у Далмацији био више од десет година. Он је добро знао са каквим проблемима су се под млетачком влашћу суочавали православни Далматинци, и исто тако је морао знати да они никада неће прихватити унију. Држећи своје планове у тајности и преговарајући са двором, он је учврстио своје место на челу епархије. На тај начин опстао је као далматински епископ, иако је вероватноћа да као француски човек буде смењен била велика. Међутим, у даљим намерама да можда реализује неке од својих идеја, суочио са моћним бирократским апаратом, сасвим различитим од влашког или од провинцијске управе у Босанском пашалуку, као и оног у устаничкој Србији. У тој комуникацији, он је можда прецењио своје могућности и дипломатску умешност и из ње није могао изаћи као победник, а православни верници су га се, по сазнању да је преговарао о унији, једноставно одрекли. На крају се, са великом сигурношћу, може закључити да многи догађаји који су имали везе са питањем уније у Далмацији нису изашли из оквира усмене комуникације и да доступни извори не пружају потпуну слику о томе.

Извори и литература

Алексијевић Димитрије (1901), *Леонтије Ламбровић, београдски митрополит од 1801. до 1813*, Гласник Православне цркве у Краљевини Србији за 1901, Београд, 534–535.

Али-паша Тепелени Јањински, http://sr.wikipedia.org/sr/Али-паша_Јањински. Приступљено 30.05. 2014.

Вукова преписка 1 (1988), ур. Голуб Добрашиновић и др., Београд : Просвета

Вукићевић Миленко М. (1901), *Леонтије Ламбровић, београдски митрополит од 1801. до 1813*, Гласник Православне цркве у Краљевини Србији за 1901, Београд, 534–535.

Вуковић Сава (1996), *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд-Подгорица-Крагујевац : Евро – Унирекс – Каленић

Зелић Герасим (1897) *Житије Герасима Зелића, свеска прва*, Београд : СКЗ

Зелић Герасим (1898), *Житије Герасима Зелића, свеска друга*, Београд : СКЗ

Зелић Герасим (1900) *Житије Герасима Зелића, свеска трећа*, Београд : СКЗ

Јовановић-Бркић Василије (1891), *Опис турских области и у њима хришћанских народа, а нарочито народа српскога, састављен год. 1771. српским патријархом Василијем Бркићем*, приопштио И. Руварац, Споменик СКА X, Београд: СКА 43–66.

Ковачевић Љубомир (1891), *Берат Махмуда II од 7. новембра 1813. београдском митрополиту Дионисију*, Споменик СКА X, Београд, 29–30.

Комар Горан (2003), *Књига попа Филипа Костића (19. вијек), документа*, Херцег Нови : Градска библиотека и читаоница. http://www.rastko.rs/rastko/delo/12070 Приступљено 4. јула 2014.

Микић Ђорђе (2004), *Буна Јована Јанчића*, у: Српска револуција 1804–1815. и Босна и Херцеговина, Бања Лука : АНУ РС.

Милаш Никодим (1901), *Православна Далмација*, Нови Сад : Сфаирос

Мирковић Лазар (1983), *Православна литургика или Наука о богослужењу Православне источне цркве. Део 2: посебни део, Свете тајне молитвесловља*, Београд: Завод за умножавање при Светом архијерејском синоду СПЦ

Pederin Ivan (2004), *Odnos bečkog dvora prema crkvenoj uniji u Dalmaciji dvadesetih godina 19. stoljeća*, Crkva u svijetu 39, 1, Zadar 160–169.

Петрановић Герасим (1863), *Лѣтописъ Православне цркве у Далмаціи*, Магазинъ србско-дамлатинскій за годину 1863, Задар, 140–148.

Перовић Радослав (1977), *Први српски устанак, акта и писма 1*, Београд : Народна књига.

Попов Нил (1873), *Православное обозрение 2*, Санкт Петербург

Радосављевић Недељко (2002), „Школовање свештенства у Карловачкој богословији 1794–1820“, у: *Образовање код Срба кроз векове*, Завод за уџбенике и наставна средства: Друштво историчара Србије: Историјски институт, 41–62.

Радосављевић Недељко (2007), *Православна црква у Београдском пашалуку 1766–1831 (управа Васељенске патријаршије)*, Београд : Историјски институт

Радосављевић Недељко (2009), *Шест портрета православних митрополита 1766–1891*, Београд : Историјски институт

Радосављевић Недељко (2011а), *Краљевић, Венедикт*, СБР 5, Нови Сад : МС 327–328.

Радосављевић Недељко (2011б), *Антим Зепос, ужичко-ваљевски митрополит 1802–1814*, Историјски часопис 60, Београд, 271–288.

Радосављевић Недељко В. (2013), *Викарни епископи Дабробосанске митрополије 1766–1878*, Историјски часопис 62, Београд, 161–192.

Радосављевић Недељко В., Маринковић Мирјана (2012), *Два прилога за историју православне цркве у Босни,* Мешовита грађа 33, Београд, 279–291.

Руварац Димитрије (2004), *Автобиографија Кирила Цвјетковића и његово страдање за православље*, приредио Горан Максимовић, Херцег Нови : Градска библиотека и читаоница

Симић Алекса (1963), *Преписка о уніи далматинскогъ епископа Венедикта Кралевића са аустрійскимъ правителствомъ*, Београд: ДСС

Слијепчевић Ђоко (1991), *Историја Српске православне цркве 2*, Београд : БИГЗ

Списак васељенских патријараха. http://www.patriarchate.org/patriarchate/patriarchs Приступљено 12. 06. 2014.

Стојанчевић Владимир (ур) (1981), *Историја српског народа V/2*, Београд : СКЗ, 297–307.

Nedeljko V. Radosavljević

VENEDIKT KRALJEVIĆ, ENCLOSURES FOR BIOGRAPHY

Venedikt Kraljević was born in the vicinity of Thessaloniki in 1765, and got a monastic order in the monastey of St. Anastasia. He gain his education probably in some monastery under the Ecumenical Patriarchate jurisdiction. He learned Greek, Bulgarian and Turkish in his hometown. He spent three years in Walachia, and after that three years in Ioannina, staying in Ali-Pasha of Tepelena service. From Ioannina he went to one of the Sinai monasteries. Around 1804 or 1805 he came into Bosnian Eyalet for collecting charity, and for the short period of time he was in Dalmatia, too. In 1806 he was ordained into bishop rank and in Dabrobosnian Metropolis, as the vicar bishop, he was replacing metropolitan Kalinik. In contemporary sources there are data about his ordination, suggesting that it was a deed with the presence of simony, in a way that his name was inscribed by interpolation into Patriarchy decree. In 1807 he ably managed to escape from Bosnian Eyalet, since the Ottoman authorities found out that he was enrolled in preparations of uprising in Bosnian Krajina. After a short staying in Habsburg Monarchy, he crossed into insurgent Serbia, and already in 1808, with the passport got from Russian diplomatic agent Rodofinikin, he arrived in Dalmatia. As the ordinated bishop, he helped French authorities in quelling pro-Habsburg rebelion by visiting the Eparchy and anathematizing rebels. For some time in 1809 he was a prisoner in Habsburg Monarchy, and after the peace in Schonbrunn was concluded, he was sent back to Dalmatia. Under the French government in Dalmatia, thed Dalmatian Orthodox Episcopacy was founded, including aslo Boka Kotorska, and in 1810 he was named for its first bishop. Until the recovery of Habsburg rule in autmn 1813, he administrated the Eparchy responsibly, occasionally confronting archimandrite Gerasim Zelić. After the Habsburg rule in Dalmatia was established again, his activity was under the monitoring, but his status of Dalmatian bishop was not confirmed for a long time. To the new government he had to provide justification about his role in breaking the rebelion against French in 1809, and also to provide proof about his canonical ordination. By skilful diplomatic tact he managed to avoid the endangerment of his position. However, since 1815 he was pressured indirectly at the beginning, and soon directly, to introduce the Unianism. As a respond to the government interest in that question, he started nagotiations about its acceptance. During the 1818 and 1819, when he stayed in Vienna, the plan of gradually introducing the Unianism was made, firstly by opening Seminaries with Greek Catholic professors from Galicia, and then by introducing educated clergy in the parishes. The correspondence was discovered, and the orthodox in Dalmatia appealed several complaints to the Court, but also to the Russian emperor. In the intention of preventing the activities against him, Kraljević was replacing distinguished priests and archimandrites. In 1821 he avoided an assassination, but the commander of the city of Šibenik and a professor from the Seminary were killed. After that he went to Padova and later to Venice, where he was serving in the orthodox church of St. Georg. He administrated the Eparchy over vicars, and he retired by the end of 1828. He died in 1862 in Venice. In his will he claimed that he was never the uniate, nor he wanted to introduce the Unianism into his Eparchy. Even though the sources created between 1818 and 1820 undoubtedly and explicitly were saying about the Unianism, the fact is that he was delaying steps to its realization, as well as his later activity in Venice, along with the medals got from Russian emperor and Greek king, open a possibility that he might have tried to ensure his position by negotiations, and at the state expense, using professors from Galicia, to raise the level of knowledge of the orthodox

priests, convinced that he can prevent that Uniatism really come to life. Being between the Court, which was pressuring and blackmailing him, and the clergy and believers, who were absolutely dedicated to the orthodoxy, he did not succeed in such intention, and events were out of his control. For that time he was highly educated. He learned Italian in Dalmatia with distinction. He left significant book legacy from his library to the orthodox churches and schools in Dalmatia, Constantinople and Athens. He was buried in church of St. Georg in Venice.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 389-402*
УДК 271.222(497.11)-9"17/19"

Александар Стаменковић
Епархија нишка, Ниш - Србија
e-mail: jerej.aleksandar.stamenkovic@gmail.com

ИСТОРИЈСКИ РАЗВОЈ ЦРКВЕНИХ ОПШТИНА И ЛАИЧКЕ СЛУЖБЕ У СРПСКОЈ ЦРКВИ XVIII–XX ВЕКА

Апстракт: *У тексту указујемо на историјски развој црквене општине у Српској цркви у периоду XVIII–XX века и на појаву еклисиолошких недоследности које су биле узроковане устројством црквене општине и имале нежељене утицаје на служење лаика (=верника) у Српској цркви. Једна од основних недоследности поретка црквене општине јесте у томе што се одређење еклисиологије, на основу које је тај поредак створен, налази у чињеници да се службе и извори власти не темеље на Литургији, као што је то било у прва три века, већ превасходно на администрацији. Делимично је томе допринела и држава, односно историјско-богословске прилике на просторима где су Срби живели, а посебно околности у Аустроугарској монархији. Учешћу лаика у области свештенодејства (Литургији) није довољно посвећена пажња, а њихово служење у области црквене управе је пренаглашено захваљујући увођењу црквеносамоуправних (демократских) тела у устројство црквене општине.*

Кључне речи: *црквена општина, парохија, лаик, клирик, евхаристијска заједница, служење у Цркви, еклисиологија, есхатологија.*

Увод

У Уставу СПЦ дати су чланови којима је била сврха дефинисати појам и устројство црквене општине[1]. Постоји одређена недоследност у црквено-правном коришћењу термина *црквена општина*, дефинисаног Уставом СПЦ, као и термина *хришћанска општина*, коришћеног за прве хришћанске заједнице[2]. Отуда се и јављају мишљења која црквену општину нашег времена доводе у везу са хришћанским општинама апостолског доба. Тако, према тврђењу Б. Цисаржа, „почетак црквених општина треба тражити још у првим вековима хришћанства, дакле у првим хришћанским општинама у апостолско време"[3]. Овакав став посебно је

1 Према одредбама Устава СПЦ, црквену општину „сачињавају припадници СПЦ са свештеником на једној одређеној територији која може обухватати једно или више места, а у циљу старања о потребама цркве" (чл. 20). Црквену општину „сачињава једна или више парохија" (чл. 21). Видети: *Устав СПЦ*, чл. 182, 183, 184. и 187.

2 „У древној цркви епископ је под својом управом, нарочито у прво време историје хришћанства, имао један одређен град, у коме је основана и у коме је постојала *хришћанска општина*". Лебедев 2002, 175–176. „Парохијска епитропија за руковање црквеном имовином образовала се од оних стараца_... у дотичним *црквеним општинама* још од првих векова постојања цркве". Милаш 2004, 456. и 561.

3 Цисарж 1970, 144.

карактеристичан за протестантске верске заједнице и њихове црквене општине[4]. Међутим, таква тврђења немају своје реално утемељење. Већ из саме дефиниције црквене општине уочава се да она коренито одудара од устројства ране Цркве. Најпре, црквену општину, у њеном данашњем смислу и дефиницији, одликује чињеница да се она може састојати од више парохија (чл. 21. *Устава СПЦ*), док у раном Хришћанству нису постојале парохије и није било појаве да свештеници началствују већим бројем Евхаристијских сабрања у једној помесној Цркви, под једним епископом. У раној Цркви „поистовећивање евхаристијског сабрања са самом Црквом Божијом имало је као непосредну последицу очување *једне Евхаристије* у свакој Цркви под вођством началствујућег Епископа“[5]. Битна разлика, такође, открива се и у чињеници да је у првим вековима Хришћанства управа над имовином била у надлежности епископа и клира, док у црквеној општини управа над црквеном имовином у великој мери, чак врло често и пресудној, зависи од лаика. Апостолско 38. правило, у погледу обавеза епископа, даје следећа упутства: „Епископ нека се стара о свима Црквеним стварима (πραγμάτων=*имању*) и нека њима (побожно) управља, јер Бог (све) надзирава“. Апостолско 39. правило својим садржајем обухвата упутства за служење презвитера и ђакона: „Презвитери и ђакони без знања (γνώμης=*одобрења*) епископа нека ништа не предузимају (ἐπιτελείτωσαν)“. Ранохришћанску праксу одражава и антиохијско 25. правило (341. г.) у којем је записано: „Епископ да има власт над стварима Цркве тако да располаже њима за све потребите (=*сиромашне*) са сваком побожношћу и страхом Божијим (ευλαβειας και φοβου Θεου = **благоболѣзньствѣмь и страχом Божиѥмь**)“. За разлику од праксе древне Цркве, „по питању управљања материјалним пословањем и имовином, одбори црквених општина су се руководили начином управљања у клубовима и другим световним организацијама, у којима су чланство и управа играли главну и често једину улогу у целокупном одлучивању и планирању активности“[6].

Хришћани, Народ Божији у *новозаветном* тексту названи су на више места грчком речју λαός (Дап 18, 10; 2Кор 6, 16; 1Пет 2, 9-10)[7], и у вези са тим потребно је дати објашњења и одређења *лаичке службе* и појма *лаик* у Хришћанству. У том циљу може се искористити тврђење да су сви учесници хришћанских „сабрања заједно са својим предстојатељима чинили један народ Божији, царско свештенство“, те је, на тај начин, „појам »λάος« од *самог почетка* имао два значења: он је означавао сав народ Божији, коме су припадали сви чланови Цркве без изузетка (значи, и клирици), а у литургијском поретку је означавао оне којима је началствовао предстојатељ и који су касније добили посебан назив »λαϊκοί«“[8], тј. лаици. Ранохришћанско поимање службе лаика, наводи А. Шмеман, подразумева *верника* који се *рукополаже* кроз Крштење и Миропомазање, добијајући благодат ради испуњења свога призвања[9]. Циљ и круну тог призвања крштени верник налази у *Светој Тајни Евхаристије*[10]. За

4 Према Калвиновом учењу о Цркви, она не прелази локалну групу верника (тј. црквену општину). У таквим тврђењима, он се ослања на Нови завет: „Јер гдје су два или три сабрана у име моје, ондје сам и ја међу њима“ (Мт 18, 20). Leonard 2002, 279.

5 Зизиулас 1997, 95. Cf. „Немамо никаквих основа да сматрамо да је у раном периоду у градској Цркви било неколико, а не једно евхаристијско сабрање“. Афанасјев 2003, *Студије и чланци*, 106.

6 Спасовић 2008, 77. Cf. Вуковић 1994, 318–320. Шмеман 2007, 178.

7 *Greek New Testament*. (CD issue)

8 Афанасјев 2001, 20.

9 Шмеман 2007, 255–256.

10 У Православљу се „причешћивање светим Даровима посматра као испуњење, као круна и

разлику од оваквог ранохришћанског поимања лаичке службе, устројство црквене општине омогућило је да постоји другачије схватање улоге верних људи по коме средиште њиховог црквеног живота није у области свештенодејства, тј. у Светој Евхаристији која води *јединству* чланова Цркве, већ у области црквене управе где је пренаглашавање улоге верника доводило до подвојености између верника и клирика[11]. На основу наведених чињеница може се рећи да се настанак црквених општина, дакле, не може тражити у раном Хришћанству.

Историјско-богословски преглед развоја црквених општина у Аустроугарској

Појава црквених општина и еклисиолошке недоследности, које ће она донети са собом, резултат су новијих историјских околности и дешавања. У већим градовима Хабзбуршке монархије, с почетка XVIII века, био је, стално или привремено, настањен знатан број грчких трговаца. Заједно са њима било је и Румуна. Број Срба се нарочито увећао након Велике сеобе под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем, 1690. године. Почеци оснивања црквених општина код православних везују се управо за веће градове Хабзбуршке монархије: Беч, Трст, Загреб... Већ 1726. године, православни Срби, Грци и Румуни у Бечу имали су организован црквени живот и организовану *црквену општину* са правом јавности[12]. Потребне послове око формирања *црквене општине*, оспособљавања капеле за богослужење и њено освећење, обавио је 1726. године митрополит београдско-карловачки Мојсије Петровић[13]. Према истраживањима Д._Медаковића, православна црквена општина у Бечу постоји од „1730. године, када се помиње и црква Св. Георгија“, јер према „Привилегији коју је царица Марија Терезија издала 1776. године, управа Парохије Светог Георгија изричито је предата у руке турских поданика православне вере који су у Беч долазили својим, махом трговачким послом“[14].

У деценијама које су уследиле, многи православни житељи Беча, без обзира на етничку припадност, осећаће се као староседеоци у овом граду. Године 1786. они

као највиша тачка евхаристијског богослужења чији се основни смисао састоји у томе што он *реализује* Цркву као нову творевину“... „Овакво схватање и овакав опит евхаристије њу пројављује као самоочевидно и неопходно испуњење крштења“. Шмеман 2002, 79.

11 За црквени живот Срба у Аустроугарској може се рећи да је „устројство црквених општина омогућавало ову подвојеност, а председник црквене општине који је обавезно лаик, могао је да ствара непрестану напетост између себе, црквеног одбора и свештеника“. Крстић 2003, 242. Протојерej Душан Поповић је 1962. г. писао свом архијерејском намеснику: „Састанак у ЦШ општини није сјајно прошао. Вечите свађе и неспоразуми довели су дотле да се и оно мало заиста добрих православаца удаљи од Дома и од активног рада у општини... Ја за сада, док се још мало не стабилизујем, не могу да енергично иступим против рушилачког рада неколицине људи који су у току последњих неколико година довели дотле да црквени живот скоро сведу на нулу. Надам се да ћу почетком идуће године покушати да такво стање поправим. Уз претходно саветовање са Вама... Са градњом цркве стоји се на мртвој тачки иако је све остварљиво са мало добре воље, увек се нађе изговор да се градња одложи до бољег времена или томе слично“. Спасовић 2008, 87.

12 Мецановић 2010, 23.

13 Исто.

14 У то време, као „пароси при храму Св. Георгија на Штајерхофу помињу се Срби“. У једном писму „од 19. феб. 1759. Карловачки Митрополит Павле Ненадовић наређује игуману-ефемерију у Бечу“... Медаковић 1998, 73.

Cf. „Српска православна црквена опћина у Кнежевим Виноградима се спомиње још 1742. г. када свећеник Петар Парабук преузима службу“... Šmrčković 2008.

су оформили посебан комитет са циљем да се у ”Бечу оснује властита црква”, јер су желели да се ”одвоје од оних православаца који су били турски поданици, а у Бечу су боравили само привремено”.[15] Убрзо су и добили жељене *Привилегије*.[16]

Проблеми везани за црквену општину, и уопште за устројство Цркве, јесу појаве ширих размера, које долазе до изражаја посебно с почетка XIX века. Тако је Црква у Грчкој, после ослобођења од Турака 1824. године, била сведок утицаја ”новог и непознатог духа који је дошао са запада и донео прилично протестантско и римокатоличко схватање живота”.[17] Посебно обележје тог утицаја уочава се у наглашеној индивидуалности, у разбијању парохије и евхаристијског заједништва, као и у чињеници да је устројство Цркве било нарушено; живот и активности заједнице, који су били успостављени у многим местима и селима, били су ометани због поменутих западних утицаја.[18] Евидентна је била присутност оваквих проблема и у Карловачкој Митрополији. Утицај протестантизма и државе на Православље кроз формирање црквених општина учинио је да се најпре разбије евхаристијско заједништво на националној основи између Грка, Срба и Румуна,[19] а касније и унутар ’националних’ црквених општина.

Шездесетих година XIX века много се радило на оснивању првог српског православног храма и српске црквене општине. Аустро-Угарска монархија била је правна држава и све је било подређено правном поретку. Било која институција или асоцијација у царевини, стога и црквена јединица, могла је да функционише једино уколико је регулисана и призната одређеним правним актом државе. Због тога је први одбор српске ”црквене општине морао, 23. октобра 1860. године, да донесе први Статут који је потврђен 14. новембра 1860. год. од стране Доњоаустријског намесништва са одређеним циљем за »Установљење Восточно-Православне Српске парохијалне општине«”.[20] Састављачи овог Статута нису били упућени у еклисиолошке истине и он је имао низ очигледних одступања од аутентичног Предања. Тако, на пример, епископ Никодим Милаш био је посебно незадовољан ”одредбом Статута која предвиђа да свештеник нема право учествовања у седницама општинске управе”.[21] Сличне проблеме имале су црквене општине у Трсту, Загребу, као и у другим већим градовима на територији Аустроугарске монархије[22].

---

15 Медаковић 1998, 74.

16 *Привилегије* је дао цар Јосиф II, у јануару 1787. г., а потврдио их је Франц II, 8. октобра 1796. г. Исто.

17 Папатанасиу 1997, 45.

18 Исто.

19 Евхаристијско заједништво Грка, Срба и Румуна постојало је у Бечу у првој половини XVIII в. – „њихов црквени и молитвени живот био је везан за капелу Св. Георгија која се налазила у једној приватној кући у Демфингер дворцу“... Тек од средине XVIII века настају нове „околности у којима се литургијски и верски живот српског народа у Бечу одвијао“, и постаје „потпуно разумљива тежња Срба да оснују своју црквену општину, школу и цркву“. Мецановић 2011. Cf. Медаковић 1987, 56–59.

20 Мецановић 2011.

21 У акту бр. 308 из 07.12.1897. г., Н. Милаш пише: „Ја мислим да ми (одбор) признаје добру намеру када сам предлагао да се уметне у Статут она ставка о учествовању свештеника у општинским састанцима“. Исто.

22 Мецановић 2012. На основу *Правила* (1772. г. први пут дата, а обновљена 1793. г.) српске ЦО у Трсту може се уочити са каквим проблемима су се суочавали Срби и каквим одредбама су настојали да предузму ’превентиву’. У тексту *Правила* пише да, у случају неспоразума, „...имаће одбор власт да их [свештенослужитеље] отпусти и пошаље у њихов манастир, заискавши претходно друга лица начином и путем назначеним у чланку 23“. Медаковић 1987,

Царским Рескриптом из 1868. године „црквене општине су постале обавезни начин организовања црквеног живота у Карловачкој Митрополији, која се тада налазила на територији Аустроугарске монархије“[23]. Увођење и наметање црквене општине, као обавезног начина организацији Цркве, резултовало је различитим реакцијама. Многи су упозоравали на опасност да ће црквена општина изазвати подвојеност у Цркви. Указивало се на чињеницу да се „парохија овим гестом дели на две власти: јерархијску и демократску - у којој лаици бирају своје представнике у лику председника и других званичника; да се парохија, која је имала свештеника на челу, сада ставља под власт савета или скупштине са председником на челу и да се тиме уводи светски начин пословања и организовања“[24]. Исказивана су и мишљења којима се упозоравало да се на „тај начин у Српску цркву уводи устројство протестанских црквених општина“[25]. Оваква забринутост за канонски поредак и живот у Цркви није постојала без разлога. Поједине последице увиделе су се тек касније. Сергије Троицки наводи сведочанство једног свештеника: „До Рескрипта црквом су управљали поп и два-три човека, које је поп изабрао. И они су нам подигли велелепне храмове и украсили их дивним иконама – одеждама. Свега су имали. А од када се управља по Рескрипту – не можемо скупити новаца ни за репарацију цркава“[26].

Црква би увек требало да чува, као свој темељ и основни идентитет, Царство Божије и његову икону – Литургију. Такође, требало би и остале активности у свом животу, и свој утицај на друштво, да повеже са Литургијом. Идентитет Цркве се „не темељи на историјским збивањима и на ономе што се у историји чини да је истинито и добро већ на будућем царству, на Литургији... Зато све оно што је потребно да Црква чини у историји, и да њена делатност буде истинита, да би била Црквена, треба да извире из будућег Царства Божијег“[27]. Међутим, са развојем модерног друштва мењао се и поглед на Цркву. Велики део одговорности припада и самим хришћанима – новијим поколењима Цркве, који нису успевали да своју веру и своје схватање Цркве изразе на начин који би био канонски-правно одређен, а модерном друштву прихватљив, разумљив и кооперативан. По запажању Мандзаридиса, модерно друштво карактерише и процес у коме се „структуре, функције и вредности друштвеног живота дистанцирају од Цркве и постају аутономне. Црква својим духом и својим присуством не натапа целокупни друштвени живот, него се на њу гледа као на специјализовану установу“[28]. Овакав однос према Цркви, поред многих других узрока, утицао је на појаву установе црквене општине. Посебно се такав однос одражавао на црквеноопштинске документе и статуте. Они постају све више у служби правних норми државе и идеја овога света, а не средство за имплементацију еклисиолошких начела у црквени живот. Статут Српске црквене општине Свети Сава у Бечу био је редукован и дорађиван, а свој нови облик добио је 1894. године. Ни са овим се нису постигли задовољавајући резултати у пракси, па се изнова радила коректура. Коначна верзија Статута усвојена је на скупштини 7. маја 1906. године. Иако и ова верзија није у свему била у духу канонског Предања, она је ипак обезбеђивала одређени ред и поредак у црквеној општини Светог Саве. У *првом*

73; Медаковић 1998, 44.
23 Крстић 2003, 241.
24 Милетић 2008.
25 Исто.
26 Троицки 1939, 21.
27 Мидић 1995, 24–25.
28 Мандзаридис 1997, 55.

параграфу Статута дато је извесно одређење црквене општине. Њу сачињавају сви „Срби православне вероисповести настањени у области главног града Беча, сходно закону од 19. децембра 1890. и закону из 1905. године, а тако исто и они Срби који живе на подручју бечке полиције“, при чему је наглашено да она припада надлежности Задарске епархије и да при томе чува *аутономна своја права*[29]. Са овако дефинисаном црквеном општином и њеним Статутом, чинило се да се Црква изборила за могућност очувања црквено-школске аутономије у односу на државу. Али, испоставило се да је црквена општина, будући у духу правних принципа и далеко од склада са еклисиолошким начелима, остављала много простора за утицај секуларизованих идеја. Нове генерације које су пристизале у Аустроугарску укључивале су се у рад црквене општине. Они нису схватали да је циљ чланова црквене општине да, без обзира на све њене недоследности, одбране Цркву од многих непожељних утицаја државе. Борба за аутономију и слободу Цркве од државе претворила се у борбу против својих духовних пастира. Посебно су новодосељени Срби уносили дух секуларизма, политиканства и антицрквености, који ће врло брзо оставити велике последице. У већини случајева улога свештеника била је сведена на „ниво административног службеника“[30]. Занимљиво је истаћи чињеницу да се сасвим слична појава дешавала и на ’вишој инстанци’ – на *црквеној скупштини*, или конгресу, како је тада она називана од Монархије[31].

Цркву би требало да карактерише принцип саборности, али истовремено она мора бити и јерархијска. У црквеној пракси саборност не би смела да искључује јерархију. Међутим, није редак случај да се „учествовање верника у Сабору тумачи на погрешан начин који је заснован на погрешној примени »демократских« начела на Цркву. Учествовање верника значи првенствено привилегију која им је дата да би могли да изразе своју бригу за Цркву“[32]. Често искушење за многе Србе у Хабзбуршкој монархији било је нарушавање поретка Цркве под изговором очувања саборности. Државне власти сагледавале су проблеме српског народа кроз црквену *скупштину*, и једино су за њу хтеле да знају. Начело црквене саборности је нарушавано јер је она „од стране Срба претворена у »народно представништво«, које је имало претензије да се бави и *политичким питањима*, која су интересовала наш народ у Монархији“[33]. Такве тенденције биле су карактеристичне и за *Благовештенски* сабор, за који је „Јован Ђорђевић рекао да је био »први појав нашега парламентарнога живота на овој страни«“[34]. У таквој ситуацији, као један од главних проблема за Србе појављује се неслога између њих самих. Циљ живота у Цркви јесте спасење, јединство у Христу, заједништво и љубав, а не раздори и неслога. „Наше и лично и заједничко, лично-саборно хришћанско биће, живот и спасење јесте у сједињењу, јединству и општењу (=*заједништву*) са Црквом као Богочовечанским *Телом* Христовим, оживљаваним,

29 Мецановић 2011.

30 Врло често однос према пастиру изражавао се речима: „Попе, ми те плаћамо и твој је олтар“. Исто.

31 XX Законским чл. из 1848. г. одређен је „број посланика за »црквену скупштину« (конгрес)“, и износио је „стотину лица: од овога броја било је 25 свештених лица, 50 лица из световног, а 25 из војничког сталежа“. Слијепчевић 1991, том II, 168.

32 Овакве привилегије учествовања лаика на Сабору заснивају се на чињеници да „нико у Цркви није лишен Духа Светога и да је свакоме дат дух одговорности и бриге за Цркву, дух *активнога чланства*“. Такође, овакве привилегије не чини вернике „са-управитељима“. Шмеман 2007, 249.

33 Слијепчевић 1991, том II, 168–169.

34 Треба такође имати у виду да владе „ни у Бечу ни у Пешти, нису хтеле овим »црквеним скупштинама« признати карактер парламента“. Исто, стр. 169.

одушевљаваним и надахњиваним Духом Светим Утешитељем, по благоволењу Бога Оца“[35]. Нажалост, ове основне и непроменљиве истине Православља биле су често заборављане. Унутрашњи сукоби међу Србима заоштравали су се нарочито након нових споразума између Аустрије и Угарске 1867. године. Већ на првом сабору, под новим режимом, дошло је до конфронтација у којима су, са једне стране, стајали „конзервативни посланици на челу са црквеним великодостојницима“, који су били изненађени и запрепашћени предлозима друге стране – непомирљиве опозиције „великог броја представника једне либералне странке“[36]. Овакви сукоби и неслога највише су штетили самим Србима, што и јесте био план и циљ Монархије.

Развој устројства црквене општине у Америци и Краљевини СХС

Поредак настао у Карловачкој Митрополији преносио се и на многе друге области где су се Срби насељавали. С краја XIX и почетком XX века у Америку је пристигло неколико таласа Срба, досељеника из Аустроугарске. Највећа група „Срба доселила се у Америку између 1880. и 1914. године и то: из Херцеговине, Далмације, Боке Которске, Славоније, Лике, Баније, Кордуна, Босне, Војводине и најмање из Србије“[37]. Они су свој духовни живот у новим условима организовали по угледу на поредак и устројство црквених области које су напустили, а то је подразумевало и формирање црквених општина. Прве црквене општине настале су већ с краја XX века: у Џексону (Jackson, California) 1894. године, у Галвестону (Galveston, Texas) 1895. године, у Мекиспорту (McKeesport, Pennsylvania) 1902. године итд.[38] Оне су, по свом настанку, најстарије ’црквене јединице’ Српске Православне Цркве на територији Америке. Углавном су старије „и од парохија и од епархије“ и њихово оснивање није повезано са епископом „јер га није било“, већ су „организатори ових општина били наши верници“, који су их формирали „по старокрајском начину“[39]. Валидност црквених општина доводи се у питање већ и самим начином њиховог настанка – без повезивања са епископом. Још од времена древне Цркве, „јединство верних у Христу појављује се као јединство око епископа и свештеника“[40], а не без епископа и мимо свештеника.

Еклисиолошке противуречности, које је са собом носило устројство црквене општине, пренеле су се на тле Америке, али су тамо дошле до још већег изражаја. Свештеници су извештавали архијереја о чињеници да су се поједине цркве пријавиле и прилагодиле као организације пред америчком администрацијом, у којима је клир имао споредну улогу. Године 1915. један свештеник је записао да су се у таквој ситуацији послодавци користили „црквеним новцима, обрћући их у својим трговинама“, и при „таквом управљању, без контроле, хиљаде долара је пропало“[41]. Ако се овакав однос према имовини у црквеним општинама упореди са начелима древне Цркве, где се „економија није посматрала као циљ, већ као средство опстанка и упражњавања човекољубља“, онда је очигледно колико се далеко отишло од истине и светотајинског начина живота. Проблеми су се наставили и након формирања Америчко-канадске

35 Јевтић 2005, 9.
36 Срејовић 2000, 202.
37 Вуковић 1994, 13; Cf. Слијепчевић 1991, том III, 335.
38 Вуковић 1994, 334.
39 Исто, 316.
40 Мандзаридис 2004, 56.
41 Вуковић 1994, 318.

епархије, 1921. године. Она добија свој Устав 1927. године, али је његов нацрт рађен по угледу на Црквену уредбу Карловачке Митрополије, босанско-херцеговачке аутономне цркве и према црквеним уредбама из Краљевине Србије[42]. Епархијски Устав [=Статут] није донео довољно реда у живот Цркве. Епархија „није имала никакав увид у финансијско пословање својих подручних општина“, али су представници црквених општина, приликом заседања црквено-народног сабора у Либертвилу, остварили своју намеру да „прегледају епархијско финансијско пословање и манастирске рачуне“[43]. Овакве појаве међу лаицима не само да су дијаметрално супротне новозаветној скромности (1 Тим 6, 8), већ представљају и непосредно нарушавање еклисиолошких начела (уп. 38. и 41. ап. правило)[44].

Црквене општине су пренете из Карловачке Митрополије и на многе друге области у којима су Срби вековима живели и у којима су оне представљале новину у црквеној организацији. Оне су Уставом СПЦ из 1931. године, у готово истом облику као и у Карловачкој Митрополији, постале важеће за целу територију Краљевине Југославије. Б. Гардашевић наглашава чињеницу да је такво увођење црквених општина на територији Србије, Црне Горе и Македоније „била нова ствар“, и оне су установљене „по угледу на сличне институције које су постојале у Карловачкој Митрополији и у цркви Босне и Херцеговине“[45]. За црквене општине се може рећи да „канонско предање Православне цркве не познаје ову установу“[46].

Лаичка служба и устројство у српским црквеним општинама у Аустралији

Еклисиолошке недоследности црквене општине, као и последице које са тим долазе, осетиће се и у Аустралији. Епископ Дионисије је саветовао Србима који живе на овом континенту да се „организују по угледу и према прописима Устава Епархије америчко-канадске“. Као један од главних разлога за то наводи да је „Устав Епархије

42 Слијепчевић 1991, том III, 347.

43 Вуковић 1994, 318.

44 Апостолско 38. правило даје следећа упутства: „Епископ нека се стара о свима Црквеним стварима (=*имању*) и нека њима (побожно) управља, јер Бог (све) надзирава“. У 41. ап. канону налазе се за овај рад драгоцени подаци: „Заповедамо да епископ има власт над Црквеним стварима (=*имовини*). Јер ако му треба поверити драгоцене душе људске, далеко више му треба заповедати о стварима (=*новцима*), тако да се по његовој власти све управља, те да преко презвитера и ђакона раздаје потребитима (=*сиромасима*), са страхом Божијим и сваком побожношћу“. Овај канон одређује начин служења и презвитера и ђакона у погледу ових питања. Они, заједно са епископом, учествују у распоређивању црквеног иметка. По *епископовој* „власти се све управља“, а „преко *презвитера* и *ђакона* се раздаје *потребитима*“. Може се приметити да овај поредак одражава структуру која постоји на Евхаристијском Сабрању. На Сабрању, епископ началствује, а овде се све управља према његовој власти. Слична паралела може се уочити и за презвитере. Посебно, ако се обрати пажња на улогу ђакона, види се колико је она слична оној улози и месту које је ђакон заузимао у области свештенодејствовања. Као што се на Евхаристијским сабрањима служење ђакона састојало у томе да предају Дарове (*Причешће*) вернима, тако се и овде служење ђакона састојало у томе да раздају од црквених добара потребитима. Ове чињенице иду у прилог тврђењу да се древна Црква приликом организације управљања материјалним добрима и приликом формирања поретка у овој области руководила већ установљеним и датим устројством Евхаристијског богослужења. Другим речима, еклисиологија, која има своје основе у Евхаристијском устројству, сада даље налази свој израз и у области црквене управе.

45 Гардашевић 2002, 225.

46 Крстић 2003, 241.

америчко-канадске сачињен према правним прописима којима је био регулисан црквени живот у Карловачкој Митрополији“[47]. Занимљиво је нагласити да су сами представници Срба у Аустралији тражили упутства од епископа Дионисија за организовање у црквено-школске општине. Парохија се нигде није помињала. Мало је вероватно да је парохија, као облик организовања црквене заједнице, била потпуно непозната српским верницима у Аустралији[48]. Овакве чињенице откривају свест и поглед верника, па и многих тадашњих свештеника, на црквену заједницу као на неку световну установу и организацију, а не као на Тело Христово, које је богочовечански организам, обиталиште Духа Светога и Дом Очев. Ако се жели аутентични живот у Христу, онда то „не може да се оствари изван црквеног организма“. Евентуални „нови облици и нови начини деловања треба да се роде у старим“ (=предањским), а не да свој извор налазе превасходно у овосветским моделима[49].

Прве црквене општине на аустралијском континенту основане су крајем четрдесетих и почетком педесетих година[50]. Поред свештеника, било је у њима и ревносних верника, који су преузимали на себе велики део обавеза. Међутим, од самог почетка рада црквено-школских општина у њиховим активностима рефлектовала су се неслагања у политичким, идеолошким, организационим и другим ставовима, који су постојали у то време код тамошњих Срба. На тај начин, црквене општине нису биле елемент зближавања и уједињавања Срба, већ су врло често биле места где су се пројављивали неслога и неспоразуми[51]. Свештеници су, у циљу избегавања непотребних немира, понекад морали да буду дуготрпељиви и да снисходе у својим ставовима према лаицима, који су били чланови одбора. Али, превеликим снисхођењем Црква може и да „губи своју саборност и свој идентитет“ и то је могуће „да се деси у току покушаја прилагођавања у савременом плуралистичком друштву“. У том прилагођавању свету и његовим идејама постоји, дакле, и опасност посветовњачења устројства Цркве и њеног живота. Међутим, „циљ Цркве није да се саобрази свету, него да га обухвати и преобрази“[52].

Епископ Атанасије Јевтић указује да је „биће и живот Цркве у њеном сједињењу, јединству и општењу (=*заједништву*) са Христом, њеним Господом и Спаситељем, ... , а у Њему и са Њиме – са Светом и Животворном Тројицом“[53]. Одступање од оваквог јединства у Цркви појављује се у облику разних немира и

47 Спасовић 2008, 102.

48 Исто, 101.

49 Мандзаридис 1997, 56.

50 Позната су времена оснивања црквено-школских општина: ЦШО „Свети Сава“ у Сиднеју – 1949. г. (стр. 220), ЦШО „Свети Сава“ у Аделаиду – 1950. г. (стр. 235), ЦШО „Св. Тројица“ у Сев. Јапору – 1952. г. (стр. 264), ЦШО „Св. Никола“ у Блектауну – 1952. г. итд. Спасовић 2008, 267.

51 Протојерej Душан Поповић је 1962. г. писао свом архијерејском намеснику: „Састанак у ЦШ општини није сјајно прошао. Вечите свађе и неспоразуми довели су дотле да се и оно мало заиста добрих православаца удаљи од Дома и од активног рада у општини... Ја за сада, док се још мало не стабилизујем, не могу да енергично иступим против рушилачког рада неколицине људи који су у току последњих неколико година довели дотле да црквени живот скоро сведу на нулу. Надам се да ћу почетком идуће године покушати да такво стање поправим. Уз претходно саветовање са Вама... Са градњом цркве стоји се на мртвој тачки иако је све остварљиво са мало добре воље, увек се нађе изговор да се градња одложи до бољег времена или томе слично“. Исто, 87.

52 Мандзаридис 1997, 57.

53 Јевтић 2005, 9.

нереда, и представља утицаје овога света на црквени живот. Последице световног утицаја на Цркву увиђале су се кроз унутрашње сукобе у црквеним општинама. До спорова међу аустралијским Србима долазило је како између самих група лаика, идеолошки различито оријентисаних, тако и између верника и клира. У вези са споровима између самих лаика, треба истаћи чињеницу да су чланови црквених општина скоро увек истовремено били припадници и одређених политичких партија, клубова или удружења. Условљени утицајима припадности различитим организацијама, лаици су своја лична схватања и виђење цркве преносили на управљање црквеном општином. Као резултат тога, јављала се тежња да се црквена општина претвори у световни клуб или чак политички форум. Лаици су „своја политичка трвења преносили и на терен Цркве“, што је „најчешће изазивало конфликтне ситуације у црквеним општинама“ и што се „врло негативно одражавало на саму мисију Цркве“[54].

Велике проблеме доноси и нејасно разликовање питања различитости служби у Цркви од питања и проблема дисхармоничног подвајања на клир и лаике. Клирикаризам, као могућа еклисиолошка недоследност, понекад бива злоупотребљен. Тачно је да се као проблем у пракси јавља ситуација у којој, с једне стране, „клирици црквена питања сматрају својим, док су, с друге, лаици према тим проблемима равнодушни, јер су навикли да их посматрају као питања клира“[55]. Међутим, проглашавати за клирикаризам појаву када свештеник истрајава на црквеним истинама, представља један дубљи проблем, који, такође, треба имати у виду. У црквеним општинама на аустралијском континенту „појединци и групе користили су недостатке оваквог устројства, уцењујући јерархију и условљавајући своју помоћ и подршку одређеним уступцима и компромисима“. У случају да су „поједини пароси бранили канонски поредак Цркве, били су излагани разноврсним интригама и проглашавани за »клирикалисте«, нетолерантне, аутократе, или једноставно лоше и непопуларне свештенике, за које се од надлежног епископа обично захтевало удаљавање и премештај“[56].

Озбиљну сметњу остварењу еклисиолошких начела у практичном животу чланова Цркве представљала је и демократија. Међу Србима, досељеницима у Аустралији, владало је одушевљење демократијом, што се манифестовало тежњом да се демократски принципи примене и на управљање црквеном општином. „Будући у вечитом искушењу да имитирају световне моделе друштва, чланови црквених општина настоје да уводе демократски систем по питању пословања и свих врста одлучивања у црквеним телима“[57]. У црквеним општинама је „све решавано гласањем чланова и свака одлука је била резултат воље утицајније већине чланова, који су давали тон и правац црквеној општини“. У таквом окружењу и организацији, „свештеник и побожни парохијани нису могли лако доћи до изражаја“[58]. Тако, врло често се дешавало да истина, коју брани и заступа мањина, буде потиснута и занемарена надгласавањем већине чланова црквене општине. Највише проблема тада имали су свештеници.

Демократски принципи, ма како били узвишене идеје људског друштва, нису применљиви на црквено устројство. Они „немају места у Цркви зато што Црква није

54 Спасовић 2008, 105.
55 Мандзаридис 2004, 58.
56 Спасовић 2008, 104.
57 Милетић 2008.
58 Спасовић 2008, 79.

демократија, него народ Божији који је Сам Бог изабрао и поставио на служење у Цркви“[59]. У вези ових питања, А. Шмеман указује да „Црква није демократска и никада није била демократска, и то зато што Црква није људска установа са људским циљевима и сврхама. Црква је Божанска Установа, коју нису основали људи већ Христос, која свој живот прима од Бога и која има један нарочит циљ: да спаси људе тако што ће их увести у живот благодати, праштања, љубави и истине, и тако што ће их сјединити са животом самога Христа“[60].

Закључак

На основу свега наведеног, може се рећи да је устројство црквене општине омогућавало утицај секуларистичких принципа на црквени поредак, тј. начела на којима почива секуларизовани свет продирала су у Цркву и постајала су црквена начела. Тиме је нарушаван основни црквоградитељски задатак Православља – спасење њених чланова, обожење њихово у стремљењу и ходу ка Царству Божијем. Устав СПЦ и његове одредбе о устројству превасходно морају бити у служби пројаве Царства Божијег. Протојерej Г._Флоровски упозорава да *есхатологија* не би требало да буде „тек један посебан одељак унутар хришћанског богословског система, већ пре његов основ и темељ, његов водећи и надахњујући принцип, или, рекли бисмо, поднебље свеукупног хришћанског мишљења“[61]. У сваком аспекту живота Православно Хришћанство мора потврдити да јесте „суштински есхатолошко“, а Црква – да јесте „»есхатолошка заједница«, будући да је она Нови Завет, коначни и завршни, и тиме, »последњи«“[62].

Извори

Устав Српске Православне Цркве, Друго издање Св. архијерејског синода, Београд 1957.

Свето Писмо Новога Завета, Превод Св. Архијерејског Синода СПЦ, штампано 1998.

Свештени Канони Цркве, превод: Еп. Атанасије Јевтић, Православни Богословски факултет Универзитета у Београду, Београд, 2005.

Примарна литература

Афанасјев, Протопрезвитер Николај (2001): *Служење мирјана (лаика) у Цркви*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Афанасјев, Протопрезвитер Николај (2003): *Студије и чланци*, Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске.

Вуковић, Сава (1994): *Историја Српске Православне Цркве у Америци и Канади 1891–1941*, Крагујевац: Каленић.

59 Афанасјев 2001, 82.
60 Шмеман 2007, 246.
61 Флоровски 2005, 579.
62 Исто.

Гардашевић, Благота (2002): „Организационо устројство и законодавство Православне цркве између два светска рата“, у: *Избор црквено-правних радова*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Зизиулас, Митрополит Јован (1997): *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у епископу у прва три века*, Нови Сад: Беседа.

Јевтић, Епископ Атанасије (2005): „О Тајни Цркве Христове – о канонима и канонском предању“, у: *Свештени Канони Цркве*, Београд: Православни Богословски факултет.

Крстић, Протојерej Зоран (2003): „Актуелни црквени Устав и процес секуларизације“, у: *Гласник* СПЦ, бр. 10, Београд: Св. архијерејски синод Српске православне цркве.

Лебедев, Петрович, Алексеј (2002): *Свештенство древне васељенске Цркве*, Београд: Zepter book world.

Leonard, Emile (2002): *Opšta istorija protestantizma*, Tom I, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Мандзаридис, Георгије (1997): „Живот Цркве пред савременим друштвеним развојима“, у: *Искон*, бр. 3, Врање: Епархија врањска.

Мандзаридис, Георгије (2004): *Социологија Хришћанства*, Београд: Хришћански културни центар.

Мидић, Еп. Игњатије (1995): „Црква и њен идентитет“, у: *Сећање на будућност*, Београд.

Слијепчевић, Ђоко (1991): *Историја Српске Православне Цркве*, Том III, Београд: БИГЗ.

Спасовић, Протођакон др Станимир (1997): *Историја Српске Православне Цркве у Америци и Канади 1941–1991*, Торонто-Београд: Источник Епархије канадске.

Спасовић Станимир, Милетић Србољуб (2008): *Историја Српске Православне Цркве у Аустралији, Новом Зеланду и Јужној Африци*, Сиднеј: СПЦ у Аустралији и Новом Зеланду.

Троицки, Сергије (1939): „О устројству црквених општина у Српској Патријаршији“, у: *Светосавље*, издање новембар-децембар, Београд.

Флоровски, Георгије (2005): *Црква је живот*, Београд: Мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Шмеман, Протојерej Александар (2002): *Водом и Духом*, Шибеник: Истина.

Шмеман, Протојерej Алекандар (2007): *Наш живот у Христу*, *Христов живот у нама*, Београд: Мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Секундарна литература

Greek New Testament, in: Michael Bushell, *Bible Works for Windows*, BibleWorks, L.C.C. Big Fork, MT: Hermeneutika. Programmed by Michael S. Bushell, Copyright © 1996. (CD issue)

Медаковић, Дејан (1987): *Летопис Срба у Трсту*, Београд: Југословенска ревија.

Медаковић, Дејан (1998): *Срби у Бечу*, Нови Сад: Прометеј.

Медаковић, Дејан (2004): *Срби у Загребу*, Нови Сад: Прометеј.

Мецановић, Миодраг (2010): „Најстарија црквена општина Срба ван граница Србије“, у: *Православље*, бр. 1037, Београд: Информативно-издавачка установа САСи СПЦ.

Мецановић, Миодраг (2011): *Црквена општина*, Интернет: www.serbkirche.at/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=75, 21.12.2011.

Мецановић, Миодраг (2012): *Српска православна црква у Аустрији*, Интернет: www.serbkirche.at/index.php?option=com_content&task=view&id=49&Itemid=65, 02.01.2012.

Милаш, Епископ Никодим (2004): *Православно црквено право*, Београд-Шибеник: Истина, издавачка установа Епархије далматинске.

Милетић, Србољуб (2008): *О црквеној општини*, Интернет: www.svetosavlje.org/pastir/index_sve.php?qa=1003, 17.05.2008.

Папатанасиу, Атанасиос (1997): „Заједништвом до потпуности“, у: *Искон*, бр. 3, Врање: Епархија Врањска.

Срејовић, Драгослав, Мирослав Мирковић и други (2000), *Историја српског народа*, књ._5, том II, Београд: Српска књижевна задруга.

Цисарж, протопрезвитер-ставрофор Бранко (1970): *Црквено право I (Општи део и организација Цркве)*, Београд: Свети архијерејски синод СПЦ.

Šmrčković, Peter (2008): *Srpska pravoslavna crkvena općina* [*u Kneževim Vinogradima*], Internet: http://www.knezevi-vinogradi.hr/religija/srpska-pravoslavna-crkvena-opcina.html, 24.03.2008.

Aleksandar Stamenković

HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE CHURCH CONGREGATION AND LAITY SERVING IN SERBIAN CHURCH FROM 18th-20th CENTURY

In this paper we elaborate the historical development of the church congregation in Serbian church in the period from 18th to 20th century and appearance of ecclesiological incosistencies which were caused by the organization of church congregation and which had undesirable influences on laity serving in Serbian church. One of primary incosistencies of church congregation order is that definition of ecclesiology, based on which that order was created, is in the fact that services and sources of authority aren't based on Liturgy, as it was in the first three centuries (early christianity), but primarily on administration. The State partially contributed to such a situation, that is historical-theological circumstances in the areas where Serbs lived and especially circumstances in Austrian-Hungarian Monarchy. The participation of laity in the field of ministration (Liturgy) wasn't given enough attention while their serving in the field of church administration was emphasized due to introducing church self-management (democratical) bodies in organization of church congregation.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 403-414*
УДК 271.222(497.115)-9:929 Мелентије, митрополит

Славиша Недељковић
Филозофски факултет, Ниш
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Ниш - Србија
e-mail: ned.slavisa@gmail.com

РАШКО-ПРИЗРЕНСКИ МИТРОПОЛИТ МЕЛЕНТИЈЕ И СРПСКИ НАРОД НА КОСОВУ И МЕТОХИЈИ[1] (ИЗМЕЂУ ИСТИНЕ И ЗАБЛУДЕ)

Апстракт: *Од свих грчких митрополита који су у 19. веку столовали у Призрену, највише је писано о митрополиту Мелентију. О његовом дугогодишњем управљању Рашко-призренском епархијом, често је писано у негативном контексту. Углавном му се пребацивали то, да је самовољно управљао епархијом и да се према верницима понашао горе од Турака. Међутим, упркос оваквом негативном ставу, историјска документација и релевантна литература о личности рашко-призренског митрополита Мелентија дају сасвим другачију слику. За разлику од својих претходника који нису водили никаквог рачуна о интересима српског народа и његове цркве у Старој Србији, митрополит Мелентије понашао се потпуно другачије. Упркос томе што је био фанариотски владика, митрополит Мелентије је дао велики допринос српском народу и оставио је значајан траг у историји Старе Србије у другој половини 19. века.*

Кључне речи: *Косово и Метохија, митрополит Мелентије, манастири, Рашко-призренска епархија, српски народ, Турска, цркве.*

***

Једна од контроверзнијих личности чија је делатност оставила значајан траг на прошлост српског народа у Старој Србији, свакако је рашко-призренски митрополит Мелентије. Митрополит Мелентије се на челу Рашко-призренске митрополије налазио преко 40 година, што је, уколико се у обзир узму околности и време , свакако дуг период. Црквени поглавари имали су у то време велики значај у Турском царству, јер су над православним становништвом поред црквене имали и неку врсту световне власти. Читав 19. век је за српски народ на Косову и Метохији протекао у знаку терора и погрома, вршеног од Турака и исламизованих Арбанаса. У приликама какве су тада владале на целом српском етничком простору, главну отпорну снагу која је сачувала српски народ , чинили су српска национална свест и православна вера. То нераскидиво јединство српске националне идеје и православног веровања чинило је главну препреку преласка Срба у ислам и њиховом поарбанашавању[2].

За време вишевековног робовања под Турцима, српске цркве и манастири постали су једини чувари хришћанског закона и српског имена. Главни центри око којих

1 Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије *Српска нација – интегративни и дезинтегративни процеси* Ев. бр. 177014
2 Јовановић 1941, 89–90.

се окупљао народ налазили су се око српских светиња, и ни мало није случајно то, да су у бројним националним покретима од 16. до 19. века духовна лица бирана за народне вође. За време дугог ропства под Турцима српска национална свест и православна вера били су оличени у Пећкој патријаршији која је за српски народ у Османском царству још увек била оличење некадашње славе и моћи српског царства[3]. Због тога је укидање Пећке патријаршије (1766) представљало веома тежак ударац и српској православној цркви и целокупном српском народу. Српски народ је, на тај начин, поред национално-политичког ропства, потпао и под духовно-црквено ропство. У ферману о укидању Пећке патријаршије, између осталог, писало је да се укида и само име Пећке патријаршије, и да се више неће никада успоставити укинута српска црква[4]. Укидањем Пећке патријаршије и Охридске архиепископије (1767), сви православни Словени потпали су под Цариградску патријаршију која је одмах у свим епископијама поставила Грке за епископе. О грчким рашко-призренским митрополитима, мало шта је лепо остало забележено. Грчки митрополити настојали су да српске свештенике држе у незнању и потчињености како би лакше манипулисали њима и народом[5].

Отворено антисрпски и антисловенски опредељни, они су спречавали обнову старих и подизање нових цркава, стално покушавајући хеленизацију становништва, наметањем прославе имендана уместо крсне славе, традиционалног обичаја код српског народа. Поједини од њих, продавали су за новац свештеничка места и оптерећивали су српски народ великим црквеним порезом. За поједине грчке митрополите остало је записано да је њихов однос према српском становништву био гори од Турака. Тако је за митрополита Игњатија остало забележено да је због његовог насиља, више српских породица прешло у ислам, као и да је неколико знаменитијих Срба из Метохије намерно оцрнио код турских власти, после чега су они били ухапшени и послати у прогонство[6].

Грчки рашко-призренски митрополити нису поклањали никакву пажњу тамошњим српским школама нити су се код турских власти служили привилегијама које су имали у школству. Они нису са одобравањем гледали на књиге и уџбенике, који су се из Србије слали српским школама и црквама у Старој Србији, те су често представљали озбиљну кочницу српском културно-просветном и националном раду у Турској[7]. Грчки митрополити су Рашко-призренску епархију сматрали за имање дато под закуп из којег је требало да извуку што већу материјалну корист. У својој намери, они нису имали никаквих скрупула и често су наплаћивање мирије и осталих црквених дажбина вршили уз помоћ турских заптија[8]. Од 1830. године, када је умро српски митрополит Хаџи Захарије, па све до краја 1895. године, на рашко-призренској митрополитској столици измењало се шест грчких митрополита. То су били: Ананије (1830–1836), Герман (1837–1840), Игњатије (1840–1848), Партеније (1849–1854) и Мелентије (1854–1895)[9].

Од свих грчких митрополита који су столовали у Призрену, највише је писано о митрополиту Мелентију. Митрополит Мелентије рођен је 28. јула 1824.

3 Слијепчевић 1939, 35–50.
4 Недељковић 2012, 151.
5 Батаковић 1988, 9.
6 Костић 1928, 48–49.
7 Недељковић 2011, 343.
8 Архив Србије даље: АС, Митрополија Београдска, 1857, No 8, српска православна црквено-школска општина у Призрену – београдском митрополиту Петру, Призрен 14. децембар 1856.
9 Станић 2003, 10–101.

године у Серезу. Као дечак, са навршених 13 година отишао је у манастир Бунасик (Грчка). Замонашио се 21. новембра 1834. године, а 11. јануара 1838. године постао је ђакон. У Призрен је дошао за митрополита 2. августа 1854. године, у 30 години живота[10]. У то време, Рашко-призренска епархија је, по територији на којој се налазила, била једна од већих епархија и простирала се од Качаничке клисуре, па до јадранске обале. Ова епархија обухватила је: Призрен, Пећ, Ђаковицу, Приштину, Гњилане, Вучитрн, Митровицу, Нови Пазар, Сјеницу, Нову Варош, Бијело Поље, Рожаје, Беране, Плав, Гусиње, Прибој, Пљевља и Скадар. До Берлинског конгреса (1878) и признавања независности Црне Горе, Рашко-призренска епархија обухватала је и Улцињ, Бар, Подгорицу, Спуж и Жабљак[11].

О Мелентијевом четрдесетједногодишњем управљању Рашко-призренском епархијом често је писано у негативном контексту. Углавном му се пребацивало то да је самовољно управљао епархијом и да се према верницима повремено понашао горе од Турака. Остало је записано и то да су сви они који су се супротстављали његовим одлукама о повећању црквених дажбина долазили под удар турских власти, као и да је главна преокупација митрополита Мелентија била сакупљање мирије од сиромашних српских сељака[12]. При томе се често цитира његова окружница из 1868. године, у којој се српско православно становништво Рашко-призренске епархије обавештава да „мирија није глоба или зулумћарски данак већ право одређено божијом и царском заповешћу“[13]. Један од најжешћих критичара митрополита Мелентија био је његов савременик, писац и конзул Српског краљевског конзулата у Приштини, Бранислав Нушић. Његов негативан став о раду митрополита Мелентија имао је не мали утицај на потоње српске историчаре. Према српском конзулу Браниславу Нушићу, рашко-призренски митрополит Мелентије се у свом опхођењу према српском становништву у епархији, мало разликовао од турских и арбанашких ага и бегова. У свом извештају од 18. марта 1895. године упућеном Министарству иностраних дела Србије, које је у целости било посвећено митрополиту Мелентију, конзул Нушић је изрекао много тешких речи. Између осталог, он је о митрополиту Мелентију записао и следеће „главна је брига његовог свештенства да му збирају мирију и да му буду сводници за своје и туђе жене. Свештенство и свештенички позив обешчашћени су, црква оскрнављена, а православље угрожено; ето то су резултати његове бриге за веру и његове заштите коју он пружа народу. Сем свега овога он још и завађа народ. Њему чини особито задовољство да се народ гложи и свађа, он као каква пакосна распуштеница оговара људе једног код другог, прави сплетке и интриге и доводи до тога да нема вароши у којој нема по две странке које се гложе и туку“. Поред свих ових грехова митрополита Мелентија, најтежи је по Нушићу био онај да грчки владика Мелентије није правио никакве сметње страној верској агитацији и да су се у време његове управе Рашко-призренском епархијом у његову паству увукли католичанство, протестантизам и нововерство[14].

10 Сава 1996, 315.

11 Веселиновић 1903, 285; Нушић 1986, 110.

12 Архив Косова и Метохије даље: АКМ, Varia даље: V, АК-29/1-V, 1865-1-41-45, рашко-призренски митрополит Мелентије – српској православној општини у Пећи, Гусиње 4. јули 1865.

13 Исто, АК-29/1-V-1868-1-51-58, рашко-призренски митрополит Мелентије – попу Стефану, Призрен 22. децембар 1868.

14 АС, Посланство у Цариграду, несређена грађа, кутија 10, ф III, р 95/1895, ПП No 538, Министарство иностраних дела – Српском посланству у Цариграду, Београд 18. март 1895.

Међутим, упркос оваквом негативном ставу, историјска документација и релевантна литература о личности рашко-призренског митрополита Мелентија дају сасвим другачију слику. За разлику од својих претходника који нису водили никаквог рачуна о интересима српског народа и његове цркве у Старој Србији, митрополит Мелентије понашао се потпуно друкчије. У току свог управљања Рашко-призренском епархијом, он се често обраћао кнежевини Србији и српским митрополитима, и од њих тражио разне видове помоћи како би побољшао положај српских верника на подручију своје митрополије. Примера за то има много. Овом приликом навешћемо само неколико. Кримски рат (1853–1856) додатно је погоршао политичку ситуацију на Косову и Метохији и донео велике невоље српским црквама и манастирима. Притиснута од фанатизованих муслимана, велика српска задужбина, манастир Високи Дечани, налазио се на рубу егзистенције. Како је због опште анархије која је владала у тим областима, манастир Дечани био одсечен од осталих српских насеља у Метохији, братство манастира нашло се у веома тешкој ситуацији[15].

Да би бар мало поправила тешку финансијску ситуацију у којој се налазио овај манастир, српска влада је марта 1856. године на дар послала 100 дуката цесарских. Октобра исте године, српска влада је поново послала помоћ братству манастира Високи Дечани и са 600 цесарских дуката помогла оправку оловног манастирског крова. Највеће заслуге за добијање ове помоћи имао је рашко-призренски митрополит Мелентије који је више пута писао српском митрополиту Петру, Министарству просвете кнежевине Србије и Државном Савету, како би манастир Дечани добио адекватну новчану помоћ[16]. Захваљујући интервенцији митрополита Мелентија, српска влада је септембра исте године православној црквено-школској општини у Призрену послала 150 дуката у злату ради завршетка изградње цркве Св. Ђорђа у Призрену[17]. Маја 1857. године, одговарајући на молбу митрополита Мелентија, српској општини у Ђаковици је за оправку цркве Успење Пресвете Богородице била послата новчана помоћ у износу од 100 цесарских дуката. Осим новца, за потребе цркве у Ђаковици, било је послато и осам богослужбених књига[18]. Октобра 1857. године, Министарство просвете и црквених дела Србије је на иницијативу митрополита Мелентија, у новцу и црквеним књигама помогло манастир Св. Мученице Марине који се налазио код Елбасана у Албанији. Старешини овог манастира, оцу Харалампију, који се тада затекао у Београду, дата је новчана помоћ у износу од 20 цесарских дуката и 13 црквених књига[19]. Захваљујући препоруци митрополита Мелентија, Министарство просвете и црквених дела омогућило је архимандриту Серафиму и јеромонаху Кирилу да сакупљају милостињу по Србији за манастир Дечане који су похарали Турци и Арбанаси. Дечански монаси су сакупили 400 дуката у злату, које је потом братство манастира искористило за оправку манастирске зграде[20]. Када је 1861. године митрополит Мелентије обишао манастир

15 АС, Министарство иностраних дела даље: МИД, Иностранo одељење даље: И, 1855, ф I, р No 989, кнез Александар Карађорђевић – Совјету, Београд 28. октобар 1854.

16 Крестић, Љушић 1983, 5–6.

17 АС, Државни Савет даље: ДС, 1856, р 734, No 1581, кнез Александар Карађорђевић – Совјету, Београд 12. октобар 1856.

18 Крестић, Љушић 1983, 39–40.

19 АС, ДС, 1857, р 636, No 1542, кнез Александар Карађорђевић – Совјету, Београд 22. октобар 1857.

20 АС, МИД, Внутрено одељење даље: В, 1857, ф IV, р 270, No 615, Совјет – кнезу Александру Карађорђевићу, Београд 16. децембар 1857; АС, МБ, 1857, бр. 343, Митрополија београдска – манастиру Високи Дечани, Београд 14. јуни 1857.

Грачаницу, видео је да се манастирска зграда налази у веома тешком стању. Црква није имала покривку од олова, док је кров на више места прокишњавао[21]. Замољен од тамошњих свештеника да помогне како би се кров поправио, митрополит Мелентије се обратио за помоћ српским властима. Министарство просвете кнежевине Србије одазвало се молби митрополита Мелентија и манастиру Грачаници послало новчану помоћ у износу од 1.000 чаршијских гроша[22].

После завршетка Велике источне кризе (1875–1878), српске цркве и манастири на Косову и Метохији нашли су се у веома тешком положају. Изложене свакодневним арбанашким нападима, а уз то и лишене редовне финансијске помоћи из Србије, старе српске задужбине на Косову и Метохији, убрзано су пропадале. Озлојеђени због војничког пораза Турске у рату против Русије и Србије, Арбанаси су свој бес искаљивали на српском становништву и српској цркви на Косову и Метохији[23]. Арбанашки притисак је нарочито био јак на манастир Дечани. Ова српска задужбина, која је једно време чак била претворена и у војни магацин Призренске лиге, била је изложена свакодневним арбанашким насртајима. Тежак положај у коме се нашао манастир Дечани искористили су поједини Арбанаси, како би узурпирали још увек незаузете оранице и ливаде манастирског имања. У селу Бивољаку, Арбанаси су отели 33 манастирске њиве и баште, док су у селима Црвени Брег и Дечани, Арбанаси присвојили седам, односно четири манастирска имања[24]. Све ово је довело до тога, да је некад богати манастир Дечани, који је само у Метохији имао завештаних 30 села, потпуно осиромашио и нашао се на рубу пропасти[25]. Због оваквог стања које је претило да потпуно затвори манастир, митрополит Мелентије се више пута обраћао српској влади и од ње тражио помоћ. Српска влада није остала равнодушна према тешком стању у коме се налазио манастир Дечани, па је у току априла и маја 1880. године, преко свог посланства интервенисала у Цариграду како би се бар мало поправио положај манастира, а околни Арбанаси спречили да уграбе остатке манастирског имања[26]. Захваљујући залагању митрополита Мелентија, српска влада је за оправку манастира Дечани обезбедила суму од 3.000 дуката. Међутим, како турске власти нису дале дозволу за обнову манастирског здања, тај новац је био искоришћен тако што су њиме били исплаћени манстирски дугови[27].

Међународне обавезе које је Турска преузела на себе после завршетка Кримског рата и проглашења Хатихумајуна (1856), а које су се односиле на заштиту хришћана у Османском царству нису ни мало поправиле положај у коме се налазио српски народ на Косову и Метохији. И даље се наставило са убиствима, пљачкама, насилном исламизацијом и зулумима сваке врсте. Несигурност је била највећа у планинским и брдским пределима, где нису важили никакви закони, а у које су представници турске власти залазили само са јаком оружаном пратњом[28]. У периоду од 1856. па до избијања Велике источне кризе (1875), на простору Косова и Метохије био је забележен велики број отмица и насилне исламизације српске деце и девојака. Све то

21 Новаков 2011, 189.
22 Ђилас 1969, 16.
23 Костић 1933, 86–88.
24 Деретић 1999, 33–34.
25 Јастребов 1995, 226.
26 АС, МИД, Политичко одељење даље: ПО, 1880, П/5-VII, Пов бр. 136. београдски митрополит Михаило – Јовану Ристићу, Београд 21. март 1880.
27 Исто, Д/12, Пов. бр. 415, Министарство просвете и црквених дела – Српском конзулату у Скопљу, Београд 16. мај 1889.
28 Микић 1988, 22–25.

нимало не чуди, уколико се у обзир узме податак да је у Турској, све до 1854. године, постојала легална трговина робљем[29]. За разлику од појединих фанариотских владика које су равнодушно посматрале арбанашко-турске зулуме над српским становништвом, митрополит Мелентије је чинио све не би ли бар мало помогао унесрећеном народу. Није се плашио да се отворено супротстави разулареним Турцима и Арбанасима како би отету српску нејач спасио од потурчавања[30]. Почетком 1858. године, рашко-призренски митрополит Мелентије успео је да девојку Ану из Призрена ослободи турског заточеништва и спаси од насилне исламизације, да би је потом, преобучену у мушко одело и уз лажни пасош, уз помоћ српског кирицију Петра Лазаревића, послао у Србију. Годину дана касније, митрополит Мелентије је успео да из руку призренских Турака ишчупа дечака Настаса Илића, родом из Призрена и да га посредством српских власти пребаци у кнежевину Србију[31].

Опстанак српског народа на Косову и Метохији није био угрожен само зулумима Арбанаса и Турака, већ и деловањем страних пропаганди које су ради остваривања својих политичких циљева активно радиле на однарођивању српског народа на Косову и Метохији. То се у првом реду односи на деловање грчке и бугарске пропаганде. Почетком 1864. године, између српске црквено-школске општине у Призрену и призренских Цинцара, избио је спор око тамошње цркве Св. Спаса. Цео овај проблем почео је потпуно безазлено. Желећи да помогну Цинцарима који нису имали своју цркву у Призрену, тамошњи Срби су им допустили да користе цркву Св. Спаса као и да уписују своју децу у српску општинску школу. Све издатке око плаћања учитеља и рада школе, покривала је српска општина и црква Св. Ђорђа, док призренски Цинцари иако су располагали приходима цркве Св. Спаса нису учествовали у расподели школских трошкова. Овакво стање трајало је до 1864. године када је митрополит Мелентије затражио од призренских Цинцара да од црквених прихода издвоје одређену суму новца за школу и митрополитску зграду, чији је закуп плаћала црква Св. Ђорђа. Када су Цинцари то одбили, митрополит Мелентије им је одузео кључеве од цркве Св. Спаса и понудио их српској црквено-школској општини[32].

Повезани родбинским и трговачким везама са Цинцарима, челници српске општине нису желели да кваре своје односе са цинцарском општином, па су одбили митрополитов предлог. На тај начин су сами себи створили велики проблем који је остао нерешен све до 1912. године. Цинцари су у дворишту цркве Св. Спаса отворили грчко-цинцарску школу и повезали се са грчким хеленофилским друштвима. Истовремено, затражили су помоћ од Цариградске патријаршије, а на своју страну привукли су и призренског валију Сафет-пашу, који је више пута отворено интервенисао у Цариграду у корист призренских Цинцара[33]. Иако је и сам био Грк и налазио се под директном управом цариградског патријарха, митрополит Мелентије се у свему томе држао непристрасно. У жељи да смири сукоб који је све више ескалирао, митрополит Мелентије је инсистирао на томе да се нађе компромисно решење које би задовољило обе стране. Међутим, сви његови предлози били су без разматрања одбијени од стране Цинцара, тако да је спор запао у пат-позицију. Када су се уверили да

29 Богдановић 1990, 164–166.

30 Архив Српске академије наука и уметности даље: АСАНУ, лични фонд Матије Бана, инв. бр. 3/178, сигн. III/8, Вучковић – Попечитељству внутрених дела, Рашка 21. јануар 1858.

31 АС, Министарство унутрашњих дела – Полицајно одељење даље: МУД-П, 1859, ф VIII, ПП No 14, Министарство внутрених дела – Крушевачком начелству, Београд 16. јануар 1859.

32 Недељковић 2011, 344–345.

33 Васиљевић 1928 388.

на своју страну не могу да приволе митрополита Мелентија, Цинцари су решили да га уклоне из епархије. У томе су призренски Цинцари имали пуну подршку Цариградске патријаршије која је и сама желела да казни „непослушног“ митрополита, па је у пролеће 1873. године покренула поступак о разрешењу рашко-призренског митрополита Мелентија[34].

Намера Цариградске патријаршије да смени Мелентија изазвала је оштро реаговање српског народа широм Рашко-призренске епархије. Многе српске црквено-школске општине отворено су стале уз митрополита Мелентија, не дозвољавајући Патријаршији да на њега излије „свој отровни јед“ због тога што је подржао Србе у Призрену. И док су Срби из Призрена претили да ће уколико се Мелентије смени, они тражити српског рашко-призренског владику, дотле су поједине општине у одбрани Мелентија отишле толико далеко да су спомињале и могућ договор са бугарском Егзархијом. Суочена са оваквим претњама Патријаршија је одустала од смене митрополита Мелентија и више није покретала ово питање[35]. Чињеница да су Срби широм Старе Србије одлучно стали у одбрану митрополита Мелентија недвосмислено говори да је он уживао велико поверење и поштовање код српског народа у Рашко-призренској епархији и да су га они доживљавали као свог митрополита.

Поред деловања грчке пропаганде, на Косову и Метохији се од почетка седамдесетих година 19. века почео осећати снажан рад бугарске Егзархије. Када је 1870. године Порта признала аутономију бугарске цркве у Турској, јасно се видело да бугарски национални програм далеко превазилази бугарски етнички простор. Деловање бугарске Егзархије на подручију Косова и Метохије вршено је уз благослов турских власти које су српски народ у тим крајевима, чак и у својим званичним документима убрајале у Бугаре (бугар-милет)[36]. Све је то ишло у прилог егзархистима који су уз помоћ корумпираних турских чиновника вршили снажан притисак на српски народ на Косову и Метохији не би ли га бугаризовали. Егзархисти су желели да створе своје упориште у Призрену и Приштини, одакле би потом, ширили своју пропаганду по осталим пределима Старе Србије. У намери да саботирају рад новоосноване Призренске богословије (1871), бугарски агенти су наговарали призренске богослове да напусте своју школу и пређу у сличне просветне заводе у Бугарској, нудећи им веће стипендије и боље услове школовања[37]. У исто време, егзархисти су повели снажну агитацију и у Приштини, где су покушали да међу српском омладином нађу неколико ученика које би као своје питомце школовали у Бугарској. Деловање бугарских агената изазвало је брзу реакцију рашко-призренске митрополије и челника призренске и приштинске општине, тако да су њихови напори остали без резултата[38].

Тешка политичка ситуација на Косову и Метохији, као и неподношљив положај српског народа у годинама после Берлинског конгреса, поново су привукли пажњу бугарске егзархијске пропаганде. Бугарски агенти су рачунали да ће обесправљено и зулумима притиснуто српско становништво оберучке прихватити њихову помоћ и да ће се српски народ на овим просторима приклонити егзархијској

34 Недељковић 2012, 155–156.

35 АСАНУ, Исписи, инв. бр. 66/354, сигн. XXXIV/5, кут. 17, српски посланик Филип Христић – Министарству иностраних дела кнежевине Србије, Цариград 4. децембар 1873; Исто, инв. бр. 66/325, сигн. XXXIV/5, П бр. 74, кут. 17, српски посланик Филип Христић – Министарству иностраних дела кнежевине Србије, Цариград 25. јуни 1873.

36 Недељковић 2013, 62–63; Гопчевић 1995, 244.

37 Костић 1997, 120–125.

38 Поповић 1920, 31–32.

цркви. У томе су се, међутим, преварили. Када је крајем маја 1888. године, неколицина бугарских агената дошла у Приштину, уместо подршке и добродошлице сачекао их је отпор приштинских Срба, па су по речима приштинског првака Стевана Хаџи Арсића „пребијени и без капе на глави утекли из Приштине“. Овом акцијом приштинских Срба руководио је митрополит Мелентије, који је у то време боравио у Приштини[39]. Два месеца касније, егзархисти су поново покушали да остваре своју намеру. Овога пута, они су решили да отворе бугарску основну школу у Приштини. Уз помоћ новца, они су заврбовали неколико српских домаћина који су им обећали да ће им слати своју децу у њихову школу, а затим су кришом у српској чаршији купили кућу коју су почели да преуређују у школу. Чим је митрополит Мелентије сазнао за то, одмах је интервенисао код турског кадије од кога је затражио да поништи куповину, јер приликом ње није био испоштован стари турски обичај по коме првенство у куповини имају најближи суседи. Приштински кадија је прихватио сугестију митрополита Мелентија, па је српска општина са 95 цесарских дуката откупила кућу од првобитног власника[40]. Бесни на митрополита Мелентија који им је покварио планове, егзархисти су решили да се освете тако што су пред турским властима и Арбанасима денуцирали братство манастира Високи Дечани и Пећке патријаршије, за које су рекли да су српски агенти и да су им манастири пуни сакривеног српског оружја. После овакве оптужбе, коју су турске власти једва чекале да чују, уследиле су репресивне мере турске полиције према српским монасима и манастирима[41].

У многим радовима у којима се писало о митрополиту Мелентију, једна од најчешћих критика које су биле упућене на његов рачун, односила се на његов став према Призренској богословији. За митрополита Мелентија је писано да је непријатељски био настројен према Призренској богословији, да је критиковао њен рад, да је погрдним именима називао богослове, да је одбијао да свршене призренске богослове рукоположи за свештенике сматрајући их „мање побожним људима“, итд[42]. При томе се често истиче да је митрополит Мелентије био велика сметња нормалном раду Призренске богословије и српском културно-просветном и националном раду у Старој Србији. Међутим, релевантна историјска грађа даје нам сасвим другачију слику о улози и раду митрополита Мелентија. Увидевши потребу за отварањем једне посебне школе у Турској која би школовала учитеље и свештенике, Министарство просвете и црквених дела Србије је средином 1870. године почело да разматра идеју о отварању богословије у Старој Србији. Постојање овакве богословско-учитељске школе имало би поред просветног и велики национално-политички значај. Таква школа представљала би праву тврђаву српства која би се са успехом супротстављала страним пропагандама чије се деловање све више осећало на подручију Старе Србије. У овим плановима помињана су два града, Призрен и Пећ. После краћег разматрања политичких прилика у Пећком и Призренском санџаку „Одбор за школе и учитеље у Старој Србији и Маћедонији“ и београдски митрополит Михаило донели су одлуку да се богословија отвори у Призрену[43]. Да би школа

39 АСАНУ, лични фонд Јована Ристића, инв. бр. 12/529, сигн. XII/9, Трпко Трпић – Аксентију Хаџи Арсићу, Приштина 15. мај 1888.
40 Исто, инв. бр. 12/534, сигн. XII/9, Трпко Трпић – Аксентију Хаџи Арсићу, Приштина 9. август 1888.
41 Исто, инв. бр. 12/537, сигн. XII/9, Трпко Трпић – Аксентије Хаџи Арсићу, Приштина 21. септембар 1888.
42 Костић (1933), 48.
43 Недељковић 2012, 114.

отпочела са радом требало је, најпре, добити дозволу од турских власти и сагласност од рашко-призренског митрополита. Мелентије је безрезервно подржао идеју о оснивању богословије, а захваљујући његовој интервенцији код призренског валије Сафет-паше, турске власти нису ометале отварање Призренске богословије нити су правиле веће проблеме у првим годинама њеног рада[44].

У послу око отварања богословије, Мелентије је преко призренског учитеља Милуна Новичића био у сталном контакту са београдским митрополитом Михаилом. Митрополит Мелентије је показивао велику заинтересованост за отварање српске богословске школе у Призрену. То је најбоље могло да се види у лето 1871. године, када је Мелентије заједно са челницима призренске општине више пута интервенисао код Симе Игуманова, да због споре изградње нове школске зграде не пролонгира отварање богословије за неколико година. Митрополит Мелентије је том приликом на Новичића оставио толико позитиван утисак да је Новичић писао митрополиту Михаилу да се цео посао око отварања богословије може одвијати преко Мелентија „јер је он честит човек у кога нема преваре“[45]. Мелентије је у преговорима са Одбором за школе и учитеље и митрополитом Михаилом поставио само један услов: да старешина богословије мора да буде свештено лице. Мелентијев услов био је безрезервно подржан. Међутим, само две године касније на место управника богословије дошло је мирско лице. Изговарајући се чињеницом да је због лоших међуљудских односа рад Призренске богословије скоро паралисан, Министарство просвете и црквених дела Србије извршило је значајне кадровске промене у овој школи. Архимандрит Сава Дечанац смењен је са места управитеља богословије, а на његово место био је постављен Илија Ставрић. Незадовољни оваквом одлуком, Сава Дечанац и наставник Милун Новичић дали су оставке и прешли у Србију[46]. Овакав потез српског Министарства просвете са разлогом је изазвао велико незадовољство код митрополита Мелентија. Мелентије то никако није могао да прихвати и из корена је променио свој став према Призренској богословији. И никада, како то пише Петар Костић, „сем када је био позван његова (Мелентијева) нога није ступила у богословију“. Ова љутња митрополита Мелентија је временом попуштала, па је он до 1875. године рукоположио више од двадесет призренских и београдских богослова[47].

За разлику од Бранислава Нушића, који је митрополита Мелентија видео у најгорем светлу поједине српске дипломате и национални радници били су блажи у оцени рашко-призренског владике Мелентија. Српски дипломата и посланик у Цариграду, Михаило Ристић, писао је да Мелентије није чинио само лоше ствари, већ да је српски народ у Старој Србији задужио и својим добрим делима. Сама чињеница, наводи Ристић, да је Мелентије знао све о раду и финансирању Призренске богословије, а да о томе упркос свом лошем мишљењу које је имао о призренским богословима, никада ништа није говорио турским властима, знајући да би то био крај ове школе, приказује митрополита Мелентија у другачијем светлу[48]. Слично мишљење о митрополиту Мелентију имао је и српски дипломата и генерал Сава Грујић. Он је Управу Призренске богословије стално упућивао на митрополита

44 Пејин, Петровић 1992, 6–8.

45 АСАНУ, лични фонд Јована Ристића, инв. бр. 12/308, сигн. XII/5, Милун Новичић – београдском митрополиту Михаилу, Призрен 30. јули 1871.

46 Исто, инв. бр. 12/210, сигн. XII/4, архимандрит Сава Дечанац – београдском митрополиту Михаилу, Призрен 21. фебруар 1873.

47 Костић 1933, 48–49.

48 Станић 2003, 80-81.

Мелентија, сматрајући да богословија треба своје односе са турским властима да одржава искључиво преко рашко-призренског митрополита. Грујић је 1892. године предлагао да се митрополит Мелентије именује за почасног председника Призренске богословије. Похвално мишљење о митрополиту Мелентију имали су и српски национални радник, Милош Милојевић, и српски конзул у Скопљу, Владимир Карић[49]. Сличан закључак о митрополиту Мелентију дао је и српски национални радник, Петар Костић. Мелентије и Костић су били савременици, живели су у истом граду и веома добро су се познавали. Иако је и сам неколико пута осетио последице незгодене нарави митрополита Мелентија, он је за њега написао да се старао о црквено-просветном животу Срба на Косову и Метохији и да је донео више добра него зла српским верницима у Рашко-призренској епархији[50]. Митрополит Мелентије је о свом трошку подигао митрополитску зграду у Приштини, у којој је касније био смештен српски конзулат. Године 1880. митрополит Мелентије је Београдској богословији даровао 180 турских златних лира, док је Друштву Св. Саве у Призрену исте године поклонио 10 турских лира. За све време док се налазио на челу Призренске митрополије, често је о свом трошку, широм Рашко-призренске епархије помагао сиромашне српске црквено-школске општине. Рашко-призренски митрополит Мелентије сахрањен је у цркви Св. Ђорђа у Призрену[51].

И на крају, када погледамо наведене чињенице, недвосмислено се намеће закључак, да је митрополит Мелентије, упркос томе што је био фанариотски владика, дао велики допринос српском народу и да је оставио значајног трага у историји Старе Србије у другој половини 19. века.

Извори и литература

Необјављена архивска грађа

Архив Србије
Митрополија Београдска
Министарство иностраних дела – Инострано одељење
Министарство иностраних дела – Внутрено одељење
Министарство иностраних дела – Политичко одељење
Министарство унутрашњих дела – Полицајно одељење
Државни Савет
Посланство у Цариграду
Архив Српске академије наука и уметности
Лични фонд Јована Ристића
Лични фонд Матије Бана
Исписи
Архив Косова и Метохије
Varia

49 Новаков 2011, 191.
50 Костић 1933, 44-46.
51 Веселиновић 1903, 307-310; Недељковић 2012, 369; Новаков 2011, 192; Сава 1996, 433.

Литература

Батаковић (1988) – Батаковић Душан, *Савременици о Косову и Метохији 1852–1912,* Београд 1988.

Богдановић (1990) – Богдановић Димитрије, *Књига о Косову,* Београд 1990.

Васиљевић (1928) – Васиљевић Х. Јован, *Просветне и политичке прилике у јужним српским областима у XIX веку,* Београд 1928.

Веселиновић (1903) – Веселиновић Милојко, *Митрополит Мелентије,* Годишњица Николе Чупића, XXII, Београд 1903, 274–311.

Гопчевић (1995) – Гопчевић Спиридон, *Стара Србија и Македонија,* Приштина 1995.

Деретић (1999) – Деретић И. Јован, *Арбанаси у Србији,* Београд 1999.

Ђилас (1969) – Ђилас К. Јагош, *Српске школе на Косову од 1856. до 1912. године,* Приштина 1969.

Јастербов (1995) – Јастребов С. Иван, *Стара Србија,* Приштина 1995.

Јовановић (1941) – Јовановић М. Јован, *Јужна Србија од краја XVIII века до ослобођења,* Београд 1941.

Костић (1928) – Костић Петар, *Црквени живот православних Срба у Призрену и његовој околини у XIX веку,* Београд 1928.

Костић (1933) – Костић Петар, *Просветно-културни живот православних Срба у Призрену и његовој околини у XIX и почетком XX века (са успоменама писца),* Скопље 1933.

Костић (1997) – Костић Петар, *Аутобиографија* (приредила Вјера Митровић), Призрен 1997.

Крестић, Љушић (1983), Крестић Василије, Љушић Радош, *Србија и ослободилачки покрети на Балкану од Париског мира до Берлинског конгреса (1856–1878), књига I (1856–1866),* Београд 1983.

Микић (1988) – Микић Ђорђе, *Друштвене и економске прилике косовских Срба у XIX и почетком XX века (од чифчијства до банкарства),* Београд 1988.

Недељковић (2012) – Недељковић Славиша, *Србија и Косово и Метохија (1856–1897), културно-просветни и национални рад,* Ниш 2012.

Недељковић (2011) – Недељковић Славиша, *Сукоб Срба и Цинцара око цркве Св. Спаса у Призрену (1864–1874),* Црквене студије, 8, Ниш 2011, 341–351.

Недељковић (2013) – Недељковић Славиша, *Косово и Метохија у плановима бугарске пропаганде (1870–1878),* Српске студије, 4, Београд 2013, 61–72.

Новаков (2011) – Новаков Марковић Александра, *Православна српска богословија у Призрену (1871–1890),* Ниш 2011.

Нушић (1986) – Нушић Ђ. Бранислав, *Косово, опис земље и народа,* Београд 1986.

Пејин, Петровић (1992) – Пејин Јован, Милић Петровић, *Протокол писама општине пећке 1870–1880,* Приштина-Београд 1992.

Поповић (1920) – Поповић Р. Зарија, *Национални апостол,* Братство, XXIV, Београд 1920, 28–42.

Сава (1996) – Сава, епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд, Подгорица, Крагујевац 1996.

Слијепчевић (1939) – Слијепчевић Ђоко, *Укидање Пећке патријаршије 1766. године,* Београд 1939.

Станић (2003) – Станић Миле, *Успомене на митрополите са којима сам радио, Михаила Г. Ристића,* Вардарски зборник, 2, Београд 2003, 69–141.

Slaviša Nedeljković

METROPOLITAN MELENTIJE OF DIOCESE OF *RASKA*-PRIZREN AND THE SERBIAN PEOPLE IN KOSOVO AND METOHIJA (BETWEEN TRUTH AND MISAPPREHENSION)

Abolition of the Patriarchate of Peć and the Archbishopric of Ohrid resulted in that all Orthodox Slavs fall under the rule of the Patriarchate of Constantinople, which immediately appointed Greeks as bishops in all bishoprics. About Greek metropolitans of Diocese of *Raška*-Prizren we have a little remained historical sources. Openly anti-Serbian and anti-Slavic committed, they prevented the restoration of the old and build-up of new churches, constantly worked on hellenization of the Serbian population. Some of them were selling for money positions of priests and burdened the Serbian people with a large church taxes. Of all of the Greek metropolitans who were seat of Prizren in 19th century, the most works were written about Metropolitan Melentije. About his longtime management of Diocese of *Raška*-Prizren, often historical documents were written in a very negative context. It was noted that he willful administered the diocese and to the Serbian believers behaved worse than the Turks. All of those which opposed his decision to increase the church duties, came under attack from the Turkish authorities, and the main concern of Metropolitan Melentije was the collection of the taxes from poor Serbian peasants. However, despite such a negative attitude, historical documents and relevant literature about personality of Metropolitan Melentije give a completely different picture. Unlike his predecessors which did not take any reckoning of the interests of the Serbian people and their church in Old Serbia, Metropolitan Melentije behaved completely differently. Despite that he was Phanariot bishop, Metropolitan Melentije made a great contribution to the Serbian people and left a significant mark in the history of Old Serbia in the second half of the 19th century.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 415-424*
УДК 371.222(497.11)-9"19"

Иван М. Бецић
Институт за српску културу, Лепосавић - Србија
e-mail: becic89@gmail.com

ЗНАЧАЈ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ЗА ОЧУВАЊЕ СРПСКОГ ЖИВЉА У СТАРОЈ СРБИЈИ ПОЧЕТКОМ XX ВЕКА*

Апстракт: *Стицање српске независности које је променило друштвено-економске односе у Отоманском царству имало је негативан утицај на положај српског народа у Старој Србији. Градско становништво Србије је преживело захваљујући новчаним средствима, која су углавном уживали трговци и занатлије. Средства су носила црквена обележја, а један од акционара и активних помагача била је Српска Православна Црква. Овај рад, према подацима из архиве и релевантној литератури, истиче значај пословних новчаних средстава Српске цркве.*

Кључне речи: *Фонд цркве Светог Ђорђа, Фонд цркве Светог Николаја, Фонд Свете Богоматере чудесне иконе пећске, Фонд цркве Светог Спаса, Фонд цркве Светог цара Уроша*

Избијање Велике источне кризе оживело је наде Срба у Старој Србији да је дошао тренутак ослобођења. Када је јуна 1876. године започео српско-турски рат, Срби из Старе Србије масовно су прелазили на територију Србије и борили се у саставу српске војске. Објава рата разјарила је Арбанасе и Турке и око 35.000 Арбанаса добровољаца одазвало се позиву султана да брани Османско царство. На фронт према Србији први су кренули Албанци из Љуме и већ почетком јула напали су и опљачкали српску варош у Призрену[1]. Пљачка и терор над српским становништвом нису заустављени ни после Берлинског конгреса, а стварањем Арбанашке лиге били су управљени ка жестоким прогонима српског становништва. Од 1880. године, када је вођство Лиге прекинуло све везе са Портом, положај Срба постао је још тежи, поготово у материјалном погледу, јер је порез плаћан и Турцима и Арбанасима: „Срби су добили два господара; они су двојици господара порез давали, двоје војске издржавали, а никаква права и заштите нису имали"[2].

До великог погрома српског народа у Старој Србији дошло је 1882. године, приликом проглашења Србије за краљевину. У наредних пет година, на основу лажне доставе о устанку, за „велеиздају" је убијено 7.000 Срба, а око 300 је осуђено и упућено на издржавање казне у солунским тамницама или у прогонство у Малу Азију[3]. Осуђени су најугледнији људи, свештеници, учитељи, трговци и сеоски кметови. Ситуација је додатно била погоршана тиме да се поред већ константних

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије *Материјална и духовна култура Косова и Метохије*. (Ев. бр. 178028).

1 *Косово* 1989, 212.

2 Хаџи-Васиљевић 1909, 109.

3 Поповић 1987, 247–248.

пљачкашких акција арбанашких група све јаче осећала делатност бугарског егзархата. У почетку се она интензивно запажала источно од Шар-планине, да би се крајем XIX века утицај егзархата почео ширити и на подручје Косова. Акција се осећала не само у верско-политичком погледу, већ и у економском, будући да је била управљена и ка довођењу у материјалну зависност српског живља од егзархата и његових људи, чиме је припреман терен за интензивнију бугаризацију. Појачан турски зулум, као и акције Арбанаса и Бугара интензивирале су процес исељавања Срба, што није прошло незапажено, па је у писму председника српске Владе, др Владана Ђорђевића, упућеног Стојану Новаковићу 1899. године, наведено да је у последњих двадесет година из Косовског вилајета у Србију прешло 60.000 људи[4].

Терор је пратило и интензивно материјално слабљење српског варошког становништва. Све до седамдесетих година XIX века, хришћанско градско становништво није имало потребе за кредитима већег обима. Уколико је и постојала потреба, појединци су до средстава могли доћи на принципу узајамног позајмљивања на кратке рокове, које је вршено без икакве надокнаде. После ослободилачких ратова Србије, ситуација се променила и услед неповољних прилика српско градско становништво (трговци и занатлије) почело је да осиромашује и да се задужује. Као последица се појавило зеленаштво у готово невероватним размерама, јер се камата на позајмљени новац кретала 150-200%[5].

Да би помогла своје становништво у Старој Србији, српска Влада покушала је да од Порте добије овлашћење за рад српских самосталних новчаних завода, а улогу организатора поверила је Београдској задрузи. У ту сврху, поверила јој је 1897. године суму од 500.000 динара и задатак да у Скопљу и Битољу оснује српске банке са капиталом од 80.000 до 100.000 динара (3.340–4.170 турских лира)[6]. Ова замисао није заживела, будући да Порта није одобрила захтев српске владе.

У таквим, неповољним приликама, по одобрењу епископа Фирмилијана и тадашњег српског конзула у Скопљу, Павла Денића, одлучено је да се покрене оснивање трговачког друштва у Скопљу на акционарској основи, са циљем снабдевања српског живља у Старој Србији. Главни иницијатори ове акције били су Тома Јовановић и Петар Костић, референт за наставу у српској митрополији у Скопљу. Израђен је статут друштва, а акционарски капитал био је предвиђен на 5.000 златних лира, подељених на 1.000 акција од по пет лира. Спровођење предвиђеног било је онемогућено од стране егзархиста, који су организовали убиство Томе Јовановића, на Врбицу 1899. године, у тренутку када се враћао из Митрополије, након потписивања позива за упис акција[7].

Овакав развој догађаја претио је да српски трговачки слој потпуно нестане, чиме би и опстанак српског народа на овом простору био озбиљно доведен у питање. Само деценију-две раније ситуација је била сасвим другачија. Без обзира на то што је набавка робе из Прилепа, Сера, Неврокопа, ретко из Скопља, а касније из Солуна, вршена у тешким околностима, трговина на просторима које су насељавали Срби била је у српским рукама. Српски трговци су добро зарађивали, куповали земљу и обезбеђивали покољења. Међутим, на размеђу XIX и XX века ситуација се драстично променила и опадање посла код трговаца Срба и њихово материјално посртање и пропадање постало је уочљиво. До тога је дошло зато што су у економски тешкој

4 Vojvodić 2006, 80.
5 Гавриловић 1933, 137.
6 *Историја* 1994, 308.
7 Гавриловић 1931, 6–7.

ситуацији и Турци били принуђени да се баве трговином, али је у још већој мери стање ствари на терену изменила железница. Када је железница повезала Скопље са Солуном и Србијом, а Митровицу са Скопљем, на свим могућим успутним станицама, Урошевцу, Липљану, као и Приштини, дошли су Грци, Цинцари и Јевреји и са малим капиталом отворили радње и дућане. Неко време радили су са малом добити, да би придобили муштерије, док су Срби, иако су у односу на њих располагали са великим капиталом, почели да стагнирају. Уз већ традиционалну окретност, Цинцари су у пословању примењивали и методе које су се сматрале недозвољеним. Ради освајања трговине ишли су са робом из радњи по неродимским селима и према паритету који би утврдили вршили робну размену са сељацима. Са друге стране, Срби који су живели удаљени од железничке пруге, долазили су до страних трговаца и куповали намирнице, а продавали им пшеницу, конопљу и сл. Када су српски трговци кренули са продајом по станицама, већ је било касно, јер нису више били конкурентни[8].

Додатне отежавајуће околности донео је турско-грчки рат 1897. године. Муслимани, са изговором да су се сви осећали мобилисани, спровели су бојкот хришћанских радњи у великом броју места, забранивши својим женама да се снабдевају код хришћана. Организовали су снабдевање по приватним муслиманским кућама и тиме су пословање хришћана, а у највећој мери Срба, свели на најмању могућу меру.

На тај начин, трговина која се до тада налазила ексклузивно у рукама Срба, прелазила је у руке припадника других народа, што је доводило до слабљења српског варошког становништва, пре свега трговаца и занатлија. Да би обезбедили опстанак градског становништва, Срби су отпочели са оснивањем тајних новчаних фондова, а потом су се и јавно залагали за отварање штедионица као „установа које ће помагати и обућаре, и рибаре, и воћаре, и виноградаре, и земљораднике, сељаке и грађане". Истицано је да је сељак имао и кућу и хлеб и месо, али није имао новац за оку соли. Када би му затребало за одело, удају или женидбу, кућа се залагала код зеленаша. У таквим околностима поједини богаташи давали су зајам „пару на пару"[9].

Повољан кредит у Солуну није могао да се добије, пошто су велике стране банке кредитирале готово искључиво солунске трговце и комисионаре. Срби су могли да добију кредит само на ломбард робе смештене у магацинима Иштире у Солуну или уз јемство солунских посредника. Функцију кредитора у унутрашњости вршиле су поједине сарафске радње које су у основи биле мењачнице. Као кредитори јављали су се рентијери, читлуксахибије, трговци, имућни људи, а задуживање код Јањеваца, уз камату од 60 и више процената, константно је погоршавало положај Срба[10].

Неопходност постојања новчане установе постала је очигледна, али је оснивање новчаног завода било отежано тиме што је, осим великих материјалних издатака, захтевало и специјално одобрење султана. Уз то, постојање завода носило је у себи бојазан да би турске власти могле једној таквој установи приписати политички карактер, те конфисковати имовину, а његове оснивача лишити слободе. Решење је пронађено у извесној аутономији православне цркве и у томе што је била под заштитом извесних пријатељских конзулата. Да би се избегло сумњичење турских власти приступило се оснивању установа које су имале карактер црквених фондова.

8 *Цариградски гласник* 40/1903, 1.
9 *Цариградски гласник* 10/1903, 1.
10 *Цариградски гласник* 11/ 1904, 1.

Први у низу таквих установа био је Фонд цркве Светог Ђорђа, основан у Призрену, 1. јула 1901. године. Предвиђени капитал Фонда износио је 324.000 гроша (3.000 наполеона), док је друго коло акција, у вредности од 162.000 гроша (30.000 златних динара), уплаћено 1908. године[11]. Покретачи оснивања Фонда били су: Крста Патрногић, Хаџи Љуба Патрногић, Никола Чичкарић, Петко Жорић, Душан Некић и Крста Гарић. Нарочита заслуга припадала је проти Стевану М. Димитријевићу, ректору Богословије, касније професору теологије на факултету у Београду. Због националних заслуга, црквено-школска општина изабрала га је за почасног грађанина још под Турцима[12].

Мада је завод носио име црквеног фонда, Турци су, у зависности од сопствених потреба и интереса, знали да нарушавају црквену аутономију, па је проблем локала решен захваљујући помоћи Сергија Владимировића – Туполке, руског конзула у Призрену. Он је допустио да се једна одаја у конзулату користи као канцеларија Фонда цркве Светог Ђорђа и она је коришћена са том сврхом све до ослобођења Призрена 1912. године. Основна фукција Фонда била је омогућавање јефтиних кредита хришћанском живљу, а примао је и штедне улоге. Њихово порекло било је најчешће од печалбара, посебно из САД. Своју финансијску моћ, Фонд цркве Светог Ђорђа ојачао је посебним кредитом од 20.000 динара у злату, који је добио од Привилеговане Народне банке Краљевине Србије, као и улога Фонда Симе А. Игуманова од 30.000 златних динара[13]. Уласком српске војске у Призрен и присаједињењем Краљевини Србији, Фонд цркве Светог Ђорђа претворен је, 1914. године, у Призренску банку, са капиталом од 250.000 динара[14].

У жељи да остваре напредак, српски трговци из Призрена појавили су се и на солунском тржишту. У Солуну је, 1905. године, основано предузеће Гига Јакић и Комп., при чему је Фонд учествовао са 30.000 златних динара. Годину и по касније, фирма је променила назив у Патрногић, Лазић и Комп. Чисто призренски капитал у овом предузећу износио је 100.000 златних динара. Успешност пословања јасно је уочљива тиме да је предузеће уживало кредит од Народне банке Краљевине Србије од 50.000 динара, а преко 100.000 динара од Отоманске, Солунске и Оријенталне банке[15]. Циљ фирме био је да посредује на солунском тржишту за српске трговце, пошто су то до тада вршиле јеврејске, грчке и цинцарске радње. Предузеће је око себе окупило трговце не само из Призрена и Подримља, већ и из Метохије, Косова, Рашке, Куманова, Тетова, а делом и из Повардарја.

У 1906. години, у Призрену су истовремено основана још два друштва са сличним циљевима. После младотурске револуције, обезбедивши себи еснафски карактер, постала су јавна, а 1912. године удружила су се и основала Призренску задругу, са капиталом од 540.000 гроша (100.000 златних динара). Правила Задруге потврђена су од турских власти 15. марта исте године, а у новчани завод саобразан српском закону постао је 1914. године[16].

Од свих места у којима су Срби на Косову и Метохији почетком XX века чинили значајан проценат становништва, Приштина се налазила у најповољнијем положају. Чињеница да је граница са Србијом била близу, изгледа да је одбијала

11 Чемерикић 1937, 697.
12 AJ, 65–1383–2367, Записник збора акционара Призренске банке од 18. априла 1920.
13 Чемерикић 1937, 698.
14 Бецић, 2013, 852.
15 Чемерикић 1937, 699.
16 Гавриловић 1931, 11.

Арнауте од зулума и пљачке српског живља и обест у овом крају била је мања него у другим. Осим близине границе, велику улогу у сигурности Срба играо је и српски конзулат у Приштини. Са циљем међусобног потпомагања православних Срба у месту, а по могућству и околини, Приштевци су 1905. године основали Фонд цркве Светог Николаја са акционарским капиталом од 135.000 гроша, подељеном у 1.000 деоница од по 135 чаршијских гроша[17]. Са уплаћивањем се отпочело 15. маја 1905. године, а да се акионари не би сувише финансијски оптеретили, уплате су износиле 2,5 гроша недељно, да би цео капитал био уплаћен у року од 54 недеље[18].

Правилима је предвиђено да Фонд прима новац на камату и на штедњу, даје новац на камату и даје новац на залоге. Циљ Фонда није био само прикупљање средстава, већ и фаворизовање Срба са мањим капиталом. Зато је на улоге до 1.000 гроша предвиђена камата од 8%, за оне преко 1.000, а до 10.000 гроша 7%, док је за улоге изнад 10.000 гроша камата износила 6%. Могућност да узму новац на зајам имали су само деоничари, а првенство су имала она лица која су тражила мање суме. Висина зајма могла је износити две трећине од уложене вредности акционара, са роком отплате од једног до три месеца. Уколико би кредит био одобрен на месец дана, сума би се морала вратити одмах по истеку, док би се камата од 10% на годишњем нивоу исплатила одмах и фактички је значила постојање депозита.

Правила су предвиђала и могућност давања кредита лицима која нису била чланови Фонда, уколико је било расположивог новца, а камата на ове кредите била је 12%. Новац на бази залога могли су узимати само удеоничари, док је изузетак чињен када су у питању биле удовице и сиромашне жене, којима се, ради куповине, или за потребе плаћања рада, могло дати до 200 гроша на потпис два „добра јемца“, а до 500 гроша на залоге. Биле су у обавези да сав материјал за рад купују код Срба. Управни одбор Фонда имао је шест чланова и заменика, док су Контролни одбор чинила четири члана и два заменика, са мандатом од годину дана[19]. Први Управни одбор чинили су: Риста Васић, кафеџија; Петар Поповић, свештеник; Недељко Живковић, трговац; Милан Митић, индустријалац; Станко Бркић, кафеџија и Пота Аксентијевић, кафеџија, док су чланови Надзорног одбора били: Јован Д. Поповић, учитељ; Драгутин Дебељковић, апотекар; Риста Младеновић, кафеџија и Максим К. Гапић, мењач[20].

Фонд је одговорио циљевима због којих је настао и продужио је са радом и после временског рока од пет година, како је првобитно било замишљено. Са ослобођењем и поновним уласком Косова и Метохије у састав Србије, у складу са српским законом о акционарским друштвима, уређени су сви новчани заводи из присаједињених крајева. На крају 1913. године, Фонд је располагао са главницом од 60.000 динара, распоређених у 1.000 акција по 60 динара, резервним фондом од 6.681,74,

17 *Правила фонда Цркве Светог оца Николаја* 1906, 3. Гавриловић 1933, 144. помиње да је капитал износио 324.000 гроша и да је био подељен у 2.000 акција по 126 гроша. Осим грешке у броју деоница које су уписане 1905. године, нелогичност представљају и подаци које је навео, будући да би у том случају капитал износио 252.000 гроша. Секулић 1994, 96. наводи да је капитал износио свега 13.000 гроша, 1.000 деоница од по 13 гроша. Висина овог капитала била би недовољна за било какву озбиљнију акцију.

18 Иако је Фонд отпочео рад са одређеним средствима већ 1905. године, за годину његовог званичног оснивања узета је 1906. пошто је тада целокупан капитал био уплаћен, па је Фонд, потоња Приштинска банка, тако био представљен и у званичним гласилима, попут Станојевић 1927, 585.

19 *Правила фонда Цркве Светог оца Николаја* 1906, 5–9.

20 AJ, 65–1382–2366, Писмена изјава чланова Приштинске задруге, пређе Фонда Цркве Светог Николе од 9. децембра 1913.

штедним улозима од 11.713,15 динара, док је дивиденда акционара износила 6.000 динара, односно 10%[21]. На збору 27. априла 1914. године, у присуству 127 акционара одлучено је да установа промени име. Под именом Приштинска задруга протоколисана је код Косовског окружног суда у Приштини, 1. маја 1914. године.

У Пећи је новчани завод основан 1907. године, под називом Фонд Свете Богоматере чудесне иконе пећске. У времену када је Фонд основан, Пећ је као град био далеко од некадашње славе, о чему сведочи опис из 1905. године који је оставио Никола Т. Јанковић: „Видите стару, сурову варош, са кривим улицама, посрнулим кућама, без прозора, видите у ово доба цјелокупну старину и прошлост; али гледајући у ту прошлост, вама из видика ишчезава блато, прљавштина и застој вароши, ви заборављате да гледате оне опале куће“[22].

За разлику од Призрена, иницијатори за оснивање установе били су сами трговци и занатлије, међу којима су најугледнији били: Хаџи Ника Ристић, Стеван Рајевић, Јован Герић и Мирча Марковић[23]. Оснивачки капитал износио је 270.000 гроша (2.500 наполеона) и био је подељен на 2.000 акција по 135 грошева[24]. Фонд је веома успешно пословао и већ четири године након оснивања појавила се потреба за повећањем капитала, тако да је повећан за још 135.000 гроша, од које суме је до доласка српске војске у Пећ, јуна 1912. године, било уплаћено 52.515 грошева.

Табела 1. Пословање Фонда у првих пет година (у грошевима)[25]

Година	Залог и сенет (есконт)	Зајмови по текућим рачунима	Улози на штедњу
1908.	187.671,30		25.667,50
1909.	380.432,50		90.668,25
1910.	334.926,40		95.205,25
1911.	359.304,00	70.092,25	129.535,25
1912.	330.655	98.244,00	120.193,23

Из Табеле 1. види се да је Фонд отпочео са давањем зајмова по текућим рачунима 1911. године, а да су међу пасивним пословима централно место заузимали улози на штедњу, примани по уложним књижицама. Уколико би се њихова висина упоредила са улозима у Призрену или Урошевцу, може се уочити да су они били осетно нижи[26]. Разлози би се могли наћи у томе што је најбогатија околина Пећи била насељена Албанцима, док је српских породица које су емигрирале у Америку било мало, тако да је девизних дознака из иностранства било у незнатном износу.

Годишња скупштина акционара Фонда одржана је непосредно по уласку српске војске у Пећ, 15. јуна 1912. године. Успешност рада у протеклом периоду

21 AJ, 65–1382–2366, Рачун изравнања Призренске задруге на дан 31. децембар 1913. Гавриловић 1931, 15. тврди да су улози на штедњу до 1912. године износили чак 180.000 динара, што не само да се не слаже са извештајима Фонда, већ је и нереално, с обзиром на остале параметре који дају увид о нивоу пословања установе.

22 Љушић 2011, 77.

23 Гавриловић 1931, 11.

24 Чемерикић 1937, 698.

25 Гавриловић 1933, 141–142.

26 Штедни улози у Призрену износили су 250.000, а у Урошевцу 200.000 динара. (Гавриловић 1931, 10–14).

илустровала се и количином новца у резервном фонду који је износио 30.608,34 гроша, као и износа од 21.711,15 грошева, која је као чиста добит предвиђена за поделу акционарима. Колики је био значај Фонда за становништво Старе Србије најбоље осликава део извештаја поднет на скупштини: „На данашњи дан навршује се 6 година од како је овај фонд Свете Богоматере Чудотворне Пећске основан. Сретна мисао која Вас је руководила да се образује овај фонд, па још и у срцу народа и у месту као што је Пећ, донела је свима грађанима врло велике користи. Овај фонд коме је главна задаћа међусобно помагање у многоме је помогао нашем српском живљу у граду Пећи у трговини и занатима и благодарећи само њему боље стојим о него последњих година. То већ сваки од вас може да оцени и да слободно каже: **да не би фонда пола од наших радња било би до сада затворено и Бог зна како бисмо прошли**“ (истакнуто у оригиналу – прим. аутора)[27].

Завршетком Балканских ратова, Пећ је ушла у састав Краљевине Црне Горе. За Фонд је то значило прерастање у прави новчани завод на акционарској основи под именом Пећска банка, почетком јануара 1914. године.

Као средиште Косовског вилајета, Скопље је било поприште националне борбе Срба и српске митрополије и бугарског егзархата. Бугарско деловање било је праћено великим новчаним улагањима, тако да је паралисање ефеката ове акције морало бити учињено једнаким мерама. Уз благослов Митрополије, угледни српски прваци основали су 1908. године Фонд цркве Светог Спаса у Скопљу. Циљ Фонда била је финансијска помоћ становништва Скопске Црне Горе, помоћ Србима које су прогањале турске власти, занатлија и трговаца са малим капиталом и чиновника[28]. Оснивачи Фонда били су: Хаџи Василије Поповић, Ђорђе Ћирић, Александар Буквић, Младен Поповић и Јован Алексић. Капитал Фонда био је невелик и износио 81.000 гроша[29]. Да би одговорио потребама становништва, Фонд је често усмеравао тражиоце на угледне Србе, а самом Фонду је у овом циљу новац позајмљивао и српски митрополит. Окупацијом Краљевине Србије, Фонд је престао да ради 1915. године, јер се благајник Ђорђе Хаџи Костић евакуисао са војском. Са ослобођењем, Фонд није званично био ликвидиран, али његов рад није био обновљен. Као могући разлози могу се сматрати ти што је пласирани капитал имао првенствено националну, а не трговачку конотацију и тиме се није руководио материјалном сигурношћу дужника.

Пад трговинског обрта нагнао је виђеније Србе у Урошевцу да пођу путем Призрена, Приштине и Пећи, те 1909. године оснују Фонд цркве Светог цара Уроша[30]. Оснивачи фонда били су: Сава и Марко Синадиновић, Душан Лукић, Мита Николић, Цвеја Парлић, Спира Славковић, Марко Деспотовић, Глигорије В. Деспотовић, Риста Галић и прота Антоније Никшић[31]. Акционарски капитал износио је 324.000 гроша, подељених на 200 акција од по 162 гроша. Уплата акција вршена је у недељним ратама од по неколико гроша, а уплата је ишла доста лакше него у

27 *Исто*, 13.

28 АЈ, 65–1404–2388, Молба Инспекторату Министарства трговине и индустрије од 1927.

29 Гавриловић 1933, 144.

30 Гавриловић 1931, 14. навео је да је Фонд Св. цара Уроша основан 1907. године. Овај податак касније су преузели Чемерикић 1937, 698, као и Ђорђе Микић, који је обрадио политичка, културна и привредна стремљења у *Историји* 1994, VI-1, 321. Да је Фонд основан 1909. види се из АЈ, 65–1444–2428, Измене и допуне правила Урошевачке банке према одлуци акционара од 8. маја 1921. и *Правила Урошевачке банке*, 1914, 3.

31 АЈ, 65–1444–2428, Измене и допуне правила Урошевачке банке према одлуци акционара од 8. маја 1921.

Призрену, пошто је пословни свет стекао поверење у овај тип установа[32]. Ова чињеница говори да су чланови управе Фонда свакако били веома домишљати, јер је пословање Фонда било тајно и чињени су велики напори да турске власти не сазнају ништа. Насупрот томе, пронађен је начин да се са радом Фонда упознају српски исељеници у Америци који су део своје уштеђевине улагали на штедне књижице Фонда. Ови улози достигли су, 1912. године, суму од 200.000 динара, а велику улогу у придобијању српских исељеника за улагање средстава на штедњу код Фонда цркве Светог цара Уроша имао је Милан Стошић из Индијанополиса[33].

Обртни капитал којим је фонд располагао био је усклађен са односом турског гроша према динару и прерачунат у динаре износио је 60.000 (2.000 акција од по 30 динара). Количина расположивог новца очито није била довољна за потребе становништва вароши, па је управа Фонда, почетком 1914. године, упутила молбу Министарству народне привреде да га претвори у Урошевачку банку и допусти повећање вредности акција на 50 динара, чиме би главница банке била увећана на 100.000 динара. После одобрења, предвиђено повећање је уплаћено, а главница Урошевачке банке је према прописима могла бити додатно увећана на 200.000 динара[34]. Повећање главнице банке значило је и ширење круга акционара ван Урошевца. Тако су се међу акционарима нашли и мештани Драјковца, Стојковића, Штимља, Готовуше, Гачка, Косина (Мужичана), Битиње, Качаника и Неродимља.

Осим поменутих фондова, у Митровици је постојао Фонд цркве Светог Саве, али архива овог фонда није сачувана. Готово сви фондови прерасли су са ослобођењем Косова и Метохије 1912. године у наредних годину и по дана у праве новчане заводе акционарског типа. Прелазак је у великој мери био олакшан тиме што су они већ били устројени по угледу на акционарска друштва у Краљевини Србији и испуњавали су захтеве српског закона о установама овог типа[35]. Фондови су у потпуности испунили свој циљ, а то је била заштита првенствено српског градског становништва, али у одређеној мери и Срба земљорадника. Улога и значај Српске православане цркве у остваривању овог циља далеко је изнад логистичке. Фондови не само да су носили формално обележје српске цркве, већ су међу њиховим оснивачима били црквени достојанственици свих нивоа, који су активно били укључени у помоћ српском становништву. На овај начин српска црква наставила је свој активни рад на очувању националног идентитета српског народа у Турском царству.

Литература

АЈ, Архив Југославије, фонд Министарства трговине и индустрије

Бецић (2013): И. М. Бецић, *Стварање српских финансијских установа на Косову и Метохији*, Културно наслеђе Косова и Метохије, Историјске тековине Србије на Косову и Метохији и изазови будућности, 2, Београд 2013, 841–867.

32 Гавриловић 1931, 14.

33 *Исто*, 14.

34 АЈ, 65–1444–2428, Молба Урошевачке банке Министарству трговине и индустрије од 23. октобра 1920.

35 Усклађеност са српским законом ишла је до танчина, па је чак и број оснивача био према српским прописима, где је члан 6 прописивао да је за оснивање акционарског друштва неопходно најмање десет лица која пуноважно могу располагати својом имовином. Овакав приступ у многоме је олакшао преструктурирање фондова у новчане заводе после ослобођења Старе Србије у Балканским ратовима. (*Трговачки законик* 1914, CCVI).

Vojvodić (2006): M. Vojvodić, *Serbia and the Serbs in Kosovo and Metohija from the Berlin congress to the Balkan wars*, Kosovo and Metohija, past, present, future, Belgrade 2006, 75–87.

Гавриловић (1931): М. Гавриловић, *Развитак банкарства и привреде у Јужној Србији*, Скопље 1931.

Гавриловић (1933): М. Гавриловић, *Привреда Јужне Србије*, Скопље 1933.

Историја српског народа, VI-1, Београд 1994.

Косово и Метохија у српској историји, Београд 1989.

Љушић (2011): Р. Љушић, *Вујкина врата, Хроника подгорског села Исток*, Београд 2011.

Поповић (1987): Ј. Поповић, *Живот Срба на Косову: 1812–1912*, Београд 1987.

Правила фонда Цркве Светог оца Николаја у Приштини за штедњу и међусобно помагање својих чланова, Приштина 1906.

Правила Урошевачке банке, Београд 1914.

Секулић (1994): М. Секулић, *Два новчана завода у Приштини између два светска рата*, Баштина 5 (1994) 95–126.

Станојевић (1927): С. Станојевић, *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, Загреб 1927.

Трговачки законик и стецишни поступак Краљевине Србије, протумачени одлукама опште седнице и одељења касационог суда, Београд 1914.

Хаџи-Васиљевић (1909): Ј. Хаџи-Васиљевић, *Арбанаска лига, арнаутска конгра и српски народ у Турском царству (1878–1882)*, Београд 1909.

Цариградски гласник, Цариград 1903–1904.

Чемерикић (1937): М. Чемерикић, *Трговина, занатство, индустрија, кредитне установе од 1875 до 1937 године*, Споменица двадесетпетогодишњице ослобођења Јужне Србије 1912–1937, Скопље 1937.

Ivan Becić

THE IMPORTANCE OF SERBIAN ORTHODOX CHURCH TOP RESERVATION THE OLD SERBIAN POPULATION IN SERBIA AT THE BEGINNING OF THE TWENTIETH CENTURY

At the end of the nineteenth and early twentieth century Serbianpopulation in Old Serbia was in a difficult position. Turkishand Albanian terror and the actions of the Bulgarian Exarchate caused a massexodus in Serbia.To prevent material degradation of the urban class, the Serbs established monetaryfunds. Since the establishment of the institution of this type was risky, thefunds had church characteristics and based its work on church autonomy. Fundsof this type were established in Prizren, Pristina, Pec, Skopje, Mitrovica and Urosevac.

Priesthood and dignitaries of the Serbian Orthodox Church took anactive part in the fund activities, and often, like Metropolis in Skopje, lend money to the funds for the sake of preserving Serbiannational interests.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 425-436*
УДК 271.222(497.11)-9

Драган Новаковић
Управа за сарадњу с црквама и верским заједницама
Министарства правде, Београд - Србија
e-mail: dragan.novakovic@vere.gov.rs

ПОСТУПАК ИЗБОРА ПРВОГ ПАТРИЈАРХА ПОСЛЕ УЈЕДИЊЕЊА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И УСПОСТАВЉАЊА ПАТРИЈАРШИЈЕ 1920. ГОДИНЕ

Апстракт: *Избор првог патријарха Српске православне цркве, после уједињења и обнове Патријаршије, обележен је одређеним неспоразумима и јасним ставом државних органа да представљају јачу страну чији се ставови и одлуке морају поштовати. Неприхватајући самостални избор патријарха од Светог архијерејског сабора донета је уредба, која је у Изборни сабор укључила цивиле из свих делова друштвеног живота, чиме је омогућена вишеструка контрола и директан утицај на избор врховног поглавара. Уважавајући однос снага и мотивисан жељом да се што пре заврши успостављање организације и конституисања свих тела и органа, Свети архијерејски сабор је прихватио дата решења. Настојећи да изађе у сусрет Цркви, Изборни сабор је потврдио кандидата раније изабраног од Светог архијерејског сабора, чиме су отклоњени могући неспоразуми и евентуални прекид хармоније између државних и црквених органа успостављен током сложених преговора на обнови црквеног јединства. Избор патријарха омогућио је да се постигнути договори са Васељенском патријаршијом, кроз билатералне контакте са помесним православним црквама и на основу канонског поретка, додатно учврсте и стабилизују.*

Кључне речи: *Српска православна црква, патријарх, избор, уредба, држава, канонски поредак.*

Увод

Проглашењем Краљевине СХС и дефинисањем граница кроз више међународних уговора, свих шест покрајинских цркава, које су окупљале српски народ, нашле су се у територијалном оквиру нове државе. Раније разрађивана стратегија о уједињењу и обнови Пећке патријаршије одмах је активирана, тако да је на иницијативу Краљевске Владе, 18. децембра 1918. године, сазвана Прва конференција свих епископа обласних цркава у Сремским Карловцима. Учесници конференције били су једногласни у ставу да је потребно извршити уједињење, али у складу са канонима и вековним обичајима који владају у православној цркви. Размотрен је и прихваћен став митрополита из Босне и Херцеговине, који су 1. децембра 1918. године одлучили о сједињавању тамошњих епархија са Београдском митрополијом и примљена одлука Светог архијерејског синода Карловачке митрополије од 16. децембра 1918. године о уједињењу и поновном успостављању Српске патријаршије и враћању у канонски поредак две историјске епархије из састава Буковинско-далматинске митрополије.

Доношењем позитивне одлуке Светог архијерејског сабора Цркве у Србији 27. фебруара 1919. године о уједињењу и давањем сагласности Цркве у Црној Гори на одлуке из Сремских Карловаца, стекли су се услови и заказана Друга конференција епископа покрајинских цркава у Београду, 24. маја 1919. године. Утврдивши једногласну вољу покрајинских цркава, конференција је 26. маја донела одлуку којом је утврђено духовно, морално и административно јединство Цркве у свим српским областима. Ради успешнијег решавања многобројних и сложених послова око уједињења, изабрано је уже оперативно тело као извршни орган конференције под називом Средишњи архијерејски сабор Уједињене Српске цркве у који су укључена четири архијереја на челу са митрополитом црногорско-приморским.

Мешовита црквено-државна делегација отпочела је преговоре са буковинским митрополитом ради отпуста далматинско-истарске и боко-которске митрополије и Васељенском патријаршијом за укључивање митрополија у Босни и Херцеговини, Македонији и на Косову и Метохији у састав уједињене Српске православне цркве. После успешно завршених разговора добијен је отпусни лист за приморске епархије, што је омогућило Светом архијерејском синоду Карловачке митрополије да 20. децембра 1919. године донесе одлуку о канонском пријему у свој састав. Краљевска влада водила је преговоре са Светим архијерејским синодом Васељенске патријаршије, који су 18. марта 1920. године успешно окончани. Сагласно споразуму, Свети архијерејски синод Васељенске патријаршије донео је 19. марта 1920. године одлуку о признавању Свете Аутокефалне Уједињене православне Српске Цркве. Уважавајући резултате преговора, престолонаследник Александар је у име краља Петра I, посебним указом од 17. јуна 1920. године, прогласио уједињење свих православних области у Краљевству Срба, Хрвата и Словенаца у једну Аутокефалну уједињену српску православну цркву.

Успешно обавивши све планиране послове, поново сазвана конференција прогласила се Светим архијерејским сабором, који је 30. августа 1920. године у Сремским Карловцима донео Одлука о подизању Аутокефалне уједињене православне Српске цркве на ступањ Патријаршије. Свечаном чину присуствовали су регент Александар, председник Владе, председник Народне скупштине и друге високе званице. Током свечаности, министар вера прочитао је указ краља Петра I којим је потврђена одлука Светог архијерејског сабора о успостављању Патријаршије и одређена титула врховном поглавару „Српски патријарх Православне Цркве у Краљевини СХС“. Наведеним одлукама завршено је успостављање јединства Цркве на целокупном државном простору.

Поступак избора патријарха

Сматрајући да су успешно окончани сви послови у вези са обновом Патријаршије и да канони то омогућавају, Свети архијерејски сабор изабрао је, 15. септембра 1920. године, митрополита Србије Димитрија Павловића за првог патријарха уједињене Цркве[1]. Министру вера упућена је молба да са избором упозна Министарски савет и затражи одговарајући указ од краља. Оптимизам Цркве и позивање на време избора првог патријарха када је цар Душан уздигао митрополита престонице – Скопља за првог патријарха, није превише узбудио државну власт, која је бескомпромисно прекинула период усклађених односа и предузела одговарајуће

1 Видети, „Гласник СПП“, број 7, 1. октобар, 1920, 101–102.

мере са циљем да јасно покаже ко представља јачу страну и чија се одлука мора поштовати. Одговарајући на захтев цркве, Влада је 23. октобра 1920. године издала и озаконила Привремену уредбу о Српској Патријаршији и Уредбу о избору Првог српског Патријарха Успостављене Патријаршије.

Прва Уредба има укупно пет чланова и на почетку се утврђује да је патријарх поглавар целокупне православне цркве и да стоји на челу Српске патријаршије. Свети архијерејски синод, под председништвом патријарха, представља највишу извршну (управна и надзорна) црквену власт. Састоји се од четири епископа и два заменика изабрана од Светог архијерејског сабора. Законодавна власт у пословима поретка и унутрашњег живота цркве припада Светом архијерејском сабору. Највише јерархијско представништво сачињавају сви архијереји под председништвом патријарха. Дужност је Светог архијерејског сабора да одржи најмање једно заседање годишње. Посебном уредбом дефинисаће састав, надлежности и пословни ред Светог архијерејског синода и Светог аријерејског Сабора. Уредба ступа на снагу истовремено са Уредбом о избору патријарха, а министар вера је дужан да изврши указ[2].

Уредба о избору првог српског патријарха успостављене патријаршије започиње одредбом да се патријарх бира између активних епископа. Патријарха бира Изборни сабор између тројице кандидата предложених од Светог архијерејског сабора. Изборни сабор сачињавају: сви епископи; администратори епархија; старешине манастира у статусу архимандрита; најстарији по производству окружни протојереји из сваке епархије, укључујући и свештенике у том чину у Београду и Нишу, као и при министарству војном и морнарице; председник Министарског савета и активни министри; бивши председници Министарског савета; председник и потпредседник Народног представништва, као и сви посланици у статусу свештеника или свештеномонаха; војводе; председници Државног савета, Касационог суда, Главне контроле, Академије наука и општина у Београду, Карловцима и Пећи; ректори универзитета; декани и редовни професори богословских факултета; ректори свих православних богословија; по један изасланик братстава великих лаври Дечана, Студенице, Жиче, Манасије, Острога, Крушедола, Осогова и Светог Наума и представници свештеничког и монашког удружења. Наведена лица могу учествовати у раду Изборног сабора уколико су православне вере, а свештена под условом да нису под истрагом или канонском забраном чинодејства.

Изборни сабор се састаје у Београду ради избора патријарха, најдаље три месеца од дана објављивања Уредбе у Службеним новинама. Наведено тело сазива се краљевим указом на предлог министра вера. Одређена лица посебним писмом позива министар вера, који ће преко надлежних власти одредити протојереје са правом да бирају патријарха. Министар вера саставља по азбучном реду списак позваних лица и три дана пре састанка Изборног тела предаје га Светом архијерејском сабору. Изборни сабор отвара и њиме руководи председник Светог архијерејског сабора. Уколико је председник спречен, дужност се поверава најстаријем по посвећењу присутном епископу. Отварајући састанак Изборног сабора, председник чита краљев указ и списак чланова. Прозвани члан дужан је да преда писмо којим је позван на заседање. Присутни чланови одлучују о даљем статусу члана, који не располаже позивним писмом. Верификацију исправа врши председник Изборног сабора, министар вера и најмлађи епископ. Утврдивши да је присутно више од половине позваних чланова, створени су услови за почетак рада. Изборни сабор из свог састава бира три секретара за вођење записника и исти број за пребројавање гласова.

2 Привремена Уредба о Српској Патријаршији, 1920.

Наведеним избором проглашава се конституисање Изборног сабора, а затим врши молитвено призивање Светог духа и полагање заклетве[3].

Заседању Изборног сабора присуствују само чланови и гласају искључиво лично. Одсутни архијерej може овластити неког од присутних владика да обави гласање уместо њега. Избор патријарха врши се тајним гласањем исписивањем имена на једнообразним листићима са печатом Архијерејског сабора, које присутнима дели председништво. Позвани од секретара по списку, присутни предају листић у кутију на председничком столу. Пребројавање гласова врши председник и чланови одређени за бројање гласова. Председник узима по један листић из кутије, гласно чита записано име и предаје одређеним члановима на преглед. Секретар одмах записује у записник број предатих листића, колико је који кандидат добио гласова и податке о празним листовима, а председник наведене податке јавно објављује. Изабран је кандидат који је добио један глас више од половине присутних чланова. Уколико ни један кандидат не добије потребну већину, даљи избор врши се између два кандидата са највећим бројем гласова и поступак се понавља до коначног избора. После гласања листићи се одмах уништавају.

Председник објављује име изабраног патријарха. Уколико је изабран председник наведену чињеницу саопштава најстарији по посвећењу члан Светог архијерејског сабора. Потврдом избора од краља указом се, на предлог министра вера, потврђује изабрани кандидат за српског патријарха. Наведене чињенице министар вера истог дана саопштава Изборном сабору, који после уписа тих података у записник, закључује састанке. Записник Изборног сабора потписује председник и први секретар, а оверава министар вера. Затим се у Саборној цркви одржава благодарење на коме се проглашава избор уз читање одлуке Изборног сабора од стране председника, а Указа од министра вера. Устоличење новоизабраног патријарха врши се сутрадан на свечаној архијерејској литургији по церемонијалу који утврђује министар вера у споразуму са Светим архијерејским сабором. После тога, патријарх преузима сва права и дужности врховног поглавара Српске православне цркве. Записници и други акти о раду Изборног сабора чувају се у архиву Патријаршије. Члановима Изборног сабора припада дневница на начин предвиђен за посланике Народног представништва. Уредба ступа на снагу од дана потписа краља[4].

Поступајући по Уредби о избору патријарха, краљ је 23. октобра 1920. године издао указ о сазивању Изборног сабора: „На предлог Нашег Министра Вера, а на основу члана 5. Уредбе о избору Првог Српског Патријарха Установљене Патријаршије, решили смо и решавамо: да се Изборни Сабор састане у Нашој престоници Београду у Саборној Цркви на дан Светог Стевана Милутина 12. новембра 1920. године, у 8 часова пре подне, ради избора Првог Српског Патријарха Установљене патријаршије. Наш Министар Вера нека изврши овај Указ“[5]. Претходно је Архијерејски сабор, у складу са чланом 2. Уредбе о избору патријарха, предложио

3 Заклетва прописана у члану 12. Уредбе гласи: „Ја Н. Н. (име и презиме) заклињем се Свемогућем Богу и свим што ми је најсветије и на овоме свету најмилије, да ћу при саветовању и избору Српског Патријарха имати у виду само благо наше Свете Православне цркве, Краља и Отаџбине, и да ћу свој глас дати само за онога о коме сам уверен, да ће најдостојније вршити дужност Српског Патријарха. Како искрено будем радио тако ми Господ Бог помогао и на овоме и на другом свету“.

4 *Уредба о избору Првог српског Патријарха Успостављене патријаршије од 23. октобра 1920. године,*1920.

5 *Указ о избору Првог Српског Патријарха Успостављене Патријаршије од 23. октобра 1920. године,* 1920.

три кандидата: митрополита Србије Димитрија Павловића, митрополита захумско-херцеговачког Петра Зимоњића и епископа пакрачког Мирона Николића. Изборни сабор потврдио је ранију одлуку Светог архијерејског сабора и за првог патријарха обновљене Патријаршије изабрао митрополита Србије и архиепископа Београда Димитрија. Изборном сабору присуствовала су 94 члана, од којих је 83 гласало за митрополита Димитрија, 2 за митрополита Петра, док је девет било уздржано[6]. Престолонаследник Александар, у име краља Петра I, потврдио је истог дана указом наведени избор и поставио митрополита Димитрија за српског патријарха. Следећег дана обављено је устоличење у Саборној цркви у Београду, тако да је Српска православна црква са успехом завршила једну од најважнијих фаза у успостављању своје организације[7]. Свети архијерејски сабор изабрао је у први састав Светог архијерејског синода обновљене Патријаршије епископа темишварског и администратора карловачке митрополије Георгија, митрополита црногорско-приморског Гаврила, митрополита скопског Варнаву и епископа охридског Николаја. Краљевим указом од 8. децембра 1920. године изабрани митрополити и епископи постављени су за чланове Светог архијерејског синода[8].

Новоизабрани врховни поглавар Српске православне цркве Димитрије обавестио је о ступању на трон све помесне патријархе, који су одговарајући на писмо прихватили новоуспостављено стање и упутили честитке. Примивши обавештење из Београда, васељенски патријарх Мелетије IV, који је на дужност изабран 25. новембра 1921. године, заједно са Светим архијерејским синодом, размотрио је 10. и 17. фебруара 1922. године споразум са Владом Краљевине СХС од 18. марта 1920. године и одлучио да призна црквено уједињење и уздизање Српске цркве на ранг Патријаршије. Договорено је да у Београд отпутује специјална делегација коју су сачињавали митрополит амасијски Герман и други секретар Светог архијерејског синода Герман са Томосом и канонским писмом патријарха Мелетија IV. Гости из Цариграда приспели су преко Букурешта и Суботице у Београд 23. марта 1922. године и одмах посетили патријарха Димитрија и предали му очекивана документа. Захваливши се делегацији на труду и залагању, патријарх је примио Томос и писмо и истакао да ће коначан став о њиховом садржају заузети Свети архијерејски синод. Будући да су документа проистекла из договора државне делегације са Васељенском патријаршијом, Синод је затражио мишљење председника Владе Николе Пашића и министра спољних послова Момчила Нинчића, а канонска страна је размотрена са епископом тимочким Емилијаном, деканом Богословског факултета Стевом Димитријевићем и професором канонског права на Београдском универзитету, др Чедомиљом Митровићем. Добивши позитивне ставове, Свети архијерејски синод одржао је седницу 1. априла 1922. године и у присуству митрополита Германа званично примио Томос и канонско писмо[9]. Сутрадан је у Саборној цркви одржана свечана архијерејска литургија током које је митрополит Герман у име Васељенске патријаршије прогласио присаједињење митрополија и уздизање Српске цркве на ниво Патријаршије[10]. Истог дана приређен је у згради патријаршије свечани ручак коме су присуствовали чланови Светог архијерејског синода Српске цркве, гости из Цариграда, председник Владе Никола

6 Гардашевић, 1971, 44.
7 Перић, 1999, 208.
8 Гласник СПП, 12/1920, 177.
9 Страњаковић, 4/1962, 142–143.
10 Гласник СПП, број 4, 1922, 145.

Пашић са више министара и личности ангажоване у сложеним преговорима са Васељенском патријаршијом[11].

Наводећи на почетку формулације о одговорности Васељенске патријаршије за одржавање канонског поретка, у Томосу се констатује да су територијом Краљевине СХС обухваћене одређене митрополије и епископије, које су биле под духовном јурисдикцијом Цариграда, као и податак о сагласности појединих покрајинских цркава о уједињењу у Српску патријаршију. Уважавајући новонастале околности, прихватајући молбу Владе Краљевине и утврдивши да је испоштован канонима предвиђен поступак решено је: „Једнодушном одлуком, која је донета на седници Светог Синода под председништвом Наше Смерности, одлучује и потврђује следеће: одобрава се и благосиља црквено ослобођење од Патријаршијског Васељенског Цариградског Престола и присаједињење Автокефалној Уједињеној Православној Српској Цркви оних епархија које су до сада били под његовом управом и које су горе споменуте. Признавајући пак проглашено јединство автокефалних цркава: Српске, Црногорске и Карловачке, као и двеју далматинских епархија прима од ових образовану Свету Автокефалну Уједињену Православну Српску Цркву као сестру у Христу, која има и ужива сва права автокефалности, према прописима и реду Свете Православне Цркве“[12]. Поред патријарха Мелетија IV, Томос су потписали митрополити кесаријски Николај, халкидонски Григорије, неокесаријски и катаријски Поликарп, ангирски Гервасије, сарандаеклисијски Агатангел, никејски Василије, амасијски Герман, родоски Апостол, варнски Никодим, илиупољски Смарагд, метријски Јоаким и секретар Светог Синода, Дионисије Вруилски.

Канонско писмо патријарха Мелетија IV и Светог Архијерејског синода је знатно дуже, писано једноставнијим стилом, лишено строгих правничких формулација и, по општој концепцији, пријатељско и крајње добронамерно. Образложено је да жељно очекивани акти за Српску цркву долазе са закашњењем због трогодишње упражњености патријаршијског престола у Цариграду. Избором новог патријарха стекли су се потребни услови да се раније постигнути договор краљевске Владе са Синодом реализује и на потпун начин заокружи каноничност успостављања Српске Патријаршије. Светски рат донео је многобројне недаће и жртве, тако да је дужност свих црквених пастира да успостављају покидане црквене везе између себе и са главом коју представља Исус Христос. Окончавајући националну борбу, српски народ је остварио своје тежње и створио нову државу, а сваки успех деце радује Велику цркву као мајку. Независно од одређених сметњи, Васељенска црква прихвата и благосиља изражене жеље покрајинских цркава: „Посаветовавши се и о том питању по дужности са нашим Светим Синодом похвалисмо жељу цркве и државе и признали смо корист, коју Православље може имати од таквог уздигнућа, а начин поступања нашли смо да је у сагласности више са црквеном економијом (опортуношћу), него ли са прецизношћу канонског реда. Јер за унапређење које од помесних светих Божијих цркава на степен достојанства патријаршијског потребна је одлука Васељенског сабора, као што нам сведоче примери Отаца. Но, Ми имајући у ваше саму жељу и циљ и поштујући

11 Страњаковић, 4/1962, 145.

12 *Томос васељенског патријарха Мелетија IV и Светог Синода Васељенске патријаршије у Цариграду од 19. фебруара 1922. године којим се изузимају испод дотадашње њезине канонске управе све оне епархије које су после Балканских ратова 1912–1913. и после Првог светског рата 1914–1918. територијално-политички припале Краљевству СХС и којим се такође признаје уједињење покрајинских православних српских цркава са Православном црквом Краљевине Србије, број протокола 1148,* прилог уз чланак, Веселиновић, 1971, 30–31.

пристанак, који је унапред дат, Синодски и у име наше Свете Цркве, а желећи пре свега да што више умножимо радост побожног Српског Народа, који је од Бога помилован, Ми се од сада придружујемо колико намери толико и акту Свете Српске Цркве уверени да ће се у своје време сагласити с нама и остали најблаженији патријарси. Зато још од сада поздрављамо грлећи Вашу Љубазност као председника Патријаршијске цркве и желимо јој као и њеној пастви сваку благодат и сваки дар савршен од Оца Светлости и призивамо благослов Божији на благочестивог Краља Александра, на Његов Дом и на сав његов Народ“[13].

Добијеним Томосом из Цариграда и ефикасним признањима од осталих помесних православних цркава и њихових врховних поглавара завршен је сложени и са многим проблемима повезан процес успостављања црквеног јединства на просторима нове државе и обнови Патријаршије. Преостало је устоличење патријарха Димитрија у Пећи и тај, у исто време, историјски, симболички и свечани чин одржан је у Пећкој патријаршији на Велику Госпојину, 28. августа 1924. године. Претходно је Свети архијерејски сабор одлучио да Пећку патријаршију прогласи за ставропигијски манастир српског патријарха и да планирана свечаност добије карактер интронизације врховног поглавара као пећког архиепископа и патријарха. Током свечане литургије, патријарха Димитрија до престола су довели митрополити дабробосански Петар Зимоњић и црногорско-приморски Гаврило Дожић. Увођење у престо обавио је краљ Александар у присуству чланова Владе и других угледних личности. Председник Владе Љубомир Давидовић прочитао је Краљевску повељу о пећкој интронизацији у којој је још једном наглашена немерљива улога Српске православне цркве за историју нашег народа: „Свесни тога, ми сви који смо овде, сведоци смо рада Савремене Православне Цркве, која је поднела тешке жртве и потпомогла снагу народа нашег да дође до овог ослобођења и уједињења. Доспевши тако к великом циљу, Ми смо са особитом радошћу и захвалношћу Богу прихватили предлог о уједињењу целе Православне Цркве у Краљевини и, следећи стопама наших славних предака, прогласили смо са Нашом Владом и народним представницима успостављање Српске Патријаршије. Потврдили смо стога и избор Ваше Светости за Патријарха Српског, првог после 1766. године. Тиме смо хтели, одликујући Вашу Светост, да одамо достојну захвалност целој Српској Православној Цркви и њеним служиоцима за њихове заслуге. Данас уводимо Вашу Светост у овај престо наших древних Архиепископа и Патријараха и тако обнављамо, стару славу и торжество Православне цркве у нашој древној Патријаршији, која је тако дуго чекала на овај збор и на овај свети чин“[14]. После читања Повеље, краљ Александар је патријарху Димитрију предао скупоцену панагију са ликом првог српског архиепископа Саве, коју ће наслеђивати и наредни врховни поглавари. Свечаност је завршена говором патријарха Димитрија у коме је изразио радост због народног и црквеног уједињења и обећао да ће завештање Светог Саве представљати смерницу и путоказ у будућем раду[15].

---

13 *Канонско писмо васељенског патријарха Мелетија IV и Светог синода Васељенске патријаршије у Цариграду од 28. фебруара 1922. године којим се признаје уздигнуће Автокефалне уједињене православне српске цркве Краљевства СХС на степен достојанства Патријаршије, број протокола 1036,* у Страњаковић, 4/1962, 144.

14 *Повеља о пећкој интронизацији коју је издао краљ Александар I у Пећкој Патријаршији 15–28. августа 1924. године поводом устоличења патријарха Димитрија у Пећи,* прилог уз чланак, Веселиновић, 1971, 34–35.

15 Програм и прослава устоличења Његове Светости Патријарха Димитрија као архиепископа и патријарха пећког, „Гласник СПП“, 15/1924, 225–228; Краљевска повеља о Пећкој

Ставови каноничара

Текстови стручњака за канонско право и црквених историчара готово да не садрже оцену наведених уредаба, што се може објаснити чињеницом да су настајали у време социјализма када је доминирао став да је период Краљевине СХС–Југославије образац по коме треба уређивати односе између цркве и државе. Снажна држава настала из борбе српског народа и православна династија представљали су неку врсту гаранције за будућност Цркве, тако да је канонима супротно уплитање у унутрашње црквене послове посматрано као нормално, а у неким текстовима и као пожељно стање, које ће обезбедити учвршћивање њене организације и стално јачање. Избегавајући да заузме јаснији став, епископ шумадијски Сава констатује: „Када је дошло до васпостављања редовног стања у Српској патријаршији, митролит Димитрије је изабран за патријарха српског и устоличен 31. октобра 1930. године у Београдској саборној цркви“[16]. Сличан став изнео је и Д. Кашић: „За првог патријарха обновљене патријаршије изабран је после два месеца митрополит Србије Димитрије Павловић (1920–1930). Устоличен је одмах у Београду, а 1924. и у Пећи“[17]. Неупуштајући се у дубљу анализу, познати каноничар Б. Гардашевић закључује: „Пошто су озакоњене две уредбе: а) Привремена уредба о Српској патријаршији, и б) Уредба о избору првог српског патријарха успостављене Патријаршије, 23. октобра 1920. године, могло се приступити избору Патријарха“[18]. Историчар Р. Веселиновић указује на чињеницу да држава није прихватила самосталан избор патријарха, који је извршио Свети архијерејски сабор: „Државна власт се није с тим сложила, те су – у споразуму са Св. архијерејским сабором – прописане две уредбе“[19]. Слично становиште заступа и Д. Петровић: „После васпостављања Патријаршије, пошто није било никаквих сметњи, Св. архијерејски сабор је на седници од 15. (28) септембра 1920. године изабрао митрополита Србије Димитрија за првог патријарха обновљене Српске патријаршије“[20]. Неслагање државе са самосталним избором наглашава и П. Пузовића: „За првог Српског патријарха Свети архијерејски сабор је 28. септембра 1920. године изабрао архиепископа Београдског и митрополита Србије Димитрија Павловића. Влада није признала тај избор јер још није била донета уредба о избору патријарха“[21]. Дајући кратку биографију патријарха Димитрија, Б. Ковачевић указује да су живот и дело, а посебно активности током Првог светског рата, учиниле кандидатуру неизбежном: „Зато је и ова делатност, поред осталога, била једна од побуда да митрополит Димитрије буде изабран за првог патријарха обновљене српске патријаршије у којој су се сјединиле дотле посебне цркве“[22]. Искусни црквени историчар Ђ. Слијепчевић правилно је уочио суштину проблема: „Типично је за ову уредбу то, да је њоме јасно показано да држава не жели да се лиши свог утицаја на цркву. Чак је и церемонијал устоличења патријарха утврђивао министар вера у споразуму са Светим

интронизацији, „Гласник СПП“, 17/1924; Беседа Његове Светости приликом пећке интронизације, „Гласник СПП“, број 17/1924, 258–261.

16 Сава, 1996, 163.

17 Кашић, 1984, 69.

18 Гардашевић, 1971, 43.

19 Веселиновић, 1971, 21.

20 Петровић, 1969, 366.

21 Пузовић, 2000, 95.

22 Ковачевић, 1971, 468.

архијерејским сабором“[23]. Посредну критику начина избора патријарха даје и Д. Перић: „Влада је преправила Уредбу коју је предложио Свети архијерејски сабор. За време живота патријарха Димитрија, Свети архијерејски сабор никада није расправљао о питању избора патријарха“[24]. Разумевању целине проблема допринеће и јасан став Б. Цисаржа: „Дакле, односи између цркве и државе у периоду између првог и другог светског рата (1918–1945), нису увек били ни срдачни, ни пријатељски, и они су некада више, некада мање, ремећени трзавицама и несугласицама. Погрешно је схватање да је у односима између цркве и државе у бившој Југославији све ишло глатко и нормално (треба да се само сетимо београдске „Крваве литије“ на дан 19. јула 1937. године и тзв. конкордатског питања)“[25].

Закључак

Представљени текст Уредбе јасно показује да је држава преко министра вера успела у намери да избор првог патријарха уједињене цркве стави под потпуну контролу. Архијерејски сабор је приморан да из свог састава изабере три кандидата и имена достави Изборном сабору. Укључујући у то тело велики број лица из световних структура и свештеника различитих категорија обезбеђена је репрезентативност, али и потпуна контрола изборног тока од државе, јер се радило о појединцима постављеним указом на функцију или непосредним представницима власти. Утврђујући да изборно тело сазива краљ указом на предлог министра вера у року од три месеца, држави је обезбеђено довољно времена да изврши све потребне припреме ради избора најпогоднијег кандидата. Чланове Изборног сабора на заседање позива министар вера и у договору са месним властима одређује окружне протојереје који ће учествовати у избору патријарха. Министру је дато право сачињавања списка позваних, уз обавезу да га достави Светом архијерејском сабору. Поступак верификације, исправа чланова Изборног сабора заједно са председавајућим и најмлађим епископом, врши и министар вера. После обављеног гласања, краљ потврђује избор, и на предлог министра вера, издаје указ. Потписане записнике о раду Изборног сабора оверава министар вера, а њему је поверено да у договору са Архијерејским сабором, пропише церемонију за устоличење изабраног патријарха. Обезбеђујући суштински утицај од почетка до краја изборног процеса, који је често попримао облик непотребне контроле, држава је створила претпоставке за избор погодног кандидата уз могућност да број људи укључених у Изборни сабор оправдава историјском традицијом о потреби већег учешћа народа у избору врховног поглавара.

Литература

Беседа Његове Светости приликом пећке интронизације, „Гласник СПП“, број 17, 14.9.1924.

Веселиновић, Рајко, (1971): „Уједињење покрајинских цркава и васпостављање српске патријаршије“, у: *Српска православна црква 1920–1970, споменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

23 Слијепчевић, 1966, 613–614.
24 Перић, 1999.
25 Цисарж, 1970, 195.

Гардашевић, Благота, (1971): „Организационо устројство и законодавство православне цркве између два светска рата“, у: *Српска православна црква 1920–1970, споменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

Гласник Српске православне патријаршије, број 7, 1. октобар, 1920.

Гласник Српске православне патријаршије, број 12, 1920.

Гласник Српске православне патријаршије, број 4, 1922.

„Канонско писмо васељенског патријарха Мелетија IV и Светог синода Васељенске патријаршије у Цариграду од 28. фебруара 1922. године којим се признаје уздигнуће Автокефалне уједињене православне српске цркве Краљевства СХС на степен достојанства Патријаршије, број протокола 1036“, у: Д. Страњаковић, *Уједињење Српске православне цркве и обнова Пећке Патријаршије,* „Гласник, службени листи СПЦ“, број 4, 1962.

Кашић, Душан (1984): *Поглед у прошлост Српске цркве,* Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

Ковачевић, Божидар (1971): „Српски патријарси последњих педесет година“, у: *Српска православна црква 1920–1970, споменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, Београд, Свети архијерејски синод СПЦ.

Краљевска повеља о Пећкој интронизацији, „Гласник СПП“, број 17, 14. септембар 1924.

Перић, Димшо (1999): *Црквено право,* Правни факултет, Београд.

Петровић, Душан (1969): „Уједињење Српске цркве и обнова Патријаршије“, у: *Српска православна црква 1210–1969, споменица о 750-годишњици аутокефалности*, Београд, Свети архијерејски синод СПЦ..

„Повеља о пећкој интронизацији коју је издао краљ Александар I у Пећкој Патријаршији 15–28. августа 1924. године поводом устоличења патријарха Димитрија у Пећи“, прилог уз чланак, Р. Веселиновић, „Уједињење покрајинских цркава и васпостављање Српске Патријаршије“, *Српска православна црква 1920–1970, споменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд, 1971.

„Привремена Уредба о Српској Патријаршији од 23. октобра 1920. године“, *Службене новине Краљевине СХС*, број 238 од 27. октобра 1920. године.

Пузовић, Предраг (2000): *Кратка историја Српске православне цркве* (1219–2000), Каленић, Крагујевац.

„Програм и прослава устоличења Његове Светости Патријарха Димитрија као архиепископа и патријарха пећког“, *Гласник СПП*, број 15, 1. август 1924.

Сава, епископ шумадијски (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века,* Каленић, Крагујевац.

Слијепчевић, Ђоко (1966): *Историја Српске православне цркве,* друга књига, Искра, Минхен.

Страњаковић, Драгослав, „Уједињење Српске православне цркве и обнова Пећке Патријаршије“, *Гласник, службени листи СПЦ*, број 4, 1962.

„Томос васељенског патријарха Мелетија IV и Светог Синода Васељенске патријаршије у Цариграду од 19. фебруара 1922. године којим се изузимају испод дотадашње њезине канонске управе све оне епархије које су после Балканских ратова 1912–1913. и после Првог светског рата 1914–1918. територијално-политички припале Краљевству СХС и којим се такође признаје уједињење покрајинских православних српских цркава са Православном црквом Краљевине Србије, број протокола 1148“, прилог уз чланак, Р. Веселиновић (1971): „Уједињење покрајинских

цркава и васпостављање Српске Патријаршије“, *Српска православна црква 1920–1970, споменица о 50-годишњици васпостављања Српске Патријаршије*, Београд.

„Указ о избору Првог Српског Патријарха Успостављене Патријаршије од 23. октобра 1920. Године“*, Службене новине Краљевине СХС*, број 238 од 27. октобра 1920. године.

„Уредба о избору Првог српског Патријарха Успостављене патријаршије од 23. октобра 1920. године“*, Службене новине Краљевине СХС*, број 238 од 27. октобра 1920. године.

Цисарж, Бранко (1970): *Црквено право* I, општи део и организација цркве, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

Dragan Novaković

PATRIARCHAL ELECTION PROCEDURE AFTER THE REUNION OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND ESTABLISHING OF THE PATRIARCHATE IN 1920

The election of the first Patriarch of the Serbian Orthodox Church, after the reunion and establishing of the Patriarchate, was marked by certain misunderstandings and a clear attitude of the authorities that they represented the stronger counterpart whose standpoints and decisions had to be respected. Not accepting the independent election of the Patriarch by the Holy Assembly of Bishops, they passed the regulation by which civilians from all the areas of social life were included in the Electoral Assembly, which enabled versatile control and direct impact on the choice of the supreme leader of the Serbian Orthodox Church. Taking into account the balance of power and motivated by the desire to complete the establishment of the organization and the constitution of all bodies and institutions as soon as possible, the Holy Assembly of Bishops accepted the given solutions. In an effort to meet the needs of the Church, the Electoral Assembly confirmed the candidate previously elected by the Holy Assembly of Bishops, thus ending misunderstandings and possible disruption of the harmony between state and church authorities established during the complex negotiations for the renewal of the unity of the Church. The election of the Patriarch provided that the agreements reached with the Ecumenical Patriarchate, through bilateral contacts with the local Orthodox Churches on the basis of the canonical order, be further strengthened and stabilized.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 437-453*
УДК 21/29(497.11)

Владимир Ђурић
Институт за упоредно право, Београд - Србија

ПРАВНИ ПОЛОЖАЈ ЦРКАВА И ВЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА У РЕПУБЛИЦИ СРБИЈИ У СВЕТЛУ ОДЛУКЕ УСТАВНОГ СУДА

Апстракт: *У раду аутор анализира регулисање правног положаја цркава и верских заједница у светлу одлуке Уставног суда Србије о уставности Закона о црквама и верским заједницама из 2006. Уставни суд је утврдио да је Закон у складу са Уставом и да у Србији постоји уставни однос кооперативне одвојености између државе и цркава и верских заједница. Суд је афирмисао равноправност, али не и једнакост и идентитет цркава и верских заједница, која није нарушена разликама које у третману цркава и верских заједница постоје у поступку регистрације. Одлука Суда је од велике важности за даљи развој државног црквеног права у Србији.*

Кључне речи: *Закон о црквама и верским заједницама, Уставни суд.*

1. Увод – Историјски развој законског уређивања положаја цркава и верских заједница

Слободно се може истаћи да ни у једној грани уређивања друштвених односа историјски развој појединих института не игра такву улогу, као што је то случај у домену државног црквеног права које регулише правни положај цркава и верских заједница и њихов однос са органима државне власти. Због тога, свако озбиљније сагледавање законског уређивања правног положаја цркава и верских заједница, треба да започне разматрањем историјског развоја.

Историја законског уређивања правног положаја цркава и верских заједница у Србији започиње у 19. веку, након стицања аутономије у односу на турске власти. Од када је Србија постала аутономна кнежевина, стекли су се услови да се националним правним актима уреди правни положај цркава и верских заједница. Будући да су у Србији већину становништва чинили припадници православне вере и да је на подручју Србије деловала Православна црква, јасно је да се у првим правним актима регулисао положај Православне цркве.

Устави који су у Србији доношени током 19. века углавном су на једнообразан начин регулисали положај Цркве и однос између државе и цркве. Њима је било предвиђено да владар мора бити православне вероисповести, да је владајућа вера источно-православна, али и да је зајамчена слобода свих других признатих вера и законска заштита приликом вршења обреда. Признање је давано законом или посебним указом владара[1].

1 Тако је, према члану 119. Устава из 1869, било предвиђено да „слободно јавно извршивање верозаконих обреда имају вероисповеди, које су у Србији признате, или које особеним законом буду признате“.

На основу одредби устава, у Србији 19. века доношени су закони којима је посебно регулисан правни положај Православне цркве. Први закон којим је уређено то питање био је Начертаније о духовним властима из 1836. Ређали су се затим закони из 1847[2], 1862[3] и 1890[4]. Осим што је тим актима био посебно уређен положај само једне цркве, њихова општа карактеристка огледала се у томе што су, уз извесне тенденције еманципације, ипак установљавали контролну функцију државе над Црквом, а што је проистицало из доследне примене система државне цркве[5]. Године 1863. донесен је Закон о вакупским земљама, да би слобода исповедања ислама била призната 1868. Уочи првог светског рата, Краљевина Србија је закључила Конкордат са Светом столицом[6].

После Првог светског рата, питање правног уређења положаја и деловања цркава и верских заједница у заједничкој држави Јужних Словена, било је регулисано посебним законима који су доношени о свакој цркви и верској заједници посебно и којима је регулисан правни положај сваке од њих понаособ. У уставноправној теорији тог времена истицано је да је с погледом на разноврсност вероисповедних организација готово немогуће о свим вероисповестима донети један исти закон[7]. Због тога су у Краљевини Југославији донесени следећи закони – Закон о Српској Православној Цркви[8], Закон о исламској верској заједници Краљевине Југославије[9], Закон о Евангеличко-хришћанским црквама и о Реформованој хришћанској цркви Краљевине Југославије[10] и Закон о верској заједници Јевреја у Краљевини Југославији[11]. Реч је било о законском признању правног субјективитета наведених верских организација, тако да су ти закони заправо имали, како то истиче Слободан Јовановић, карактер нарочитог законодавног одобрења[12].

После Другог светског рата, у складу са идеолошком оријентацијом нових власти, правни положај верских заједница уопште није био регулисан у периоду 1945–1953! Први Закон о правном положају верских заједница је у некадашњој социјалистичкој Југославији донесен 1953. на савезном нивоу[13]. Након уставних промена почетком седамдесетих година и доношења Устава из 1974, материја регулисања правног положаја цркава и верских заједница прешла је у надлежност република чланица, упркос чињеници да су скоро све цркве и верске заједнице имале јединствену управљачку структуру и организацију на нивоу читаве државе. Било како било, све републике су током седамдесетих година донеле своје, донекле сличне, законе. Закон о правном положају верских заједница СР Србије из 1977.[14] предвиђао је сличан систем као и закон из 1953. према коме су грађани који оснивају верску заједницу дужни да општинском органу управе надлежном за унутрашње послове поднесу пријаву о оснивању у року од 30 дана.

2 Устројение духовних власти Књажевства Сербскога из 1847.
3 Закон о црквеним властима православне вере из 1862. који је 1882. измењен и допуњен.
4 Закон о црквеним властима источно-православне цркве.
5 Новаковић 2010, 218
6 Закон о конкордату између Краљевине Србије и Свете Столице (Одлука Народне скупштине Краљевине Србије од 26. јула 1914. године), *Српске новине* 199/1914.
7 Јовановић 1995, 512
8 *Сл. новине Краљевине Југославије* 269/1929.
9 *Сл. новине Краљевине Југославије* 29/1930.
10 *Сл. новине Краљевине Југославије* 95/1930.
11 *Сл. новине Краљевине Југославије* 301/1929.
12 Јовановић 1995, 511.
13 *Сл. лист ФНРЈ* 22/1953.
14 *Сл. гласник СРС* 44/1977.

Закон о правном положају верских заједница СР Србије је 1993. стављен ван снаге. Стављањем ван снаге Закона из 1977. није био решен прелазни правни режим, тако да су се држава и цркве и верске заједнице, до доношења Закона о црквама и верским заједницама 2006, у правном поретку сусретале са низом нерешених односа и отворених питања. Доношењем Закона о црквама и верским заједницама (у даљем тексту: ЗЦВЗ) на свеобухватан начин уређен је правни положај цркава и верских заједница у правном поретку Републике Србије, као и односи између државе и цркава и верских заједница, што је додатно регулисано доношењем Устава 2006. Будући да је након ступања на снагу Закона било доста критика које су проблематизовале и оспоравале Законом установљени однос између државе и цркве и истицале да Закон није праведан према свим црквама и верским заједницама[15], Уставном суду Републике Србије упућено је више иницијатива којима се захтевала оцена уставности Закона, као и оцена усаглашености Закона са Европском конвенцијом за заштиту људских права, поводом којих је Суд покренуо поступак нормативне контроле Закона. У својој Одлуци[16], Уставни суд је заузео став о низу значајних питања правног положаја цркава и верских заједница која ће на одговарајућим местима у овом раду бити размотрена.

2. Уставни модел односа између државе и цркава и верских заједница

Правни положај цркава и верских заједница у Републици Србији и његово законско уређивање превасходно су опредељени Уставом одређеним односом између државе и цркава и верских заједница.

Устав у оквиру основних начела, у члану 11. чији је рубрум „**световност државе“** прописује да је Србија световна држава и опредељује смисао тог појма. Наиме, док у ст. 1. тог члана Устав одређује да је Србија световна држава, дотле у ст. 2. предвиђа да су цркве и верске заједнице одвојене од државе, а у ст. 3. да се ниједна религија не може успоставити као државна или обавезна. На основу изложене уставне одредбе може да се закључи да световни карактер државе има две основне компоненте – 1. одвојеност цркава и верских заједница од државе и 2. забрану успостављања државне или обавезне религије. Док је друга компонента у уставном одређењу световног карактера Србије сасвим разумљива и ЗЦВЗ такође уређена, а значи да се Србија не идентификује ни са једном посебном религијом и да цркве нису државне, дотле је одвојеност цркава и верских заједница од државе појам који захтева додатно тумачење. Наиме, на основу уставног одређења да су цркве и верске заједнице одвојене од државе, *prima facie* није јасно шта је смисао и домашај одвојености, да ли Устав налаже да између државе и цркава и верских заједница не сме да буде било каквог вида помоћи, сарадње, дијалога и размене мишљења и информација, и, са друге стране, уколико такву помоћ и сарадњу не искључује, где су њихове границе?

У упоредном праву постоје различити видови односа између државе и цркава и верских заједница. Модели односа између државе и цркава и верских заједница крећу се у широком луку, од релативно стриктне одвојености државе и цркава и верских заједница, али без изостанка веза и подршке, што је присутно у Француској и Холандији, до постојања државних цркава или доминантних религија, као што је то случај у Уједињеном Краљевству, Грчкој, Данској и Финској. Да ли

15 Радуловић 2006, 48.
16 IУz-455/2011 – *Сл. гласник РС* 23/2013.

Устав Републике Србије садржи елементе на основу којих је могуће одредити природу одвојености цркава и верских заједница од државе? Шта обухвата уставни принцип одвојености државе и цркава и верских заједница и у каквој је вези са начелом секуларности?

У вези са изложеним питањима, у делу домаће правне науке истиче се да се Устав од 2006. определио за строгу одвојеност цркве и државе, јер ништа у Уставу не допушта да се начело световности државе протумачи у смислу кооперације, већ управо супротно, да историјско и систематско тумачење јасно наводе на закључак да је уставотворац имао на уму систем строге, а не кооперативне одвојености[17]? Са друге стране, у појединим радовима изложено је схватања према коме уставно начело о одвојености цркава и верских заједница од државе и њен секуларни карактер могу да значе и сарадњу цркава и верских заједница са државом. Стоји се на становишту да ништа не противречи нормативном приступу према коме световност дозвољава кооперацију, јер Устав у питање типа система одвојености уопште не залази. Уосталом, истичу поборници таквог става, сама реч секуларност *нема* одређено правно-техничко значење, а ни њено помињање не имплицира систем *стриктне одвојености*[18].

Чини се да у Уставу има довољно елемената за тумачење појма одвојености цркава и верских заједница од државе. Пре него што се ти елементи сагледају, треба начелно истаћи да је према језичком тумачењу уставних одредби, одвојеност цркава и верских заједница од државе једна од компоненти световности државе и да се стога из световног карактера државе не може изводити закључак о карактеру одвојености цркава и верских заједница од државе. Напросто, свака држава која прокламује одвојеност цркава и верских заједница од државе је световна и из тог карактера не сазнаје се ништа о природи и домашају одвојености цркава и верских заједница од државе. Који су онда елементи пресудни за одгонетање карактера одвојености цркава и верских заједница од државе?

У члану 44. Устава, након става 1. који прописује да су цркве и верске заједнице равноправне и одвојене од државе, следи ст. 2. који, чини се, утире пут одговору на питање о карактеру одвојености цркава и верских заједница од државе. У том ставу понавља се да су цркве и верске заједнице равноправне и додаје се да су оне *слободне да самостално уређују своју унутрашњу организацију, верске послове, да јавно врше верске обреде, да оснивају верске школе, социјалне и добротворне установе и да њима управљају, у складу са законом.* Управо је та слобода да се, у складу са законом, самостално уређује унутрашња организација, верски послови, да се јавно врше верски обреди, оснивају верске школе, социјалне и добротворне установе и да се њима управља мера и садржај одвојености цркава и верских заједница од државе. Другим речима, цркве и верске заједнице су одвојене од државе зато што су слободне, односно аутономне, да у складу са законом самостално уређују поједина питања и врше одређене, Уставом опредељене, активности. Дакле, на основу таквог схватања изложене уставне одредбе, може да се дође до закључка да одвојеност о којој је реч у првом реду значи да постоје одређена питања у којима су надлежне цркве и верске заједнице и да држава не може да их регулише или их

17 Маринковић 2011, 383.

18 Аврамовић 2011, 297–298. Штавише, закључује овај аутор, секуларност је до те мере неодређене садржине и у ванправном простору (политиколошком, социолошком, филозофском, историјском, итд.), а камо ли у правном речнику, да тај појам још увек представља квадратуру круга и предмет небројених спорења у теорији.

регулише само оквирно. Разуме се да из тога следи и да постоје одређена питања, нарочито у јавноправној сфери у која цркве и верске заједнице не смеју да улазе.

Да ли је таква одвојеност строга, да ли из таквог тумачења уставне одредбе проистиче да држава и цркве и верске заједнице не могу да сарађују, да немају заједничке циљеве и да не постоје питања у којима је њихова сарадња нужна, а прожимање засновано на Уставу?

Уставно начело одвојености цркве и верских заједница од државе у Србији не може да буде схваћено као строга одвојеност која искључује сарадњу и прожимање. Судећи према појединим решењима садржаним у самом Уставу, одвојеност цркава и верских заједница од државе кооперативног је карактера, јер подразумева прожимање државног и аутономног права и сарадњу државе и цркава и верских заједница на реализацији појединих државних циљева. У извесном смислу, није могуће ни замислити да нема сарадње између цркава и верских заједница и државе, ако ни у чему другом, а онда управо у циљу остваривања слободе вероисповести, односно омогућавања црквама и верским заједницама да регулишу сопствено деловање и слободно управљају својим пословима. Устав изричито предвиђа право цркава и верских заједница да оснивају извесне установе, укључујући и јавне службе, што, само по себи, подразумева јавна овлашћења. Штавише, у појединим одредбама Устава садржан је правни основ за евентуалну сарадњу државе и цркава и верских заједница. Тако, према чл. 48. и 81. Устава држава, својим мерама, у области образовања, културе и информисања, подстиче разумевање, уважавање и сарадњу, односно дух толеранције и међукултурног дијалога међу свим људима, без обзира на њихов верски идентитет. Тешко је, без сарадње са црквама и верским заједницама, замислити како би држава у свим наведеним сферама друштвеног живота могла да подстиче разумевање, уважавање и поштовање верског идентитета њених грађана који истовремено припадају тим црквама и верским заједницама или како би, без сарадње са црквама и верским заједницама, могла да подстиче дух толеранције и међукултурног дијалога. Како држава може да подстиче дух међукултурног дијалога ако сама није спремна на дијалог? Такође, кооперативни однос између државе и цркава и верских заједница је и европски стандард, а европски принципи и вредности, према Уставу, чине основе на којима је заснована Србија као држава.

Слично је у својој Одлуци о уставности ЗЦВЗ резоновао и Уставни суд. Наиме, Суд је полазећи од одредбе чл. 11 и чл. 44 ст. 1 и 2 Устава „констатовао да наведене уставне одредбе, саме по себи, не значе систем потпуне сепарације цркве од државе, већ да нема државне цркве и да нема идентификације државе са посебном религијом или религијом уопште, те да су цркве и верске заједнице слободне да самостално утврђују своју унутрашњу организацију и верске послове и да држава не сме да омета доношење и примену аутономних прописа и одлука“.

Штавише, Суд је на основу решења садржаних у појединим законима, као што су Закон о радиодифузији и Закон о основама система образовања и васпитања којима је предвиђено учешће представника цркава и верских заједница у појединим телима чије је постојање предвиђено тим законима, извео закључак да „у Републици Србији не постоји систем строге одвојености цркве и државе, односно да се не може говорити о апсолутној одвојености цркве од државе, него о систему кооперативне одвојености“. Став Уставног суда према коме у Републици Србији постоји систем кооперативне одвојености државе и цркава и верских заједница је од далекосежног значаја за поимање низа законских решења која су садржана у ЗЦВЗ (домашај аутономног права, права свештеника, итд.).

3. Правни субјективитет цркава и верских заједница

3.1. Цркве и верске заједнице као субјекти верске слободе

Ни Устав Републике Србије, ни Закон о црквама и верским заједницама не одређују појам цркве и верске заједнице. Устав Републике Србије садржи посебне одредбе о црквама и верским заједницама, ***што их сврстава у посебну уставну категорију***.

ЗЦВЗ у члану 4. одређује субјекте верске слободе, у смислу Закона, као традиционалне цркве и верске заједнице, конфесионалне заједнице и друге верске организације. Дакле, законодавац је стао на становиште да су цркве и верске заједнице, као верске организације, субјекти верске слободе. Реч је о корпоративној верској слободи. Такав приступ је потпуно оправдан будући да слобода вероисповести није искључиво индивидуално право. Наиме, према карактеру субјеката који је уживају и начину уживања, слобода вероисповести је индивидуално право, али и право које се ужива у заједници са другима[19], односно та слобода подразумева и институционалну верску слободу коју понекад теорија чак назива корпоративна слобода[20]. Једноставно речено – слобода вероисповести обухвата две ствари: слободу јавног исповедања и вршења вере, са једне стране, и ***слободу верског удруживања.*** Сви међународноправни акти који прокламују слободу вероисповести предвиђају да се слобода вероисповести испољава појединачно или у заједници са другима[21].

ЗЦВЗ субјекте верске слободе класификује у три различите категорије: 1. традиционалне цркве и верске заједнице у које убраја СПЦ, Римокатоличку цркву, Словачку евангеличку цркву а.в. Реформатску хришћанску цркву, Евангеличку хришћанску цркву а.в. Исламску верску заједницу и Јеврејску верску заједницу, 2. конфесионалне заједнице и 3. друге верске организације. Због тога се у поступку нормативе контроле ЗЦВЗ пред Уставним судом поставило питање да ли се изложеном законском поделом повређује начело равноправности цркава и верских организација, односно уставна забрана дискриминације? Уставни суд је стао на становиште да „оспореном одредбом члана 4. Закона ни на који начин нису повређене гаранције једнакости и равноправности цркава и верских заједница пред Уставом, нити слобода сваког верника да испољава своју веру или убеђење вероисповедања“, па тиме ни слобода вероисповести оних верника који су следбеници нетрадиционалних цркава и верских заједница. „Означавање да су субјекти верске слободе цркве или верске заједнице које су квалификоване као традиционалне из одређених историјских разлога, односно конфесионалне заједнице и све остале верске организације, само по себи“, по схватању Уставног суда, „није у супротности са општом забраном дискриминације, односно начелом равноправног третмана свих цркава и верских заједница или слободом вероисповести“. Суд је извео

19 Димитријевић, Пауновић, 1997, 176.

20 Аврамовић 2007, 98.

21 Европски суд за људска права стоји на становишту да се члан 9. Конвенције, који гарантује слободу вероисповести, мора тумачити и у контексту члана 11. Конвенције, који гарантује слободу удруживања и штити удружења од неоправданог мешања државе, јер верске заједнице традиционално постоје у виду организованих структура. У тој перспективи, према схватању Суда, право верника на слободу вероисповести које обухвата и право на испољавање вере у заједници са другима, обухвата и очекивање да ће им бити допуштено да се удружују слободно, без произвољног мешања државе – Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova, br. 45701/ 99 st. 118.

правилан закључак да „пуко терминолошко разликовање цркава и верских заједница ... може да буде толерисано и са уставноправног становишта“. Посебно треба истаћи закључак Уставног суда према коме се чланом 44. Устава „***јемчи равноправност цркава и верских заједница, а не њихова једнакост***“. Приликом заузимања оваквог става, заснованог на принципу „различито, али равноправно”, Уставни суд се изричито позвао на документе ОЕБС-а и Венецијанске комисије[22]. На тај начин, Уставни суд је равноправност цркава и верских заједница поимао у складу и са упоредним стандардима у овој области, јер равноправност цркава и верских заједница није тумачио као безусловну једнакост и идентичност нити је прихватио да је такво тумачење могуће.

Имајући у виду да Уставни суд равноправност цркава и верских заједница није тумачио као њихову једнакост, поставља се питање да ли је у правном поретку Републике Србије присутно и дозвољено икакво разликовање између цркава и верских заједница, нарочито у њиховом правном положају и делатности. Међутим, пре него што се размотре та питања, ваља сагледати како се стиче и какав је правни субјективитет цркава и верских заједница.

3.2. Стицање и карактер правног субјективитета цркава и верских заједница

Устав не садржи одредбе о правном субјективитету цркава и верских заједница нити о карактеру тог субјективитета. ЗЦВЗ јасно прописује чл. 9 ст. 1 да цркве и верске заједнице које су регистроване имају својство правног лица. Поступак стицања својства правног лица кроз упис у одговарајући регистар, по својој правној природи, посебни је управни поступак који води надлежно министарство.

Будући да је Закон предвидео да се правни субјективитет цркава и верских заједница стиче регистрацијом и да се води посебан регистар цркава и верских заједница, у примени Закона, али и у поступку пред Уставним судом, поставило се питање да ли су цркве и верске заједнице по свом уставном положају, правној природи и карактеру, једнаке удружењима.

Уставни суд је оцењујући уставност Закона стао на становиште да „уставни положај, правна природа и карактер верских заједница у најширем смислу нису једнаки удружењу“.Суд је сматрао да „регистар цркава и верских заједница, по својој природи, представља јавну евиденцију о основаним верским организацијама“ и да „се може прихватити да и у демократском друштву држава има легитимно право да успостави и води јавну евиденцију о верским организацијама које су на њеној територији основане и делују“. „Прописивање могућности да се „верско удружење”, које јесте удруживање грађана, али није удружење грађана, упише у јавну евиденцију коју држава установљава, не утиче на суштину зајемчене слободе вероисповести....“, став је Уставног суда Србије. Дакле, Суд је у својој Одлуци сматрао да су цркве и верске заједнице облик удруживања, ***али да по својој правној природи нису удружења грађана***. Слободно се може истаћи да је на тај начин Уставни суд, ако већ није потврдио посебан карактер правног субјективитета цркава и верских заједница, недвосмислено порекао могућност њиховог изједначавања са „обичним“ удружењима грађана. Јасно је и да је верски карактер удруживања људи управо она

22 „Законодавство које признаје историјске разлике у улогама које су различите религије играле у историји одређене државе јесте дозвољено, све док се те разлике не употребљавају као оправдање за дискриминацију“ – *Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief*, 2004, 10.

разлика која је пресудна и која изискује посебан регистар и посебан поступак уписа. Са друге стране, чл. 2 ст. 2 Закона о удружењима грађана Републике Србије предвиђено је да се одредбе тог Закона сходно примењују на цркве и верске заједнице у питањима која нису регулисана ЗЦВЗ[23].

ЗЦВЗ је пропустио да ближе одреди карактер правног субјективитета који цркве и верске заједнице уживају. Поједини аутори, имајући у виду законска решења, стоје на становишту да су цркве и верске заједнице правна лица *sui generis* која на основу своје аутономије, осим права на самоодређење, самостално уређивање и спровођење свог поретка и организације, имају и право да буду носиоци и генератори правног субјективитета, односно да својим организационим јединицама и установама дају и укидају својство правног лица[24]. Чл. 9 ст. 2 ЗЦВЗ предвиђено је да организационе јединице и установе цркава и верских заједница могу да стекну својство правног лица у складу са аутономним прописима цркве, односно верске заједнице, док је ставом 3 прописано да цркве и верске заједнице могу својим актима мењати и укидати своје организационе јединице, органе и установе које имају својство правног лица и захтевати њихово брисање из Регистра. Штавише, уколико се има у виду да је чл. 44 ст. 2 Устава, између осталог, прописано да су цркве и верске заједнице слободне да оснивају и управљају и социјалним и добротворним установама које имају својство јавне службе, могло би се стати на становиште да оне, будући да *ex constitutione*, без законског одобрења, могу да стварају јавне службе, имају и јавна овлашћења или извесне елементе јавноправног статуса, иако правни поредак Републике Србије не познаје такву категоризацију правних субјеката[25].

3.3. Поступак регистрације и разлике у поступку регистрације

Будући да се законодавац определио за систем регистровања цркава и верских заједница у централни регистар, требало је одредити да ли су све цркве и верске заједнице у обавези да се региструју, односно да ли све цркве и верске заједнице на идентичан начин стичу својство правног лица. Имајући у виду да су одређене цркве и верске заједнице својство правног лица имале и пре ступања на снагу ЗЦВЗ, пред законодавца се поставило питање да ли је потребно учинити извесно разликовање у погледу основа стицања својства правног лица.

ЗЦВЗ у чл. 18 ст.1 прописује да се за упис у Регистар цркава и верских заједница подноси пријава која садржи назив цркве или верске заједнице, адресу седишта цркве или верске заједнице и име, презиме и својство лица овлашћеног да представља и заступа цркву или верску заједницу. Према ставу 2. верске организације, осим традиционалних, за упис у Регистар подносе министарству захтев који садржи 1) одлуку о оснивању верске организације са именима, презименима, бројевима идентификационих докумената и потписима оснивача од најмање 0,001% пунолетних држављана Републике Србије који имају пребивалиште у Републици Србији према последњем званичном попису становништва или страних држављана са сталним боравком на територији Републике Србије, 2) статут или други документ верске организације који, између осталог, садржи опис организационе структуре,

23 *Сл. гласник РС* 51/2009.

24 Радуловић 2009, 118.

25 Поједини аутори стоје на становишту да цркве и верске заједнице, заједно са синдикатима, удружењима послодаваца, политичким странкама, задужбинама и фондацијама, чине правна лица јавног права – видети Васиљевић 2007, 26.

начин управљања и права и обавезе чланова, 3) приказ основа верског учења, верских обреда, верских циљева и основних активности верске организације, као и 4) податке о сталним изворима прихода верске организације. На основу изложених одредби ЗЦВЗ, јасно је да се у поступку регистрације прави разлика између традиционалних цркава и верских заједница, са једне, и осталих цркава, верских заједница и верских организација, са друге стране. ЗЦВЗ у чл. 10 одређује да су традиционалне цркве и верске заједнице све оне које у Србији имају вишевековни историјски континуитет и чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона, изричито их наводећи. Тим црквама и верским заједницама законодавац је чл. 11–15 признао континуитет са правним субјективитетом стеченим на основу посебних закона, углавном онима који су донесени за време Краљевине Југославије.

Имајући у виду да је традиционалним црквама и верским заједницама признат континуитет правног субјективитета, што заправо значи да им је правни субјективитет признат самим законом, због чега оне у поступку регистрације подносе само пријаву са основним подацима, у примени ЗЦВЗ, али и поступку оцене његове уставности, поставило се питање да ли такве разлике доводе до повреде начела једнакости и повреде права на једнаку законску заштиту, односно да ли чине дискриминацију. Разуме се да су иницијатори поступка оцене уставности стајали на становишту да такво разликовање представља дискриминаицју, док је, са друге стране, Законодавни одбор Народне скупштине Републике Србије у свом одговору који је прослеђен Уставном суду, сматрао да се изложеним одредбама Закона уређује поступак регистрације *свих* верских организација, како оних којима Закон одређује статус традиционалних, тако и осталих верских организација. Одбор је сматрао да је реч о једном поступку у којем услови за регистрацију нису различито постављени, већ да је у првом реду реч о разликовање између новоформираних и постојећих цркава и верских заједница, тако да новоформиране верске организације, или оне које су до доношења Закона биле уписане у Регистар удружења грађана, по прописима о удружењима грађана, осим аката које у својим пријавама подносе традиционалне цркве и верске заједнице, подносе и друге документе који су држави неопходни да региструје неко удруживање грађана као верско. Дакле, Законодавни одбор је сматрао да је разликовање у управном поступку регистрације између традиционалних цркава и верских заједница и верских организација које се тек образују, разликовање између различитих правних ситуација које нису упоредиве.

Уставни суд је у својој Одлуци делимично прихватио ставове Народне скупштине Републике Србије, односно њеног Законодавног одбора. Наиме, Суд је „констатовао да се традиционалне цркве и верске заједнице, са једне стране, и све остале верске организације, са друге стране, не налазе у формално аналогним ситуацијама када покушавају да се региструју“. До таквог закључка Суд је дошао на основу става да „разлика приликом регистрације традиционалних цркава и верских заједница, са једне стране, и свих осталих верских организација, са друге стране, према оспореним одредбама члана 18. Закона, постоји у погледу пружања доказа у поступку регистрације“. Брижљиво анализирајући разлике у поступку регистрације, како између субјеката верске слободе и удружења грађана, тако и између самих верских организација, Уставни суд је најпре закључио да „црква и верска заједница која се *ex lege* уписује у Регистар, односно верска организација која на овај начин стиче правни субјективитет, достављањем доказа које је Закон прописао у члану 18. став 2. Закона, заправо подносе исте доказе које подноси и удружење у свакој другој области удруживања, а зарад тога да докаже каква је организација, односно да јесте верска организација а не нека друга организација....“, а затим је, управо полазећи од

кључног елемента поступка регистрације, а реч је о доказивању да је једно удруживање људи по својој природи верско, стао на становиште да неједнак третман традиционалних и нетрадиционалних цркава и верских заједница не доводи, приликом регистрације, до неповољније позиције цркава и верских заједница које нису традиционалне. Суд је сматрао да се „ и у односу на те цркве и верске заједнице постављају исти услови које морају испунити и традиционалне цркве и верске заједнице“, а да је „разлика ... само што су традиционалне цркве и верске заједнице тај услов испуниле у прошлости, због чега им је посебним законима и био признат правни статус“.

Уколико би се дао коментар изложеног резоновања Уставног суда, утолико би јасно могло да се закључи да је Суд стао на становиште да разликовање између традиционалних цркава и верских заједница, са једне, и осталих цркава и верских заједница, односно верских организација, са друге стране, није дискриминаторно. Суд у својој Одлуци јасно „констатује да забрана дискриминације не значи да је свако правно разликовање међу појединцима и колективитетима недозвољено“, те да су „одређене разлике међу појединицима и групама људи легитимне, а понекад и нужне...“. Међутим, уколико је критеријум разликовања легитиман, јер се односи на подношење доказа да је реч о верској, а не о некој другој организацији, што је иначе услов који су према тумачењу ЗЦВЗ које је дао Уставни суд традиционалне цркве и верске заједнице испуниле у прошлости, утолико није јасно зашто Уставни суд није стао на становиште да су тај услов у прошлости испуниле и конфесионалне заједнице, односно зашто у одлуци није извео никакав закључак у погледу легитимности разликовања између традиционалних цркава и верских заједница и конфесионалних заједница. Наиме, у изложеној законској одредби чл. 18 приметно је изостављање конфесионалних верских заједница, које Закон у чл. 16 одређује као све оне цркве и верске организације чији је правни статус био регулисан пријавом у складу са Законом о правном положају верских заједница из 1953. и Законом о правном положају верских заједница из 1977.

У објашњењу законских решења у погледу конфесионалних заједница, у домаћој теорији истакнут је став да конфесионалним заједницама законом није могао да буде враћен статус историјско-правних ентитета, заправо јавних заједница, пошто такав статус нису ни имале[26]. Проблем међутим није статус конфесионалних заједница, већ то што би уско језичко тумачење изложене одредбе чл. 18 ст. 2 Закона могло да води чудном закључку да конфесионалне верске заједнице у Србији, да би се уписале у регистар и стекле својство правног лица, треба поново да донесу одлуку о оснивању која би могла да има последице по правни континуитет њиховог постојања, упркос томе што је њихов правни статус био регулисан законима који су важили за време социјалистичког периода. Чини се ипак да то није прави смисао законских решења. Наиме, ЗЦВЗ у чл. 16 заиста користи прошло време када прописује да су конфесионалне заједнице цркве и верске организације чији је правни статус ***био*** регулисан одређеним законима, али се на основу те одредбе не може тумачити да се таквим организацијама одузима својство правног лица, већ само да су престали да важе прописи у складу са којима је њихов статус био регулисан. Отуда је јасно да се такође не може сматрати, али ни допустити, да такве заједнице, ако заиста постоје, правно изумру, остајући без институционалне могућности да свој правни субјективитет одрже *a fortiori,* јер ЗЦВЗ у чл. 4 јасно прописује да су конфесионалне заједнице, уз традиционалне и друге верске организације, субјекти верске слободе.

26 Радуловић 2009, 128.

Но, пре него што се закључи како би правно решење тог проблема могло да буде, намеће се питање зашто је законодавац уопште направио разликовање у поступку регистрације између традиционалних цркава и верских заједница, са једне, и конфесионалних заједница, са друге стране, када и једне и друге имају историјско утемељење и у чему може да се састоји евентуална легитимност таквог разликовања када такво разликовање, по схватању Уставног суда, не чини дискриминацију.

Одговор на изложена питања донекле се може пронаћи у одговору који је Законодавни одбор у име Народне скупштине Републике Србије упутио Уставном суду. Наиме, имајући у виду да су према Закону из 1953. поједине верске заједнице биле пријављене на савезном нивоу или код општинских органа управе надлежних за унутрашње послове у другим републикама, да према Закону из 1953. није постојао централни регистар пријављених верских заједница, да је истоветна ситуација изостанка централног регистра постојала и у правном режиму који је постојао према Закону о правном положају верских заједница из 1977. Законодавни одбор је закључио да је јасно да органи Републике Србије, нарочито након 13 година од стављања ван снаге Закона из 1977, односно изостанка било каквог општег правног акта који би регулисао правни положај верских заједница, осим традиционалних цркава и верских заједница које имају историјски континуитет и чији је правни положај био регулисан посебним законима пре 1945, нису имали, а нису ни могли да имају, јасну слику о броју и основним подацима у вези са црквама и верским заједницама које су биле пријављене према законима из 1953. и 1977. Отуда је разумно и оправдано, сматрао је Законодавни одбор, да држава, уколико усвоји концепцију постојања централног регистра цркава и верских заједница, у ситуацији када, осим за традиционалне цркве и верске заједнице, не располаже подацима о осталим верским организацијама које су биле пријављене према законима из 1953. и 1977. од чега су неке фактички престале да постоје или су биле пријављене чак и у другим републикама, за такве верске организације пропише обавезу (пре)регистрације и подношења додатних докумената на основу којих би се несумњиво установио континуитет њиховог деловања и минимални број верника које окупљају, па тиме и њихов правни субјективитет, а да традиционалним црквама и верским заједницама призна правни континуитет.

Дакле, Законодавни одбор Народне скупштине РС је у поступку оцене уставности ЗЦВЗ стао на становиште да се конфесионалне заједнице ***пререгиструју***, што такође може да води закључку да ЗЦВЗ не треба тумачити на начин да се њиме одузима правни субјективитет таквим субјектима верске слободе и што упућује на решење питања њихове регистрације која не би подразумевала стицање новог субјективитета, већ одржавање постојећег.

4. Правни положај цркава и верских заједница

4.1. Аутономија цркава и верских заједница

ЗЦВЗ уређује аутономију цркава и верских заједница. Чл. 6 ЗЦВЗ прописано је да су цркве и верске заједнице независне од државе и једнаке пред законом, да су слободне и аутономне у одређивању свог верског идентитета, да имају право да самостално уређују и спроводе свој поредак и организацију и да самостално обављају своје унутрашње и јавне послове. У склопу регулисања аутономије цркава и верских заједница, посебно је уређено питање примене њихових аутономних прописа. Држава, према ЗЦВЗ, не може да омета примену аутономних прописа цркава и

верских заједница, али треба да пружа одговарајућу помоћ за извршење правоснажних одлука и пресуда које издају надлежни органи цркава и верских заједница, на њихов захтев, а у складу са законом. Док је у погледу забране ометања примене аутономних прописа сасвим јасно да се заиста односи на аутономни домен цркава и верских заједница, дотле одредба о државној помоћи у извршењу одлука и пресуда верских организација заврећује посебну пажњу, јер упућује на прожимање државног и аутономног права. Управо због тога, то решење било је оспорено у поступку пред Уставним судом са аргументацијом да одлуке црквених органа „не производе дејство у систему државних органа, и да је Уставом предвиђено који акти представљају изворе права у Републици Србији, а да пресуде црквених судова, нити друге одлуке црквених тела, свакако не спадају у те акте".

Уставни суд није прихватио ставове да изложена одредба чл. 7 ст. 2 ЗЦВЗ којом је предвиђена државна помоћ за извршавање правоснажних одлука и пресуда цркава и верских заједница није у складу са Уставом. Суд је стао на становиште да „систем кооперативне одвојености цркве од државе... не може да досеже дотле да одлуке црквених органа имају карактер извршних исправа, односно извршних наслова и да се могу извршавати на начин на који се у извршном, кривичном или управном поступку извршавају одлуке судова, односно других надлежних органа државне управе, односно ималаца јавних овлашћења, будући да би тада морао постојати неки посебан поступак уређен посебним законом, који би могла покренути црква или верска заједница и којим би била уређена процедура признавања и извршавања одлука надлежних органа аутономног црквеног права, а такав посебан поступак у позитивном праву Србије не постоји". Међутим, Суд је, полазећи од става да „не постоји потпуна сепарација између цркве и државе", ипак оценио да је „под одређеним условима, у оквиру уставних граница, и помоћ државе у извршењу „црквених" одлука могућа, али наравно, не на уштрб и не на рачун довођења евентуално у питање остваривања Уставом зајемчених права". Изражавајући схватање према коме је пружање помоћи у извршавању одлука и пресуда цркава и верских заједница „изузетак по самом Закону", Суд је нашао да државни орган „у сваком конкретном случају цени да ли ће пружити одговарајућу помоћ", што „значи да има слободно поље процене да ли ће се ту умешати, или не, строго поштујући начело равноправности верских заједница, не понашајући се дискриминаторски, будући да би било какав изузетак у овом погледу био уставноправно неприхватљив".

Изложено резоновање и тумачење Уставног суда заврећује посебан коментар. Наиме, Суд је у својој одлуци, упућујући на слободно поље процене државног органа, пропустио да утврди на који начин би се у вршењу слободне процене онемогућило да се државни орган, у пружању одговарајуће помоћи, понаша селективно и нарушава равноправност цркава и верских заједница, уколико већ и сам Суд истиче да не постоји посебан, законом уређени поступак признавања и извршавања њихових одлука, као и на који начин обезбедити једнообразно поступање различитих државних органа. Свакако да је тачна констатација да је једно од обележја Закона о црквама и верским заједницама мешање домена државног и аутономног. Међутим, могло би се резоновати да такво мешање није израз пуког волунтаризма законодавца, већ, бар што се тиче аутономног и државног права, донекле има и своје уставно упориште. Наиме, чл. 142 ст. 2 Устава предвиђа да судови суде на основу Устава, закона и других општих аката, али према чл. 195 ст. 1 Устава, у подзаконске опште акте спадају и општи акти удружења грађана. Будући да по схватању Суда, црквене и верске заједнице јесу облик удруживања, али не и удружења грађана, поставља се питање да ли се изложена одредба према којој судови

суде и на основу подзаконских општих акта удружења, може односити и на опште акте цркава и верских заједница?

Обавеза пружања помоћи у извршавању одлука надлежних органа цркава и верских заједница, предвиђена ЗЦВЗ, није безусловна, али на основу Закона, а ни Одлуке Уставног суда, није недвосмислено јасно у чему се састоји услов за пружање такве помоћи. Међутим, пажљивије читање одговарајуће одредбе може да води закључку да она изричито прописује један услов за такву помоћ – услов је садржан у одређењу према коме се помоћ пружа за извршење ***правоснажних*** одлука и пресуда надлежних органа цркава и верских заједница. На који начин би одлуке и пресуде које издају надлежни органи цркава и верских заједница могле у правном поретку да стекну својство правоснажности релевантно за државне органе?

ЗЦВЗ не даје одговор на то питање, али би се системским тумачењем, на основу целокупног правног поретка, могло одгонетнути на који начин би црквене одлуке и пресуде можда могле да стекну својство правоснажности. Законом о удружењима чије се одредбе сходно примењују на цркве и верске заједнице у питањима која нису уређена ЗЦВЗ, предвиђено је да сваки члан удружења може покренути поступак пред надлежним основним судом за утврђивање ништавости општег акта удружења који је донет супротно статуту или другом општем акту удружења, односно за утврђивање ништавости појединачног акта удружења који је донет супротно закону, статуту или другом општем акту удружења, у року од петнаест дана од дана сазнања за акт, а најкасније у року од шест месеци од дана доношења акта. Поставља се питање да ли би, у светлу изложене одредбе чл. 20 ст. 1. Закона о удружењима, сваки припадник цркве или верске заједнице могао да пред надлежним судом покрене поступак за утврђивање ништавости општег и појединачног акта цркве или верске заједнице, што према члану 20 ст. 2 Закона о удружењима не би дирало у права стечена од стране трећих савесних лица. Разуме се да, уколико би одговор био позитиван, таква могућност не би била неограничена, већ да би се односила само на случајеве који нису искључиво обухваћени аутономијом цркава и верских заједница, односно да би се односила на случајеве када акти цркава и верских заједница превазилазе искључиви домен аутономног и залазе у питања која су од ширег друштвеног и државног значаја и када могу да имају правних последица и у друштвеним односима изван аутономног домена.

4.2. Права и положај свештеника и верских службеника

ЗЦВЗ упућује на примену аутономног права у регулисању положаја и права свештеника, односно верских службеника прописујући да свештенике, односно верске службенике бирају и постављају цркве и верске заједнице, у складу са својим аутономним прописима (чл. 8 ст. 1) и да се вршење свештеничке, односно верске службе регулише аутономним прописима (ст. 2). Осим изложених одредби, ЗЦВЗ предвиђа и да су свештеници, односно верски службеници слободни и независни у обављању богослужбене делатности која се врши у складу са законом и аутономним правом (чл. 8 ст. 3). Изузев појединих решења која су у правном поретку била зајамчена и пре ступања на снагу ЗЦВЗ, као што је забрана позивања свештеника да сведочи о чињеницама и околностима које је сазнао приликом исповести (чл. 8 ст. 7), ЗЦВЗ прописује одређена права која се остварују у јавној сфери, приликом јавног деловања цркава и верских заједница, и/или изискују сарадњу државе и цркава и верских заједница у њиховој реализацији. Због таквог карактера и садржине, она су била предмет оцене у поступку који се о уставности ЗЦВЗ водио пред Уставним судом.

Реч је најпре о законској одредби према којој свештеници, односно верски службеници не могу да буду позвани на одговорност за своје поступање при обављању богослужбене делатности која се врши у складу са законом и аутономним правом. Она је оспоравана са аргументацијом да успоставља имунитет свештеника за „поступање“, као било коју радњу – вербалну или физичку коју свештеник предузме за време богослужења, а што свештенике чини привилегованим у односу на сва остала лица. Уставни суд, међутим, није имао такво схватање. Наиме, Суд је, „будући да свештеници, односно верски службеници неспорно нису носиоци јавних функција, а слободни су и независни у обављању богослужбене делатности када је врше у складу са законом и аутономним правом цркве или верске заједнице и тад не могу бити позвани на одговорност пред државним органима за своје поступање“ оценио да „се... оспореном одредбом чл. 8 ст. 4 Закона не ствара „имунитет свештеника” (од санкције)“ и да „иницијатор погрешно тумачи одредбу чл. 8 ст. 4 Закона и даје јој смисао који она нема“.

У групу законских решења која су у делу стручне и политичке јавности сматрана спорним, спада и норма ЗЦВЗ којом је предвиђено да заштиту службене униформе и њених делова, као и заштиту обележја чина и достојанства свештених лица, у складу са законом и аутономним правом, врши држава. Уставни суд је у својој одлуци одбацио иницијативе за оцену уставности изложене одредбе. Суд је најпре истакао „да начин слободе испољавања вере представља и могућност ношења службене униформе свештених лица, што подразумева да су та лица слободна да носе одору и обележја своје вере на служби и ван ње“, а затим је резоновао да „на основу тога произлази обавеза државе да у случају да је то неопходно у демократском друштву, ради заштите живота и здравља људи, морала демократског друштва, слобода и права грађана зајемчених Уставом, јавне безбедности и јавног реда или ради спречавања изазивања или подстицања верске, националне или расне мржње, штити ношење службене униформе и њених делова, као обележја чина и достојанства свештених лица односно верских службеника“.

Са становишта уставног начела о одвојености државе и цркве, најдискутабилнијим решењем у вези са положајем свештеника и верских службеника сматрана је одредба чл. 29 ст. 2 која предвиђа да се ради унапређивања верске слободе, у сагласности са црквама и верским заједницама, средства за здравствено, пензијско и инвалидско осигурање свештеника, односно верских службеника могу обезбедити у буџету Републике. Основни аргументи који су истицани у оспоравању уставности таквог законског решења су да улога државе није да финансира верске слободе, да финансирање о којем је реч посебно значи дискриминацију атеиста, јер ставља у неравноправан положај грађане који имају право да не буду верници и да би држава, да би обезбедила стварну равноправност и забрану дискриминације, морала да финансира и организацију која би била за промовисање тих права. Уставни суд међутим, не стоји на истоветном становишту. Суд је наиме, након опсежне анализе законских решења о здравственом, пензијском и инвалидском осигурању, оценио да „могућност прописана у чл. 29 ст. 2 Закона о црквама и верским заједницама да се средства за здравствено и пензијско и инвалидско осигурање свештеника, односно верских службеника могу обезбедити у буџету Републике Србије, није изузетак у односу на правни систем и није изузетна само у односу на ову категорију лица“ и закључио да „оспорена одредба чл. 29 ст. 2 Закона није такве природе да доводи у посебан положај само једну категорију лица, односно свештенике и верске службенике, нити је ово гарантовано право, већ је то могућност дата у складу са одговарајућим законима“. Пажљивијом анализом изложеног става Уставног суда,

може се уочити да Суд не стоји на становишту да је законска одредба о здравственом, пензијском и инвалидском осигурању свештеника њихово право, већ једна законска могућност[27].

Закључак

Законско уређивање правног положаја и деловања цркава и верских заједница које је извршено ЗЦВЗ означило је почетак изградње система државног црквеног права у Републици Србији и нову фазу у односима између државе и цркава и верских заједница. Иако усвојен пре ступања на снагу Устава из 2006, ЗЦВЗ је обновио и визионарски утро пут даљем развитку модела кооперативне одвојености државе и цркава и верских заједница за који се, у касније усвојеном Уставу, могу пронаћи одговарајућа упоришта. Закон признаје континуитет традиционалним црквама и верским заједницама, уређује управни поступак регистрације цркава и верских заједница и регулише низ питања у вези са њиховом делатношћу која су, до његовог усвајања, под утицајем идеолошког једноумаља, била на маргинама друштвеног живота и изван правног регулисања. На тај начин, ЗЦВЗ несумњиво ствара неопходне правне претпоставке за уживање слободе вероисповести и уређује начин њеног остваривања.

ЗЦВЗ се определио за модел регистрације цркава и верских заједница, али је предвидео извесне разлике у поступку регистрације између традиционалних цркава и верских заједница, са једне, и осталих цркава, верских заједница и верских организација, са друге стране. Управо је та карактеристика ЗЦВЗ, заједно са решењима којима се упућује на прожимање државног и аутономног права, примену аутономног права и помоћ државе у његовом извршавању, изазвала највише критика и оспоравања које су резултирале и покретањем поступка оцене уставности тог акта и његове усклађености са Европском конвецијом за заштиту људских права и основних слобода. Уставни суд је одбио и одбацио предлоге и иницијативе за оцену уставности ЗЦВЗ, потврђујући да у Србији постоји уставни однос кооперативне одвојености између државе и цркава и верских заједница и афирмишући равноправност, али не и једнакост цркава и верских заједница, која није нарушена неједнаким третманом цркава и верских заједница у поступку регистрације, будући да се оне, у том поступку, не налазе у формално аналогним ситуацијама, јер је неједнак третман последица тога што су поједине цркве и верске заједнице у прошлости већ испуниле основни захтев поступка регистрације који је Суд видео у потреби да се докаже да је једно удруживање људи по својој природи верско.

Међутим, иако је ЗЦВЗ неспорно усклађен са Уставом, упоредним решењима и међународним стандардима слободе вероисповести, извесне номотехничке непрецизности и правне празнине тог акта, као и недореченост Одлуке Уставног суда, изискују унапређивање законског регулисања правног положаја цркава и верских заједница. Који је правни пут успостављања потпуног системског квалитета законског регулисања положаја цркава и верских заједница? Не дирајући у основна решења ЗЦВЗ, треба извршити његово аутентично тумачење којим би се омогућио континуитет

27 У пракси је таква могућност остварена доношењем Уредбе о уплати доприноса за пензијско и инвалидско и здравствено осигурање за свештенике и верске службенике – *Сл. гласник РС 46/2012*. Уредбом је предвиђено да се уплата доприноса врши за свештенике и верске службенике свих регистрованих цркава и верских заједница.

признатог правног субјективитета не само традиционалних, већ и конфесионалних верских заједница. За то би било потребно предвидети достављање свих доказа на основу којих би се такав континуитет установио, а нарочито пријава које су те заједнице подносиле надлежним органима према одредбама раније важећих закона и изјава верника о припадности конфесионалној заједници у броју који је потребан за оснивање нове верске организације. Такође, аутентичним тумачењем би се могло прецизирати или уредити критеријуми које би судска и уставносудска пракса накнадно развили, када одлуке и акти цркава и верских заједница могу да имају последице по друштвене односе изван аутономног домена, што би било од пресудног значаја за обезбеђивање системског квалитета у примени аутономног права и пружању одговарајуће помоћи за његово извршавање.

Литература

Аврамовић Сима (2007): „Црква и држава у савременом праву“, у: С. Аврамовић, *Прилози настанку државно-црквеног права у Србији*. Београд: Правни факултет и Службени гласник .

Аврамовић Сима (2011): *Поимање секуларности у Србији – рефлексије са јавне расправе у Уставном суду*. Београд: Анали Правног факултета у Београду бр. 2-2011.

Васиљевић Мирко (2007): *Компанијско право.* Београд: Правни факултет и Сллужбени гласник

Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief , OSCE & European Commission for Democracy Through Law/Venice Commission, 2004

Димитријевић Војин, Пауновић Милан (1997): *Људска права.* Београд: Београдски центар за људска права и Досије.

Јовановић Слободан (1995): *Уставно право Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца*. Београд: Службени гласник

Маринковић Танасије (2011): *Прилог за јавну расправу о уставности Закона о црквама и верским заједницама*. Београд: Анали Правног факултета у Београду бр. 1-2011.

Новаковић Драган (2010): *Државно законодавство о Православној цркви у Србији од 1804. до 1914. године*. Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета.

Радуловић Милан (2006): *Црква и држава у светлу Закона о црквама и верским заједницама*, Поговор издању Закона о црквама и верским заједницама. Београд: Службени гласник.

Радуловић Милан (2009): *Обнова српског државно-црквеног права*. Београд: Фондација Конрад Аденауер и Хришћански културни центар.

Vladimir Djurić

THE LEGAL STATUS OF CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITIES IN THE REPUBLIC OF SERBIA IN THE LIGHT OF CONSTITUTIONAL COURT'S DECISION

In this article the author analyses the regulation of the legal status of churches and religious communities in the light of the Serbian Constitutional Court's decision on the constitutionality of the 2006. Law on Churches and Religious Communities. Constitutional Court found that the Law is in accordance with the Constitution and that in Serbia exists a constitutional relations of a cooperative separation between the state and churches and religious communities. The Court affirmed the equality, but not an identity of churches and religious communities, which is not affected by the differences in the treatment of churches and religious communities in the registration procedure. The Court's decision is of great importance for the further development of the state church law in Serbia.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 455-466*
УДК 21/29(497.11)

Велибор Џомић
Митрополија Црногорско-приморска
Факултет за државне и европске студије, Подгорица - Црна Гора
e-mail: otacvelibor@gmail.com

ОТВОРЕНА ПИТАЊА ПРАВИЛНИКА О САДРЖИНИ И НАЧИНУ ВОЂЕЊА РЕГИСТРА ЦРКАВА И ВЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА ОД 2006. ГОДИНЕ

Апстракт: *Аутор у раду анализира однос између законских и подзаконских одредаба из области државно-црквеног права Републике Србије. Нови Закон о црквама и верским заједницама у Републици Србији је ступио на снагу 2006. године, а након тога је донет и подзаконски акт – Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница. У раду се указује на конкретне примере неусагашености одредаба Правилника са одредбама Закона. Аутор констатује да поједине одредбе Правилника нису у сагласности са законским одредбама и закључује да је, кроз измене и допуне, неопходно приступити усаглашавању Правилника о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница са Законом о црквама и верским заједницама и Законом о општем управном поступку, као и да се из Правилника уклоне наметнутни називи појединих традиционалних цркава и верских заједница с обзиром на то да не одговарају њиховим службеним називима.*

Кључне речи: *традиционалне цркве, верске заједнице, конфесионалне заједнице, закон, правилник.*

Одредбе Закона о црквама и верским заједницама су, у погледу уписа цркава, верских и конфесионалних заједница и верских организација у Регистар цркава и верских заједница, детаљније разрађене у **Правилнику о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница од 2006. године**[1]. На основу упоредне анализе, може се закључити да Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница није у потпуности у складу са Законом о црквама и верским заједницама. Приметно је да је Правилником као подзаконским актом извршено преиначавање појединих одредаба Закона, што је недопустиво са правне тачке гледишта.

Одредбама Правилника, за традиционалне цркве и верске заједнице прописана су различита правила и обавезе. У члану 2. Правилника прописано је да се „под именом Српска Православна Црква уписују Патријаршија и све епархије Српске Православне Цркве у Србији свету“. Пре свега, мора се констатовати да није реч о „имену“ него о називу институције, јер је познато да институције немају имена него називе. Приметно је да се у Закону назив Српске православне цркве пише на један, а

1 Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница од 2006. године.

у Правилнику на други начин. Грешка је учињена и када су називи Католичке цркве и Исламске заједнице квалификовани као „имена“ институција. За упис Српске православне цркве, Исламске заједнице, Јеврејске заједнице и реформаторских цркава као традиционалних цркава и верских заједница у Регистар, према Правилнику, није потребна пријава, али је потребна пријава Бискупске конференције за упис Католичке цркве у Србији[2]. Није јасно из којих је разлога у Правилнику као подзаконском акту, противно законским одредбама, учињена разлика у прописивању обавеза традиционалних цркава и верских заједница и због чега је Католичка црква којој је, као и напред набројаним црквама и верским заједницама, додељен статус традиционалне цркве, у том погледу сврстана са конфесионалним заједницама. Евидентно је да је и међу традиционалним црквама и верским заједницама, у погледу начина уписа у Регистар, направљено одређено разликовање.

Иако се у Закону о црквама и верским заједницама не помиње Гркокатоличка црква, у члану 3. Правилника прописано је да се и она, заједно са Римокатоличком црквом, уписује као „Католичка црква у Србији“. Међутим, на основу непосредног увида у Регистар цркава и верских заједница, установили смо да не постоји регистарски лист за „Католичку цркву у Србији“, како је прописано чланом 3. Правилника, него за „Римокатоличку цркву“. Из неких разлога, у Регистар није уписана Призренска бискупија која делује на Косову и Метохији.

Из одредаба Закона о црквама и верским заједницама и Правилника о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница, не може се закључити на који се начин и у ком поступку врши упис традиционалних цркава и верских заједница у Регистар. С обзиром на то да је чланом 18. Закона прописано да се упис традиционалних цркава и верских заједница у Регистар врши на основу пријаве, не може се закључити да ли надлежни орган по пријави доноси решење о упису у Регистар у складу са Законом о општем управном поступку. Може се сматрати недопустивим да надлежни орган упис у Регистар врши без доношења решења по пријави за упис. Исти је случај и са уношењем промене података о црквама и верским заједницама у Регистар на основу одлуке министра. У том погледу, проблематично је што Закон не прописује поступак по пријави за упис као што је у члану 20. Закона прописан за друге верске организације. У овом случају се, посебно приликом раскола и подела у оквиру једне традиционалне цркве или верске заједнице, ствара могућност да надлежни орган нарушава унутрашњу аутономију кроз дискрециono право да, у таквим ситуацијама, тумачи одредбе аутономног права конкретне цркве или верске заједнице и доноси одлуку о томе коју ће групацију или лице признати „одлуком министра“ кроз упис промене података у Регистар. У том погледу, проблематичан је део одредбе из члана 14. Правилника по којој се „промене у Регистру могу вршити само на основу писмене одлуке или решења које доноси министар“ и то у делу одлуке министра.

Иако је међу традиционалним црквама прописано постојање само једне Православне Цркве – Српске православне цркве, у Регистар је „у сагласју са Српском Православном Црквом“ уписана и организациона јединица Румунске православне цркве у Банату којој је признато својство правног лица, али само на територији Севернобанатског и Јужнобанатског округа. Епархија Румунске Цркве Дакија Феликс не представља организациону јединицу Српске Цркве, али је и она уписана међу традиционалне цркве, иако није предвиђена као таква у Закону. Посебно је спорно својство правног лица Епархије Дакија Феликс „искључиво на територији два округа

2 Исто, чл. 3.

у Србији“. Такав појам и статус не постоји у законодавству Републике Србије. Својство правног лица не може се ограничавати на такав начин, јер се правном лицу незаконито укида право на учешће у правном промету на територији читаве државе. С друге стране, у званичном списку цркава и верских заједница које су уписане у Регистар, наведено је да је, осим традиционалним црквама и верским заједницама, „признат правни субјективитет Епархији Румунске Православне Цркве Дакија Феликс са седиштем у Дети (Румунија) и административним седиштем у Вршцу“[3]. Традиционалним црквама и верским заједницама признат је раније стечени правни субјективитет, тј. својство правног лица које су имале и раније. Епархија Румунске Цркве Дакија Феликс, све до уписа у Регистар, није имала правни субјективитет, тј. својство правног лица у Србији, тако да није могуће да се, сходно Закону и њој као новорегистрованом правном лицу, признаје правни субјективитет који раније није имала. Евидентно је да се ова епархија не уписује у Регистар по пријави.

Иако је вредна похвале пажња коју је законодавац посветио Српској православној цркви и њеној изузетној историјској, државотворној и цивилизацијској улози у обликовању, очувању и развијању идентитета српског народа, ипак се мора констатовати да се то не може чинити противно правним принципима. Правним разлозима не може бити оправдан став 1. члана 2. Правилника којим је прописано да се у Регистар уписују „и све епархије Српске Православне Цркве у Србији и свету“. Неспоран је упис у Регистар епархија Српске православне цркве које имају седиште у Србији и које делују у њој, као и свих правних лица која немају канонских сметњи за стицање тог својства. Међутим, није правно неутемељен упис у Регистар епархија које своја седишта и јурисдикцију имају изван Републике Србије. Јасно је да Закон о црквама и верским заједницама и Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница имају обавезујућу снагу само у оквиру Републике Србије и нигде више. Чињеница да једна епархија Српске православне цркве која има седиште и јурисдикцију у некој другој држави стекла је својство правног лица у Србији на основу Правилника нема обавезујућу снагу за државу у којој та епархија постоји и у којој има седиште. Епархије које имају седишта и јурисдикцију изван граница Републике Србије, тј. у другим државама, својство правног лица једино могу да стекну у тим државама на основу њихових важећих прописа.

Непринципијелне су одредбе Правилника које се односе на немогућност уписа у Регистар организационих јединица других традиционалних цркава и верских заједница које имају своја седишта изван Републике Србије, а организационо су повезане са њима. С друге стране, у Регистар је уписана Епархија рашко-призренска Српске православне цркве, али нису уписане организационе јединице Католичке цркве, Исламске заједнице и других на простору Косова и Метохије.

Непринципијелност се посебно огледа у погледу формулације и примене члана 6. Правилника којим је прописано да се „под именом Исламска заједница у Србији у Регистар уписују легитимни, на основу унутрашњих прописа образовани мешихати и муфтијства, као и организационе јединице у њиховом саставу које пријаве“. Уочљива је разлика с обзиром на то да је Исламска заједница дужна да пријави своје организационе облике, иако је традиционална верска заједница, док та обавеза није прописана за организационе облике Српске православне цркве[4].

3 Министарство вера Владе Републике Србије, Регистар цркава и верских заједница у Републици Србији, http://www.mvd.gov.rs/.../spisak_crkava_i_verskih_zajed.

4 Овде се поставља питање: на основу чега ће надлежни државни орган у Регистар цркава и верских заједница уписати неку будућу епархију Српске Православне Цркве у Србији или у

Неспорна је чињеница да је, као и у случају Српске православне цркве, предвиђено постојање само једне Исламске заједнице са статусом традиционалне верске заједнице. Међутим, у реалном животу те верске заједнице наступила је подела и неслагање у погледу унутрашњег устројства. На основу исламских верских правила, на простору Републике Србије постоје три посебне Исламске заједнице – Исламска заједница Србије, Исламска заједница у Србији и Исламска заједница на Косову и Метохији. Оне имају исто верско учење, али и своје посебне уставе, органе и овлашћена лица и евидентно је да је реч о три посебна верска субјекта. Две као врховно верско и административно тело имају Мешихат, а трећа Ријасет.

У погледу назива Исламске заједнице, може се констатовати да Исламска заједница у Србији има назив који је у сагласности са чланом 5. Правилника. Уколико је надлежни државни орган био у дилеми, након што су и једна и друга заједница поднеле пријаве за упис у Регистар, доношење одлуке о томе је морало бити у складу са Законом о црквама и верским заједницама, Правилником и аутономним правом Исламске заједнице.

Пре свега, орган је, након констатовања испуњености предвиђених услова, имао обавезу да упише ону Исламску заједницу која је прва поднела пријаву за упис у Регистар и чији је назив у складу са Законом. Иако је до тог податка, због евидентне политизације овог питања, немогуће доћи на званичан начин, током истраживања смо дошли до сазнања да је Исламска заједница Србије са седиштем у Београду прва поднела пријаву за упис у Регистар Министарству вера и то први дан након ступања на снагу Правилника. Судећи према званичном називу ове Исламске заједнице[5], може се констатовати да њен назив није у складу са чланом 15. Закона и чланом 5. Правилника. Министарство вера није могло да овлашћене представнике те заједнице, на основу става 2. члана 20. Закона, позове да у року од 30 дана исправе и уреде захтев, јер је поднета пријава. С обзиром на то да Законом о црквама и верским заједницама није прописан поступак надлежног органа по пријави, Министарство вера је било дужно да примени одредбе Закона о општем управном поступку и позове овлашћене представнике те верске заједнице да у законском року уреде пријаву у складу са Законом и Правилником. Исламска заједница Србије није могла да испуни тај услов, с обзиром на тто да је постојала Исламска заједница у Србији са седиштем у Новом Пазару и да је, поред осталог, постојало значајно неслагање међу њима и у погледу назива те верске заједнице. У погледу испуњености услова из члана 5. Правилника, може се констатовати да Исламска заједница Србије не би могла да буде уписана у Регистар са Ријасетом као врховним верским и административним телом[6], с обзиром на то да Правилник допушта упис само „на основу унутрашњих прописа образованих мешихата и муфтијстава“. Уколико пријава и након обавештења не би била усклађена са Законом, Министарство је, сходно Закону о општем управном поступку, било дужно да донесе решење којим се одбија упис Исламске заједнице Србије у Регистар.

свету с обзиром на то да Српска православна црква, сходно ставу 1. члана 2. Правилника није дужна да подноси пријаву за упис својих епархија у Регистар? Државни орган такав упис не може да изврши на основу сазнања да је, након доношења Закона и Правилника, одлуком Светог Архијерејског Сабора као највишег тела Српске православне цркве основана нека нова епархија.

5 Ustav Islamske zajednice Srbije od 2007. godine

6 Исто, чл. 58.

С друге стране, и Исламска заједница у Србији поднела је пријаву која није била уређена у складу са Законом и Правилником. Она је испуњавала услов у погледу назива, али није испуњавала друге услове. И у том случају је Министарство вера имало обавезу да подносиоца пријаве позове да уреди поднесак у складу са Законом о општем управном поступку и Правилником. Уколико подносилац пријаве у прописаном року не би ускладио пријаву са Законом, Министарство је, на основу Закона о општем управном поступку, било дужно да донесе решење о одбијању уписа у Регистар.

Имајући у виду да је у члану 5. Правилника прописано да се „под именом Исламска заједница у Србији у Регистар уписују легитимни, на основу унутрашњих прописа образовани мешихати и муфтијства“, а „организационе јединице у њиховом саставу које пријаве“, може се закључити да је Министарство, по одредбама Правилника, имало обавезу да упише и један и други организациони вид исламске заједнице, али не под називима две Исламске заједнице него два Мешихата као организациона облика Исламске заједнице, сходно члану 15. Закона о црквама и верским заједницама. Неспорна је верска легитимност представника и једне и друге исламске групације. Мора се констатовати да се верска легитимност у бројним расправама између великодостојника и припадника обе Исламске заједнице никада није оспоравала са било које стране. Дакле, за упис у Регистар потребна је пријава за упис мешихата и муфтијстава, као што је неопходна и за упис других организационих целина у њиховом саставу и Исламске заједице у целини. Такав поступак би био у сагласности са Законом који статус традиционалне даје само једној Исламској заједници. Међутим, проблем се јавља у чињеници да се на основу аутономних исламских прописа може закључити да није реч о два организациона дела једне Исламске заједнице из члана 15. Закона него о две потпуно различите Исламске заједнице при чему обе претендују на Законом установљен статус једне традиционалне Исламске заједнице. Да је реч о две посебне Исламске заједнице најбоље потврђују њихови устави као највиши верски организациони акти, као и њихово свеукупно деловање и организациона структура. У Уставу Исламске заједнице Србије прописано је да је она „јединствена заједница муслимана у Републици Србији“[7] и да „својом надлежношћу покрива територију Републике Србије“[8]. У Уставу Исламске заједнице у Србији прописано је да је она „једна и јединствена традиционална верска заједница муслимана са подручја Санџака, Прешевске долине, Централне Србије и Војводине, муслимана дијаспоре и других муслимана који је прихватају као своју“[9]. Оне се разликују и по седишту и по лицима која су овлашћена да их заступају.

Првобитно објашњење из Министарства вера у вези овог проблема је базирано на ставу да је „Исламска заједница једна, а да су уписана два организациона вида“. Међутим, током истраживања овог питања, од представника обе Исламске заједнице је саопштено да ниједна Исламска заједница није уписана у Регистар, из чега се може закључити да немају својство правног лица у правном промету у Републици Србији.

У Регистар није уписана ни Исламска заједница на Косову и Метохији као саставном делу Републике Србије. Из Министарства вера, каснијег Министарства вера и дијаспоре, никада није званично објашњено због чега у Регистар није уписана

7 Исто, чл. 1.
8 Исто, чл. 2.
9 Čl. 1. Ustava Islamske zajednice u Srbiji од 2007. године.

и Исламска заједница на Косову и Метохији као што, уосталом, никада није објашњено ни због чега није уписана Призренска бискупија Католичке цркве.

У овом случају, Министарство вера је, као надлежни државни орган морало да има у виду пресуду Европског суда за људска права у случају „Хасан и Чауш против Бугарске“ бр. 30985/96 од 26. октобра 2000. године[10]. У том случају, радило се о сукобу унутар организације Исламске верске заједнице у погледу руковођења и мешања државе у њихову организацију. Сукобљене стране су тврдиле да им је повређено право на слободу вероисповести, а радило се о активним члановима Исламске заједнице у Бугарској. Влада је интервенисала у одређена унутрашња питања те заједнице тако што је одбила да прихвати одлуке о избору муфтије и промене статута, као и што је прихватила супротстављену групу као једину организацију те вероисповести у Бугарској. Суд је сматрао да мешање у унутрашњу организацију муслиманске заједнице и у слободу вероисповести предлагача није било „прописано законом“ у том смислу што је било самовољно и што се темељило на законским одредбама које допуштају неограничено дискреционо право органима извршне власти и што није задовољавало прописана мерила јасноће и предвидљивости. Такође, веома је значајна и пресуда Европског суда за људска права у случају „Врховни савет Исламске заједнице против Бугарске“ бр. 39023/97 од 16. децембра 2004. године. Суд је у овом случају констатовао да мере државе којим она фаворизује једног лидера или групу у некој подвојеној верској заједници, или настоји да ту заједницу или један њен део примора да се стави под вођство једног руководства противно својој вољи, представља кршење слободе вероисповести. Суд је стао на становиште да држава једино може да врши медијацију у таквим споровима и да њена улога није да отклони узрок тензија међу супарничким групама него да обезбеди да се сукобљене групе међусобно толеришу[11]. Од значаја у оваквим и сличним случајевима су и пресуде Европског суда у случајевима Сериф против Грчке од 1999. године[12], Митрополијска црква Бесарабије против Молдавије од 2001. године[13] и Ага против Грчке од 2002. године[14].

Логично би било да се у случају постојања две Исламске заједнице на подручју Републике Србије ствара обавеза да Министарство вера као надлежни орган у то време изнађе начин да и једној и другој Исламској заједници призна правни субјективитет уписом у Регистар цркава и верских заједница. Признање правног субјективитета цркве или верске заједнице ни у ком случају не означава признање верског субјективитета који је постојао и пре уписа у Регистар и који у овом случају, заправо, представља претпоставку за упис у Регистар цркава и верских заједница. Неспретност аутора наведених одредаба Правилника је постојећи проблем само увећала и беспотребно га пренела на државу.

Поставља се питање да ли је, уколико се имају у виду ставови 2. и 3. члана 6. Закона о црквама и верским заједницама, којим је гарантована аутономија и слобода црквама и верским заједницама у одређивању свог верског идентитета и право на самостално уређивање сопственог унутрашњег уређења, законит члан 5. Правилника,

10 Ditertr 2006, 283.

11 Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria, br. 39023/97 od 16. decembra 2004. godine.

12 Serif v. Greece, br. 38178/97 od 14. decembra 1999. godine.

13 Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova, br. 45701/99 od 13. decembra 2001. godine.

14 Agga v. Greece, br. 50776/99 i 52921/99 od 17. oktobra 2002. godine.

као и чланови 3, 4. и 6. Правилника, којим је у њихове службене верске, односно Законом утврђене називе, мимо воље појединих традиционалних цркава и верских заједница, прописана обавезна одредница „у Србији“. Може се закључити да су одредбе из чланова 3, 4, 5. и 6. Правилника незаконите због несагласности за Законом као актом више правне снаге. У случају спорних одредаба Правилника, може се констатовати да је у једном делу нарушена аутономија тих цркава и верских заједница. У називима цркава и верских заједница је апсолутно непотребна одредница „у Србији“ уколико се има у виду принцип територијалне важности и примене Закона о црквама и верским заједницама. За државну власт и законодавца су, приликом решавања овог питања, сасвим довољне чињенице да је седиште цркве или верске заједнице у Србији, да испуњава Законом прописане услове за упис у Регистар, да има својство правног лица у Србији и да верску делатност обавља у Србији у складу са Уставом и законима. Разлике не постоје само у претходном случају. Конфесионалне заједнице и друге верске заједнице, по одредбама Правилника, немају обавезу да у свом називу имају и одредницу „у Србији“, јер је за њих прописано да се „уписују у Регистар под именима са којима се пријаве“[15]. Судећи по предњем, није јасно због чега Министарство вера Правилник није насловило као „Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница у Србији“. То би било умесније и логичније од незаконитог мешања у називе цркава и верских заједница, јер се на основу ваћежег назива Правилника може стећи утисак да Министарство као надлежни орган води Регистар цркава и верских заједница и изван Србије.

Ако је више него евидентно да Правилник није у сагласности са Законом, онда се, на основу увида и упоређивања, може констатовати да ни Регистар цркава и верских заједница није у сагласности са Правилником. Уместо да страница VII Регистра буде усклађена са чланом 5. Правилника тако да носи наслов „Исламска заједница у Србији“, на њој стоји само „Исламска заједница“. Уместо да страница II Регистра буде усклађена са чланом 3. Правилника и насловљена „Католичка црква у Србији (Римокатоличка и Гркокатоличка)“ на њој стоји само „Римокатоличка црква“. Уместо да странице III, IV и V Регистра буду усклађене са чланом 4. Правилника и садрже називе три традиционалне евангелистичке цркве са додатком „у Србији“, називи тих цркава су написани без додатка који је прописан Правилником. Исти је случај и са страницом VI и називом Јеврејске заједнице. Може се констатовати да је једино страница VIII о конфесионалним заједницама насловљена у складу са чланом 7. Правилника.

Посебно је питање због чега су три традиционалне цркве – Словачка Евангеличка Црква а.в., Реформаторска хришћанска Црква и Евангеличка Хришћанска Црква јединствено уписане у оквиру једног листа Регистра, који је означен бројевима III, IV и V. Судећи по члану 1. Закона о евангеличко-хришћанским црквама и о реформаторској хришћанској цркви Краљевине Југославије од 1930. године, може се констатовати да је реч о три посебна црквено-правна субјекта. Реч је, дакле, о посебним протестантским црквама, са посебним устројством које су у време Краљевине Југославије представљале три посебна јавно-правна лица. Неспорно је да се, и по одредбама Закона о црквама и верским заједницама, ради о три правна субјекта. Из тог разлога је нејасно због чега се подаци за те три традиционалне цркве као три посебна правна субјекта у Регистру воде јединствено.

15 Ст. 1. чл. 7. Правилника о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница од 2006. године.

Иако је конфесионалним заједницама, на основу члана 16. Закона, признат правни субјективитет који су стекле на основу ранијих закона, оне су, на основу члана 7. Правилника, дужне да поднесу пријаву ради уписа у Регистар. На овај начин се прави разлика између истих правних субјективитета. У том погледу, конфесионалне заједнице су дужне да измене своје раније стечене и правно препознате службене називе уколико би били слични са називима традиционалних цркава и верских заједница. По природи ствари и у складу са ранијим законодавством, њихови називи су се разликовали тако да ова одредба није могла да створи проблеме приликом уписа неких конфесионалних заједница у Регистар. Осим тога, према ставу 2. члана 18. Закона о црквама и верским заједницама конфесионалне заједнице не подносе пријаву него захтев за упис у Регистар, чиме је став 1. члана 7. Правилника у несагласности са Законом.

Није прецизна ни одредба о оснивању савеза и унија духовних и еванђеоских цркава Србије и других удружења[16]. Њима је дозвољено склапање савеза и унија, али таква могућност није предвиђена и за друге цркве и верске заједнице. Правилником је прописано да се такви савези и уније „уписују у Регистар под истим условима као и самосталне верске организације". У Закону не постоји појам „самосталних верских организација" и уопште није јасно о којим је организацијама реч ако се има у виду да су и традиционалне цркве и верске заједнице, и конфесионалне заједнице и верске организације и самосталне, и верске, и организације које су обухваћене општим појмом „цркве и верске заједнице".

Уочљиво је да је законодавац признао континуитет правног субјективитета традиционалних цркава и верских заједница и конфесионалних закона, али није признао раније евиденције на основу којих је црквама и верским заједницама признат и потврђиван правни субјективитет.

Поступак уписа у Регистар је суштински обесмишљен одредбом из става 6. члана 7. Правилника по којој „верска организација може вршити своје делатности на основу легализације стечене пријавом по раније важећим законима и прописима у овој области, без обавезе да се упише у Регистар, под условом да њена делатност није ограничена чланом 3. Закона" који се тиче начина изражавања слободе вероисповести. У вези ове одредбе се, са пуним правом, поставља питање смисла прописивања обавезе црквама и верским заједницама са раније стеченим правним субјективитетом за подношење пријава и доказа за упис у Регистар уколико оне од раније имају легално стечено својство правног лица. Ово тим пре уколико се има у виду да упис у Регистар искључиво служи црквама и верским заједницама за добијање својства правног лица. Посебно је спорно што се по раније важећим законима у Републици Србији „легализација", тј. статус правног лица није стицао чином пријаве већ чином оснивања верске заједнице. Пријава оснивања је имала декларативни, а не конститутивни карактер. У случају Закона о црквама и верским заједницама, упис у Регистар цркава и верских заједница, сходно ставу 1. члана 9. Закона, има конститутивни карактер

Наредни став члана 7. Правилника јасно потврђује претходну тезу, јер верским организацијама „које немају пријаву" и које не желе да се упишу Регистар, дозвољава уживање конвенцијама, Уставом и законом загарантованог права на слободу вероисповести, али их ограничава у том деловању оном врстом ограничења која су прописана за слободу вероисповести.

16 Исто, ст. 2. чл. 7.

У погледу верских организација, Правилником је прописано да је за упис неопходан број од 0,001% оснивача – пунолетних држављана Србије у односу на укупан број становништва према последњем попису или исти број странаца са одобреним сталним боравком у Србији[17]. Из ове одредбе се може закључити да верску организацију не може основати 50 држављана Србије и 50 странаца са одобреним сталним боравком. У том погледу, ова одредба Правилника није у складу са тачком 1. става 2. члана 18. Закона, иако се позива на ту одредбу, с обзиром на то да Закон не прави разлику у том погледу. Код уписа у Регистар верских организација које су оснивачи социјалних и хуманитарних установа, образовних, културних и издавачких установа, информативних и мисионарских гласила, привредних субјеката, културних и социјалних удружења или невладиних организација, прописана је обавеза усклађивања назива установа, организација и делатности у складу са Законом[18]. Правилником је прописан садржај и састав Регистра и у том погледу нема већих примедаба осим што у рубрикама није предвиђен датум уписа у нови Регистар.

Постоји још једна разлика у погледу уписа цркава и верских заједница у Регистар. Само је, сходно члану 12. Правилника, за упис „верских организација“, тј. конфесионалних заједница и других верских организација из члана 16. Закона прописано да се врши на основу решења које је донето у складу са чланом 20. Закона. У том погледу, отвара се питање судске заштите у односу на поступање министарства надлежног за послове вера у поступку регистрације.

Иако је у ставу 1. члана 18. Закона прописано да се упис цркава и верских заједница, дакле, традиционалних, у Регистар врши на основу пријаве, а не захтева, те да се на основу става 2. истог члана упис конфесионалних заједница и верских организација врши на основу захтева, Српска православна црква је као традиционална црква у Регистар уписана „на основу захтева Светог Архијерејског Синода АС. бр. 22/зап. 45 од 5. октобра 2006. године“[19]. Таква констатација на листу I Регистра цркава и верских заједница је још неразумљивија уколико се има у виду став 1. члана 2. Правилника којим је прописано да се „под именом Српска православна црква уписују Патријаршија и све епархије Српске православне цркве у Србији и свету“ из чега би се дало закључити да орган по службеној дужности, на основу Правилника, врши први упис Српске православне цркве и свих њених епархија без пријаве.

На основу увида у Регистар цркава и верских заједница, који смо приликом истраживања непосредно остварили 2008. године у Министарству вера, тј. две године након ступања на снагу Закона и Правилника, уочили смо да је у рубрици „Назив цркве“ стране I Регистра уписано – „Српска Православна Црква - Патријаршија Српска“. Овакав упис није у складу са Законом и Правилником, а ни са Уставом Српске Православне Цркве. Не постоји званичан назив „Српска Православна Црква - Патријаршија Српска“, а Патријаршија, сходно Уставу Српске православне цркве, представља достојанство и ранг Српске православне цркве, али и једно од правних лица у њој[20]. Затим, у рубрици „Лице овлашћено да заступа Цркву“ стране I Регистра је предвиђено место само за једно овлашћено лице, тј. није предвиђено место за

17 Исто, ст. 3. чл. 7.

18 Исто, ст. 4. чл. 7.

19 Министарство вера Владе Републике Србије – Регистар цркава и верских заједница, Српска Православна Црква – стр. I

20 чл. 2. и 5. Устава Српске православне цркве , у: Перић 1995, 92.

промене. С обзиром на то да Регистар, на основу члана 8. Правилника, „има облик тврдо укоричене књиге“ и да је, на основу става 1. члана 9. Правилника, „састављен од регистарских листова чије су стране нумерисане“, поставља се питање места у Регистру на коме ће се вршити упис промене лица овлашћеног да заступа Цркву[21].

Такође, констатовали смо да су као „правна лица у саставу Цркве“ уписане Патријаршија српска, Архиепископија београдско-карловачка и Митрополија загребачко-љубљанска, док друге епархије нису уписане као правна лица него као „организационе јединице“ што је тешко објашњиво уколико се имају у виду одредбе Закона и Правилника. У рубрици „правна лица у саставу Цркве“, на листу коме претходи лист под насловом „организациона јединица“ у Епархији Жичкој је, приликом остваривања увида у Регистар, уписано 163 правна лица – 129 црквених општина и 34 манастира, док Епархијски управни одбор Епархије Жичке, иначе највише црвено-самоуправно тело у Епархији, уопште није уписан као правно лице у Регистру. На тај начин се Епархија Жичка као виши носилац црквено-правног субјективитета по члану 5. Устава Српске православне цркве нашла међу „организационим јединицама“, а не међу правним лицима у саставу Српске православне цркве што није у складу са одредбама важећег црквеног Устава.

Из напред наведеног намеће се закључак да је неопходно да се, кроз поступак измена и допуна, усагласе поједине одредбе Правилника о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница са Законом о црквама и верским заједницама и Законом о општем управном поступку, као и да се уклоне наметнутни називи појединих традиционалних цркава и верских заједница из Правилника с обзиром да не одговарају њиховим службеним називима.

Литература

„Закон о црквама и верским заједницама од 2006. године“, *Службени гласник Републике Србије*, бр. 36/2006.

„Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница од 2006. године“, *Службени гласник Републике Србије*, бр. 64/2006.

Регистар цркава и верских заједница, Министарство вера Владе Републике Србије, Београд, 2006.

Списак цркава и верских заједница уписаних у Регистар цркава и верских заједница у Републици Србији, http://www.mvd.gov.rs/.../spisak_crkava_i_verskih_zajednica

Устав Српске Православне Цркве од 1931. године, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 1957.

Ustav Islamske zajednice Srbije od 2007. godine, електронско издање, http://www.rijaset.rs/articles.php?article_id=1

Ustav Islamske zajednice u Srbiji od 2007. godine, Mešihat Islamske zajednice u Srbiji, IU „El-Kelimeh“, Novi Pazar, 2007.

21 На наведеном месту Регистра је као лице овлашћено да заступа Српску православну цркву уписано „Његова Светост Патријарх Српски Господин Павле“. У Регистру није предвиђено место за новог Патријарха Српског као лица овлашћеног да заступа Цркву, тако да се, поред питања поступка за упис персоналних промена, поставља и питање места уписа новог Патријарха као овлашћеног лица у Регистар.

Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria, br. 39023/97 od 16. decembra 2004. godine, http://www.law.cf.ac.uk/clr/networks/lrsncd04.html

Serif v. Greece, br. 38178/97 od 14. decembra 1999. godine, http://strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=4178

Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova, br. 45701/99 od 13. decembra 2001. godine, http://sim.law.uu.nl/SIM/CaseLaw/hof.nsf/0/75f3?OpenDocument

Agga v. Greece, br. 50776/99 i 52921/99 od 17. oktobra 2002. godine, http://sim.law.uu.nl/sim/caselaw/Hof.nsf/233813e697620022c125686400523?OpenDocument

Ditertr, Žil, „Izvodi iz najznačajnih odluka Evropskog suda za ljudska prava“, *Службени гласник*, Београд, 2006.

Перић, Димшо, *Законодавство Српске Православне Цркве од стварања Југославије до новијег времена*, „Источник“, Торонто, 1995.

Velibor Džomić

OPEN ISSUES OF THE RULE BOOK ON CONTENTS AND MAINTAINING THE REGISTER BOOK OF CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITIES SINCE 2006

The paper analyzes the relationship between legal and subordinate provisions in the area of state-church law of the Republic of Serbia. The new Law on Churches and Religious Communities in the Republic of Serbia entered into force in 2006, after which a by-law was passed – The rulebook on contents and manner of maintaining the Register Book of churches and religious communities. The paper points at specific examples where provisions of the Statute are not in line with legal provisions. The author states that certain provisions of the Statute are not in accordance with legal provisions and concludes that, through amendments, it is necessary to harmonize the Rulebook on the contents and manner of maintaining the Register Book of churches and religious communities with the Law on churches and religious communities and the Law on general administrative procedure; it is necessary as well to remove from the Rulebook the imposed names of the traditional churches and religious communities, as these do not match with their official names.

плъть вьсобразоумнѣмь. чистоте
ють ѥго оущенꙗ бѣжающе врага ⁘
ины гла. и. самогласна ⁘
Потещи се братие плъть въ сеи ин.
постнимь сеѧ дховно. разрарѣ
шимь въсакы ѥвоуз ь безаконны.
разврьзѣмь естрьпьтьнаа.
иоутьныхь прѣнни въсакопниа
нии безаконна раст рьзаемь.
дадимъ алъчоущимь хлѣбь.
нищени на гнѣвь въвед(ѣ)мь въмь.
да приимемь отъ х(ри)ста велию милость ⁘
сла. ини. бо. гла. и.
Уныта на дѣве слово оудари. вывышь
на го(рь)итѣ нами(з)нипеч(а)лнсенамь ⁘
про. в ѥрь. гла. з. не отврати лица
твоѥго отъ отрока твоѥго ⁘
скрьбимь бо ѥсме прииди тьскоро
поспѣши. стра. въ то у на. гла. и.
самогласно. дьцине подаш и ⁘
Прийдѣте о(т)чистимь се братие
мл(с)тинами и щедротами
ньнищимь. не трѣб оуеи щени
отъ сланча ющенаше го благодѣѣиа

V

УДК 27-243.62
27-243.62-276

Драгомир Костић
Универзитет у Приштини, Косовска Митровица
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: kosticdragomir@yahoo.com

КАКО ДА ЧОВЕК ДОСПЕ ДО БОГА
(*Књига о Јову*)

***Апстракт*:** *Рад је покушај тумачења једног од најсложенијих библијских штива на најједноставнији могући начин: из самог текста, из његовог помног мотрења. Отуда су била могућа комплексна виђења ове комплексне проблематике. Књига о Јову изражава у основи тежњу човека да доспе до Бога. То је говор, низ варијација о истом: о слави, моћи, непогрешивости Бога. И у вези с тим, о сумњи у моћ (могућности) човековог приближавања Богу. Говор о дистанци између Бога и човека, и то не обичног, него посебног човека, човека испуњеног Богом, човека освешћеног (просвешћеног) Богом. Говор о посвемашњој оданости (преданости) Богу и његовој слави и величини.*

***Кључне речи*:** *тражење Бога, неправедно страдање, теодицеја, преданост Богу, величање Бога, знак Христа*.

Јов је парадигма за све оне који, иако непорочни и праведни, страдају. У крајњем случају он је парадигма Исуса Христа, претеча његов, неко ко је страдао пре њега, најавио његов долазак, његово страдање.

Јов је пао не својом кривицом; он, дакле, није скривио свој пад, али ће се својом заслугом поново уздићи.

Јов је оно што је био. Изложен ужасним искушењима (мукама) није се променио!

Није изневерио ни себе, ни Бога. Али се дрзнуо да проговори о неправди; за ту своју праведну побуну биће награђен, али и укоран.

Књига о Јову изражава у основи тежњу човека да доспе до Бога. Све друго, као, понајпре, неправедно страдање[1], или теодицеја, односно оправдање Бога је

1,,Питање страдања је средишње питање о коме се расправља у *Књизи о Јову* – решењу овога питања, може се слободно рећи, посвећена је безмало целокупна садржина ове књиге. Највећи и најзначајнији део ове књиге (*Јов* 4–31) садржи разговоре између многострадалог Јова и тројице његових пријатеља: Елифаса Теманца, Вилдада Сушанина и Софара намаћанина. Главни предмет тих разговора јесте питање страдања праведника".– (Епископ Методије 2005: 82) – ,,Главни проблем ове књиге је проблем страдања праведника у овом свету. Она не третира питање страдања уопште, пошто се сматра као општепозната истина старозаветног закона, да свако страдање долази као директна последица греха, односно гажења закона Божјег. Страдање, дакле, тих преступника закона је јасно, и не представља никакав нерешив проблем за старозаветног мислиоца, пошто они страдају за своје преступе. Овде је питање: зашто страдају они који нису преступници закона, који су сав закон испунили и живели по

друго, и у вези с тим!

То је изузетно сложен спис (сложен у двоструком смислу, сложен као комплексан и сложен у смислу слагања, структуре, устројства). На моменте и изузетно – противуречан спис. Збиља, како то истиче Достојевски, ,,колико ту има великог, тајног! човек ни замислити не може!"[2].

То је говор, низ (понекад се чини предугачким) варијација о истом: о слави, моћи, непогрешивости Бога. И у вези с тим, о сумњи у моћ (могућности) човековог приближавања Богу. Говор о дистанци између Бога и човека, и то не обичног, него посебног човека, човека испуњеног Богом, човека освешћеног (просвешћеног) Богом. Одушевљење Бога Јовом, на пример, изражено на почетку *Књиге*, на крају сасвим ишчезава.

Упркос својој сложености, то је и једно од најлепших дела светске књижевности, ,,песничко ремек-дело Библије" (Харингтон 1987: 29), које је ,,по форми – једно од највеличанственијих песничких дела у целом свету"[3].

Ако бисмо се запитали шта је то што ово јединствено дело чини особеним, шта је то што га одваја од других, сличних, дела одговор је: говор човека на умору, на издисају; на граници живота и смрти (Шћедровицки 2012: 21).

Дело је написано (спевано) у драмском облику. Дијалог је у основи његовог исказа, али је то дијалог који више наликује монологу него што је стварно дијалог (дискурс). Изузев на самом почетку, у односу Бог: Сотона.

На сцени су Јов, Господ, Сотона, тројица Јовових пријатеља (Елифас Теманац, Вилдад Сушанин, Софар Намаћанин), Елијуј, Јовова жена, гласници.

Главни актер је Јов, с њиме почиње и завршава се спис, али је, у ствари, и сасвим разумљиво, Господ онај о чијој се слави и снази говори у *Књизи о Јову*. Говор о Јову је, заправо, говор о Господу. И у исказима Јовових пријатеља и у Елијујевом исказу (иступу) говори се о Господу.

Јов је само повод!

*

Тумачење *Књиге о Јову* је ризичан подухват за који се не зна куда ће одвести. Нема тумачења, само покушај тумачења!

Књига о Јову је, свакако, једна од најтежих за разумевање.

Припада заједно с *Причама Соломуновим, Књигом проповједниковом* и *Пјесмом над пјесмама* мудросном (мудрословном) делу *Старог завета*. Не зна се тачно ко је њен аутор (његова личност је сасвим неизвесна), а и када је настала, између осталог и зато што писац нигде не помиње историјске прилике свог времена. По мишљењу једних, *Књига о Јову* настала је у време Мојсијево, а других, у време Соломона, чак и од самог Соломона, односно Соломона и Давида (време процвата јеврејске поезије), односно негде између Мојсија и вавилонског ропства,

---

њему ‚беспрекорно'?"– (Епископ Артемије 2007: 20) – „Предмет садржине *Књиге о Јову* су његова страдања и невоље, из којих настају различита питања: о путевима Божјег Промисла, о свету и човеку, због чега праведници често бивају кажњавани, а неправедници благују?" – (Митрополит Јован 2009: 11) Слично и на стр. 28: „Питање страдања је средишње питање о коме се расправља у *Књизи о Јову*, и његовим решењем овога, може се рећи, исцрпљује се готово сва садржина и вредност *Књиге.*"

2 ,,Господе, каква је то књига и какве су то пауке!", узвикује мало даље старац Зосима.– Исто.

3 А. П. Лопухин, ,,О Книге Иова", *Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов*, http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/lopuhin/iov/txt00.html.

највероватније у веку Соломона, како закључује А. П. Лопухин[4]. Ипак, као најверодостојније узима се да је то било око VI века пре нове ере, у „време и после прогонства, о катастрофи из 586. г. пре Христа" (Лејт 2006: 474), односно после вавилонског ропства. Праведни Јов се помиње још раније, заједно с историјским Нојем и Данилом, у *Књизи пророка Језекиља*[5]. А сећа га се, по трпљењу, и Св. апостол Јаков у својој *Саборној посланици*[6].

Не зна се тачно ни место где је праведни Јов живео (*земља Узу*, Уз, назначена на почетку ништа одређено не казује), а ни на ком је језику *Књига* првобитно била написана: арамејском, арапском, идумејском, нахоритском или на јеврејском (од јеврејских номада који су живели изван јеврејских територија). Ипак, све указује на њено нејеврејско порекло.

Дилему око аутора и језика, али и о значају *Књиге о Јову* чини се најбоље је разрешио Григорије Двојеслов: „Ко је написао *Књигу о Јову* не можемо сазнати, али знамо то да је Свети Дух говорио и да је он њен истински аутор"[7].

Јов је хебрејско име које у семантичком погледу означава најмање једно питање: „где је божански отац?" и један епитет: „онај који је омражен и прогоњен". Оба ова значења су у вези с главном темом дела: незаслужена патња онога који верује у Бога (одакле патња?!), искушавање од сатане и оклевање Бога (онога од кога се очекује помоћ) да помогне.

У композиционом погледу запажају се неколике целине: увод (пролог) и епилог, средишња расправа (дискурс) Јова и његових пријатеља, појава Елилуја и одговор Бога. Средишњи (највећи) део се карактерише као поетски, почетни и завршни као прозни[8]. Наизглед то је једноставна, крајње једноставна, прича о још једном неспоразуму међу људима и између човека и Бога. Али, наравно, није тако.

*

Ко је он? Ко је Јов?

Из приповедачке позиције (ауторска приповедачка позиција, ма ко да је био аутор) износе се веома оскудни подаци о њему: „Бијаше човјек у земљи Узу по имену Јов; и тај човјек бијаше добар и праведан, и бојаше се Бога, и уклањаше се од

4 „Книга Иова составлена в промежуток времени между Моисеем и пленом Вавилонским, всего вероятнее, в век Соломона."– А. П. Лопухин, исто.

5 „Ако би у њој била ова три човјека: Ноје, Данило и Јов, они ће правдом својом избавити душе своје, говори Господ Господ. Ако пустим љуте звијери у земљу, те поморе људе, и она опусти да нико не може пролазити од звијерја; Ако би у њој била та три човјека, тако ја жив био, говори Господ Господ, неће избавити синова ни кћери, него ће се сами избавити, а земља ће опустјети. Или ако мач пустим на ту земљу, и речем: мачу, прођи ту земљу, да истријебим у њој људе и стоку; Ако би та три човјека била у њој, тако ја био жив, говори Господ Господ, неће избавити синова ни кћери, него ће се сами избавити. Или ако пустим помор на земљу и излијем гњев свој на њу да би крв текла да истријебим у њој људе и стоку; Ако би Ноје, Данило и Јов били у њој, тако ја жив био, говори Господ Господ, неће избавити синова ни кћери, него ће своје душе избавити правдом својом."– (Језекиљ 14: 14–20)

6 „Гле, блажене називамо оне који претрпљеше. Трпљење Јовљево чусте, и пошљедак Господњи видјесте: јер је Господ милостив и смилује се." – Јаков 5: 10.

7 Проф. П. А. Јунгеров, *Введение в Ветхий Завет. Книга Иова,* http://www.sbible.ru/books/jung51.htm.

8 Наша *Библија* (превод *Библије* на наш језик) не разликује поетски од прозног дела. То није чудно, пошто ни псалми нису поетски означени.

зла.“(Јов 1:1)[9], *Човјек бијаше добар и праведан, и бојаше се Бога, и уклањаше се од зла* (Занимљиво, Јов је означен само именом. Други ликови који се појављују, несумњиво мањег значаја од њега, именом и презименом).

Он је, према Божјем схватању, односно оних који у Бога верују, комплетан човек, човек који је остварио себе. Добар, праведан, свестан своје несавршености, своје другости, зато се бојао Бога, а уз све то још се додатно клонио зла, није зазивао зло. *Уклањаше се од зла*, значи да зло није било могуће у његовом свету. Али је зло постојало, чим се Јов уклањао од њега. Откуда је оно? Откуда оно у овако раној фази повести о Јову!

Нема сумње да је зло било присутно и пре Јова. Оно је присутно од момента када се човек почео духовно развијати (и одвајати од осталих бића на земљи)[10]. Оно је константа. Као што је управо и добро константа. Само што је непознато и вероватно остаће непознато шта више претеже: зло или добро?!

Иако се, дакле, Јов чувао зла, оно га је сустигло. Баш као што се бојао: „Јер чега се бојах дође на мене, и чега се страшах задеси ме. Не почивах нити имах мира нити се одмарах, и опет дође страхота” (Јов*,* 3:25–26).

Ако је Јов признавао постојање зла, ако га се бојао, ако се уклањао пред њим, да се још једном запитамо, откуда је оно дошло?

Од, иако посве парадоксално, Јововог добра. Добро је изазвало зло!

Јов је репрезент добра и, у исто време, успеха („највећи од свијех људи на истоку“). Он је стражар над својим животом, будност (недремовност) и стрепња (обазривост): „и устајући рано приношаше жртве паљенице према броју свијех њих; јер говораше Јов: може бити да су се огријешили синови моји и похулили на Бога у срцу свом“ (Јов, 1:5).

А та његова будност није остала незапажена. И Господ зна оно што се зна. Па се Јовом поноси и узноси пред Сотоном: „јеси ли видио слугу мојега Јова? Нема онакога човјека на земљи, добра и праведна, који се боји Бога и уклања се од зла“ (Јов,1: 8). Ко је тај сотона?

Одабран је зато што је најбољи! Што је међу осталим људима најправеднији[11]. Али најбоље у њему, његова беспоговорна верност Богу, изненада долази под удар провере. Јер, према Сотонином схватању[12], окружен свима добрима

---

9 „Такэпически спокойно и какбудто бесстрастно звучит это начало библейской Книги Иова – одного из самыхзамечательных произведений философской поэзии древности.”– Рижский, исто.

10„Вся духовная жизнь связана с темой зла и страдания.”– (Барђајев, 1937: 413–414).

11„Почему, собственно, сатана уговаривает Бога испытать именно Иова, а не кого-нибудь другого? Потому что Иов –самый праведный. Уж если самый беспорочный человек на земле, лишившись жизненных благ, проклянет Творца, то этим он не только обессмыслит всю свою предшествующую жизнь, но и поставит под сомнение само право человека существовать на земле,—ведь человек при своем сотворении был призван стать правителем земли, осуществляющим на ней волю Божью (Быт. 1, 28). Таким образом, «праведник-отступник» подтвердит мнение сатаны, что человек - притом даже наилучший, самый праведный – при страдании забывает всё возвышенное и уподобляется животному.”– (Шћедровицки, 2012: 34–35) – „Значит, на Иова возлагается колоссальная по значимости миссия: перед лицом компрометации самой идеи существования человека поддержать ее, обосновать, утвердить и отстоять в глазах Создателя!” – Исто, стр. 35.

12„То је исти онај Сотона који је ‚проходио земљу и обилазио’. Исти онај Сотона који нема моћи горе, на небесима. Читава његова моћ и све његове активности потичу само од прохођења и обилажења *земље*. Он је активан само овде доле.Сотона излази пред Бога и

и свим добрим, Јов је и сам морао бити добар („еда ли се узалуд Јов боји Бога?"). Он је то, зато што је Бог према њему (спрам њега) био исто такав: „Нијеси ли га ти оградио и кућу његову и све што има свуда у наоколо? дјело руку његових благословио си, и стока се његова умножила на земљи" (Јов 1:10). Сумњајући у постојаност његове вере, Сотона призива Јовову пропаст[13].

Тако се могло догодити да Јов наједном („А један дан…") остане без ичега, да изгуби све што има. Остао је само он сам. Сам и јадан. На његовој страни била је само једна напомена Божја Сотони: „само на њега не дижи руке своје".

Али то наједном ипак није било наједном. Драматичност тренутака у којима Јов остаје сам и заборављен је на епској висини: „Дође гласник Јову и рече… Док овај још говораше, дође други и рече… Докле овај још говораше, дође други и рече…"

Јова, међутим, то нагло одузимање (волова, магарица, оваца и момака код оваца, камила и момака код камила, напокон синова и кћери) свега онога што му пристајаше [„И имаше стоке седам тисућа оваца и три тисуће камила и пет стотина јармова волова и пет стотина магарица, и челади веома много; и бијаше тај човјек највећи од свијех људи на истоку. (Јов,1:3)] није бацило у очај: „Тада уста Јов и раздрије плашт свој, и остриже главу, и паде на земљу и поклони се, И рече: го сам изашао из утробе матере своје, го ћу се и вратити онамо, Господ даде, Господ узе; да је благословено име Господње". (Јов,1:21–22) Сачувао је верност, одолео искушењу: „Уза све то не сагријеши Јов, нити рече безумља за Бога" (Јов,1:22).

Али се на томе није стало.

Вером у Јова, Господ поново изазива Сотону (и, наравно, поново Јова): „нема онакога човјека на земљи, добра и праведна, који се боји Бога и уклања се ода зла, и још се држо доброте своје, премда си ме наговорио, те га упропастих ни за што" (Јов, 2:3). Овога пута, на подстрек Сотонин [„кожу за кожу и све што човјек има даће за душу своју. Него пружи руку своју и дотакни се костију његовијех и меса његова, псоваће те у очи" (Јов, 2:4–5)], лествица је за Јова подигнута нешто више[14].

Има противуречности у исказу Сотоне („кожу за кожу и све што човјек има даће за душу своју") и захтева Господа да Сотона не дира у његову душу [„ево ти га у руке, али му душу чувај" (Јов,2:6)].

Ако Господ тражи да се сачува душа (суштаство) Јова, онда ће она и бити сачувана.

И овај нови удар Јов стоички подноси. Изложен „злијем приштем од пете до тјемена", он (или боље оно што је од њега остало) се преображава у патњу: „Те он узе цријеп па се стругаше, и сједаше у пепелу" (Јов, 2:8). *Узе цријеп па се стругаше, и сједаше у пепелу*... Узе на себе облик готово страсног страдања. Облик „живе

разговара с Њим, али његово поље делатности је овде, на земљи. Сотона је непостојање, које је дело материјалног света."– (Розенберг, 1999: 176) Нагласио аутор.

13„Занимљиво је да се у *Књизи о Јову*, као и у *Књизи постања*, појављује сатана – веома редак лик у *Библији*. Тамо је змија искушавала човека да би убрао плод са дрвета сазнања; овде сатана искушава Бога, да би искусио како ће се добро одазвати на зло, како ће се праведник одазвати на незаслужену казну. У првом случају змија хушка човека против Бога, у другом – Бога против човека."– (Епштејн, 2007: 9)

14„Отсюда ясно, что это преуспеяние самое верховное из всех, и требует некоторой мужественной и железной души." – Иоан Златоуст „Беседа 4" Беседа увещательная, сказанная в храме святой Анастасии в отношении отсутствующих, и изложение состязаний и подвигов блаженного и праведного Иова. http://www.e-reading.ws/bookreader. php/128029/ Zlatoust_-_Tvoreniya, _tom_12,_kniga_1.html.

грозоте", како истиче Св. Јован Златоусти[15]. То је увод у немушту патњу, патњу која се не да објаснити, којој се не зна узрок (причина) и којој се не види краја. Истовремено, то је и увод у његову славу[16]!

Оно што он не види, види његова жена, која му, не могавши да га гледа таквог (беспомоћног), говори да нестане: „хоћеш ли се још држати доброте своје? благослови Бога па умри (Јов, 2:9). Иако је Јов кори [„говориш као луда жена; добро смо примали од Бога, а зла зар нећемо примати?" (Јов, 2:10)], она зна за узрок мужевљевим невољама (*хоћеш ли се још држати доброте своје*?). Ипак и она је као и он привржена Богу (*благослови Бога*). Упркос томе, тај њен излив саосећајности према мужу, биће жестоко нападан и осуђиван[17].

У сусрету/дијалогу с женом, Јов тријумфује! Побеђује, иако се победа уопште још и не назире. Као да му је жена отворила очи, као да га је подстакла да издржи, а не да се преда. Јов се уздиже, не само над својом несрећом и не само над женом која је ту његову несрећу обухватила сувом препоруком да нестане (*паумри*), него и над самим собом!

Могућност да се бол умири, заувек нестане, код Јова као да је пробудила (побудила) нову снагу (*добро смо примали од Бога, а зла зар нећемо примати*?).

Међутим, одмах затим је уследио слом! Да ли је он неочекиван, с обзиром на карактер (став) Јовов?

Тежина (горчина) Јовове изненадне осамљености и патње огледала се не само у оној јединственој песничкој слици његовог стругања црепом и седења у пепелу, славном пепелу[18], него и у погледима других, који „чуше за све зло које га задеси". То су погледи тројице његових пријатеља (Елифас Теманац, Вилдад Сушанин, Софар Намаћанин), сваки из другог места, који су се договорили „да дођу, да га пожале и потјеше".

Пожалити и потешити, то је оно што је Јову било потребно.

Први огромни и нескривени знак патње био је тај што га нису препознали („И подигавши очи своје из далека не познаше га"), а онда је уследила спонтана манифестација њихове жалости: плакање, раздрешени плаштеви, посипање пепелом. И онда, за тим наглашено звучним и визуелним знацима туге и саосећања, уследио је

15Св. Иоан Златоуст, *Толкование на Книгу Иова,* http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z12_3/Z12_3_11.htm.

16„Понял, какая польза страдания? Красиво было тело и здорово, но оно стало более славным, когда изрыто было теми язвами.Хороша шерсть прежде окрашивания, а когда делается пурпурною, это чрезвычайно возвышает достоинство, придает ей много изящества.Если бы не лишил его всего, мы не знали бы силы победителя; если бы не пронзил тела его язвами, не просияли бы лучи извнутри; если бы не посадил его на гноище, мы не знали бы его богатства.Не так славен царь, восседающий на престоле, как знаменит и славен сидевший в то время на гноище, потому что после царского престола - смерть, а после этого гноища - небесное царство." – Златоуст, исто.

17„Часто у кого-нибудь бывает злая жена, но никогда ни у кого не было настолько злой, чтобы, при таком несчастье, нападать на мужа, изощрять меч против его души и внушать такие советы." – И. Златоуст, „Беседа 4", исто. – „Поэтому враг, не находя уже что делать, приводит себе на память древние свои козни, и, ум жены вовлекши в нечестивое и богохульное намерение, чрез нее покушается поколебать подвижника."–Святитель Василий Великий, „Беседа 21. О том, что не должно прилепляться к житейскому, и о пожаре, бывшем вне церкви", http://www.pagez.ru/lsn/0297.php.

18 „Ђубриште на којем је Јов седео у љутим патњама постаје најчувенија светска катедра, постаје место где се решава најтежи животни проблем, проблем страдања."– (Епископ Артемије, 2007: 22)

потпуни мук: „И сједаху код њега на земљи седам дана и седам ноћи, и ни један му не проговори ријечи, јер виђаху да је бол врло велик”[19].

Све ово што су чинили, а нарочито посипање пепелом, као и што нису чинили (ћутање) на известан начин упућује на њихово поистовећивање с Јовом.

Жалили су га, али га нису утешили. Напротив, кад су проговорили, проговорили су тако што су му стали на отворене ране. Присуство њихово било је пријатељско, говорење њихово није било такво[20]. Заправо, нити је он њих разумео, нити су они разумели њега.

Они, дакле, најпре, нису имали шта да кажу Јову. Речи су ту, пред Јововим болом, биле и немоћне и сувишне. Али ако они нису имали шта да кажу њему, имао је он њима.

То је моћна исповест немоћног патника.

Трећа глава *Књиге о Јову* у целини и посебно њен завршни део (завршни стихови) представља песму у песми о Јову. То је песма тешког невољника. Ламент над страдањем и страдалником. *Химна међу рушевинама*[21]. Елегија свих несрећника овога света.

Ту се могу запазити три њена сегмента: проклињање дана рођења (*Јов,* 3–9), жаљење што се рођење уопште десило (Јов,10–19) и, на крају, дата је објективизација последица тога рађања (Јов, 20–26). Велика мука је Јова натерала да се врати на сам почетак свога изласка у свет.

Јов сасвим извесно проклиње дан када се родио: „Не било дана у који се родих, и ноћи у којој рекоше: роди се дјетић! (Јов, 3:3) Одриче га се, пориче га,

---

19Јов, 2:13.„Саосећање и, да тако кажемо, такт – по нашим мерилима чак преувеличани. Мудраци нимало не журе да претворе живе муке пријатеља у предмет уопштене расправе…”– (Сопровски, 1998: 227) – „И они ждут, чтобы он начал говорить первым, дабы своими речами не нарушить преждевременно его печальных размышлений и не показаться неучтивыми перед лицом его невыносимых мук.” – (Шћедровицки, 2012: 29-30).

20„Приходят три друга, чтобы утешить, а делают противоположное утешению; присутствие было дружеское, а увещание не дружеское. Один вид их, прежде чем они сказали что-либо, способен был смутить праведника.Наши несчастия мы яснее видим особенно при сравнении с благополучием других.Подумай, каково было ему видеть себя в таком бедствии, а их, своих близких и знакомых - при прежнем благополучии. И то тяжело, что всюду стало известным несчастие: если услышали об этом они, жившие на таком расстоянии, то тем более - те, которые были ближе. А особенно печалило его не столько множество страданий, сколько то, что он казался страдавшим как нечестивый, беззаконный, как враг Божий и противник, проведший жизнь в лицемерии.У него была забота не о повреждении тела, а о гибели доброго имени; это не потому, что он был честолюбив или жил для славы в глазах многих, а потому, что видел, как многие соблазнялись этим. Писатель передает и имена друзей, говоря: *И никто не говорил ему ни слова* (ст. 13).

Душа, внезапно пораженная скорбью, бывает совершенно неспособна к тому, чтобы слушать. Поэтому и они, видя несчастие этого дома и праведника, сидящего на гноище и покрытого язвами, разорвали одежды, много плакали и сидели в молчании, показывая этим, что ничто столь не соответствует вначале состоянию скорбящих, как совершенное молчание, потому что страдание было больше утешения посредством слова. Они пришли с целью утешить; но, не находя способа выполнить это, замолчали; и это сделали разумно, утешая его своими поступками – присутствием, разодранием одежд.Все это хорошие, достойные друзей свидетельства сочувствия.Но то, что было потом, не было таково.” – Св. И. Златоуст, *Толкование на Книгу Иова,* исто.

21 Синтагма припада О. Пазу, односно наслову једне његове песме, књиге: Oktavio Paz, *Himna među ruševinama,* izabrane pesme, preveo Branislav Prelević, BIGZ, Beograd, 1985.

максимално обезвређује [„Био тај дан тама, не гледао га Бог озго, и не освјетљавала га свјетлост (Јов, 3:4)][22]! Зашто је Јову било потребно да се враћа толико далеко и да се баца каменом којим не може добацити, односно да говори о нечему што је давно завршено и на што се више никако није могло утицати? Зато да покаже где је он данас! У ствари, не говори Јов овде о том дану свога рођења, него о ономе данас. То су његови најгори дани: „Мрак га запрзнио и сјен смртни, облак га обастирао, био страшан као најгори дани" (Јов, 3:5).

Наравно, иза тога следи проклињање живота, ноћи: „Што ми није затворила врата од утробе и није сакрила муку од мојих очију. Зашто не умријех у утроби? Не издахнух излазећи из утробе? Зашто ме прихватише кољена? зашто сисе? да сем?"[23] (Јов, 3:10–12) . И поуздање у смрт, величање смрти: „Јер бих сада лежао и почивао; спавао бих и био би миран," (Јов, 3:13). Па као да је и тај дан био превелика благост (дан рађања, дан у коме се догодило дете, он), па се јавља (накнадна) жеља да се уопште не доживи [„Или зашто не бих као недоношче сакривено, као дијете које не угледа видјела?" (Јов, 3:16)].

Да би, на крају, уследила она песма на коју смо указали: *Зашто се даје видјело невољнику…*

Зашто се даје видјело невољнику и живот онима који су тужна срца,
Који чекају смрт а ње нема, и траже је већма мего закопано благо,
Који играју од радости и веселе се кад нађу гроб?
Човјеку, којему је пут сакривен и којега је Бог затворио од свуда?
Јер прије јела мојега долази уздах мој, и као вода ражљева се јаук мој.
Јер чега се бојах дође на мене, и чега се страшах задеси ме.
Не почивах нити имах мира нити се одмарах, и опет дође страхота.

(Јов, 3: 20–26)

То је време трагања за смрћу. Смрт која се доживљава као скривено, закопано благо! Гроб око којега се игра и весели. Израз: исказ човека саденутог (збијеног) у тамницу. Човека којега је Бог затворио и одакле му нема пута.

А тај човек је управо Јов. Са општег плана (човек) приповедач (песник) прелази на одређеније: *ја*. Односно Јов: *Јер прије јела мојега долази уздах мој, и као вода ражљева се јаук мој...*

То је хучање бола. Поглед на протекли живот. Туробно сумирање, свођење проклетих рачуна: *Чега се бојах дође на мене, и чега се страшах задеси ме…* Све сам чинио да до страхоте не дође и опет је она дошла[24]…

То није само нарицање над својом (сопственом) судбином, него чуђење, знак који се није могао протумачити, празна запитаност на коју се морало одговорити, на коју је неко морао покушати да одговори.

22„Согласно этим словам, не Бог, а именно день, в который Иов родился, виноват в том, что произошло."– (Шћедровицки, 2012: 30)

23Да *сем*? Даничић сажима; на руском овај стих гласи: *Зачем приняли меня колени? зачем было мне сосать сосцы*? На енглеском: *Why did the knees receive me? Or why the breasts, that I should sick?*

24„Причина того, что, подвергаясь такой буре, таким необычайным волнам, праведник оставался твердым, заключалась именно в том, что, когда был богат, ждал бедности; когда пользовался здоровьем, имел в виду болезнь; когда был отцом стольких детей, думал о том, что внезапно сделается бездетным. Зная свойство человеческих дел и принимая во внимание изменчивость их, он постоянно поддерживал в своей душе этот страх и беспокойство."– Златоуст, исто.

Јов који није Јов[25].

И један од тројице придошлих пријатеља, Елифас Теманац, одлучује да прекине вишедневни мук само посматрања (самопосматрања)!

*

„Ко би се могао уздржати да не говори?", каже он. Ко би се могао уздржати да не говори, после онога што је говорио Јов?

Јасно, Јов се налазио у очајној, резигнирајућој ситуацији и одатле га је требало што пре вадити (спашавати)!

А излаз одатле где је он био, био је само један. И он је био у – Богу!

Са дна где се налазио Јов, са висине човековог безнађа, приповедање (казивање) се пење у висину, или са висине на коју се човек попео својом патњом, прелази се на висину наде, у астралну сферу, тамо где је обитавао Господ.

Бог је узданица свему. И свима, нарочито онима који су као Јов, обесправљени, одбачени, унижени.

Елифас најпре подсећа Јова на оно што је био: „Гле учио си многе, и руке изнемогле кријепио си; Ријечи су твоје подизале онога који падаше, и утврђивао си кољена која клецаху"(Јов*,* 4:3–4). Онај који је тешио друге[26], сад га други не могу утешити. Тиме се његово казивање поистовећује с Јововим чињењем. У тешкој ситуацији у којој се налазио Јов, али и они који су били сведоци те ситуације, био је то једино могући приступ. За овим је следио благи укор пријатеља [„А сада кад дође на тебе, клонуо си; кад се тебе дотаче, смео си се"(Јов*,* 4:5)]. Све припреме су обављене, Елифас сада прелази на главно у својој намери да Богом одврати Јова од очаја: „Није ли побожност твоја била уздање твоје? И доброта путова твојих надање твоје?" (Јов*,* 4:6).

Величање Бога насупрот патњи човека.

Песник *Књиге о Јову* изнова се, можда и неочекивано, у лику који није био Јов, уздиже. Описујући један Елифасов догађај (искуство) који га уздиже у свет повлашћених. Почев од стиха: „Још дође тајно до мене ријеч, и ухо моје дочу је мало"(Јов*,* 4:12). То је спомен на доживљај који се збио у драматичним околностима: ноћ, утваре, атмосфера све у свему која као да је морала да подстакне Поа за његов доживљај гаврана. Говор о *религиозној екстази* (Митрополит Јован, 2009: 37).

Још дође тајно до мене ријеч, и ухо моје дочу је мало.
У мислима о ноћнијем утварама, кад тврд сан пада на људе,
Страх подузе ме и дрхат, од којега устрепташе све кости моје.
И дух прође испред мене, и длаке на тијелу мојем накостријешише се.
Стаде, али му не познах лица; прилика бијаше пред очима мојима, и
мучећи чух глас:
Еда ли је човјек праведнији од Бога? Еда ли је човјек чистији од творца
својега?

(Јов, 4:13–17)

25„Job je postao lik poslovične strpljivosti ali tko se potrudi pročitati *Knjigu o Jobu*, upitat će se kako je on mogao doći na glas kao strpljivi Job. On proklinje dan svoga rođenja sasvim izričito a vise puta postavlja Bogu ultimatum."– (Харингтон, 1987: 280) Аутор ову противуречност решава истицањем постојања два Јова.

26 „Обрати внимание и на то, что Иов, по свидетельству Елифаза, кроме других добродетелей, имел дар учительства и по милости Божией произносил слова увещания, которыми он ободрял и утешал находящихся в несчастии."– Златоуст, исто.

Савез с Богом уклања све невоље [„Смијаћеш се пустоши и глади, нити ћеш се бојати звијерја земаљскога” (Јов, 5: 22)]. Заобилазећи (занемарујући) болест која је обузела Јова, Елифас га уверава: „Видјећеш како ће ти се умножити сјеме твоје, и пород ће твој бити као трава на земљи” и „Стар ћеш отићи у гроб као што се жито сноси у стог у своје вријеме” (Јов, 5: 25-26), тражећи од њега само да послуша и разуме („послушај и разумиј”). Занимљив је први део тога стиха: „Ето, разгледасмо то, тако је; послушај и разумиј”(Јов, 5: 27). Ово *разгледасмо то*, додатно поткрепљено са *тако је* као да значи да је проблем Јовов разматран и решен, односно да је утврђено да он нема зашто да се жали. Крив је, и готово! Само још да призна и биће спасен[27]! „Сви су људи криви, невиних нема. Страдање није само зло, него и искупљење”(Берђајев, 1937: 426). Они само бране старо учење о греху и испаштању греха[28].

[Пријатељи који су дошли да утеше пријатеља – шта су они могли?! Шта је требало да говоре да би га могли заиста утешити? Једино, оно што су говорили. Иначе би морали ћутати, још ћутати. Како не би ћутали, морали су да траже, указују (доказују), његову кривицу. У кривици су налазили логику Јововог многострадања. Они су посредници између Јова и Бога. Медијатори, медијавилисти, на средњем путу...]

Али, Јов не мисли да је крив! Знамо и ми (читаоци) да није. То наглашава аутор ове повести („бијаше добар и праведан”) и то Бог каже (а аутор бележи), више него убедљиво, два пута („Нема онакога човјека на земљи, добра и праведна, који се

27 „Судьба Иова есть как бы прототип человеческой судьбы на земле. Древнееврейскому народу было свойственно убеждение, что блага жизни и счастье даются человеку за добродетельную жизнь. И если блага жизни у него отнимаются и он становится несчастным, то это значит, что добродетель его пошатнулась и он согрешил. Награда и наказания даются человеку еще в пределах земной жизни. При таком сознании трудно понять безвинное страдание. Его не могли понять друзья – утешители Иова. Иов был благочестивый и добродетельный человек, он всегда почитал. Бога и был покорен Его закону. Но вот у такого человека отнимаются все блага жизни, и он становится несчаст-нейшим из людей, страдания его непереносимы. Утешавшие его друзья старались найти у Иова какие-либо прегрешения, которые оправдали бы его несчастную судьбу, как целесообразную и осмысленную. Но Иов настаивал на своем. Он восстал против Бога и боролся против Бога, взывал к божественной справедливости. Бог оправдал Иова и осудил его утешителей. Мир полон утешителей Иова, у него так много друзей. Людям очень трудно отказаться от целесообразности всего происходящего в мире и, значит, трудно понять безвинное страдание. Многим кажется, что если есть безвинное страдание, то, значит, нет Бога, нет промысла Божьего. Это один из аргументов атеизма и, может быть, самый сильный. Мир полон Иовами, если не большими Иовами, то малыми Иовами. И мы отказываемся понять их страдания так, как понимали и их утешители Иова.”– (Берђајев, 1937: 415–416)

28„Ovdje tri prijatelja brane ‚pravovjerje’. Oni prihvaćaju klasično učenje bez pogovora te ne dopuštaju da to učenje ne pristaje Jobovu slučaju. Njihovo je stajalište vrlo jednostavno: trpljenje je kazna za grijeh. Ako netko trpi, to je stoga što je grešnik (…). Stoga oni najprije putnika tješe te mu govore da mora biti grešnik, I to veliki grešnik sudeći po težini trpljenja koje podnosi. Oni sve vise naglašavaju svoje, dok Job ustrajno tvrdi da nije kriv.

Job ne protestira.On *zna* da nije kriv, barem je siguran da nije učinio ništa što zaslužuje toliku nevolju.Oko njega se srušio svijet što je sebi bio izgradio, jer je i on bio prihvatio tradicionalno učenje. Sada vidi da ono ne rješava njegov slučaj, ali ne vidi rješenja. Muževno se bori sa svojim problemom, ali izlaska nema. Njegove su patnje sada besmislene i dolazi u napast dsa se pita da li je Bog pravedan. Job nije neuvjerljivi heroj stare priče, nego čovjek od krvi i mesa koji traga za tračkom značenja neistraživih putova Božjih, čovjek koji tapka u mrklom mraku, ali u mraku vjere.”– (Харингтон, 1987: 283) Нагласио аутор.„Veličina je Joba”, nastavlja Harringoton citirajući H. W. Robinasona iz njegovog dela *The Cross in the Old Testament*, „što može ‚prkositi patnji koja ga satire i hoće da mu iščupa vjeru u skrivenog Boga’ ”.– Isto.

боји Бога и уклања се од зла")! Знамо и откуда се и како несрећа сручила на њега. Знамо ми али не знају Јовови пријатељи. Отуда међу њима неспоразума[29].

Самом Јову, пак, недостају речи да се искаже, да каже свој велики бол и, можда више од тога, његово неразумевање. „О да би се добро измјерили јади моји, и заједно се невоља моја метнула на мјерила! Претегла би пијесак морски; зато ми и ријечи недостаје" (Јов, 6:1–2). Он се, међутим, не снебива да именује виновника својих невоља: „Јер су стријеле свемогућега у мени, отров њихов испија ми дух, страхоте Божије ударају на ме" (Јов, 6:4). Не осуђује, само именује. Јов продужује тамо где је, пре говора Елифаса, у својој елегичној, трагичној исповести стао: „Чега се душа моја није хтјела дотакнути, то ми је јело у невољи" (Јов, 6:7). Он од Бога тражи само једно: смрт [„О да би ми се испунила молба, и да би ми Бог дао што чекам! И да би Бог хтио сатрти ме, да би махнуо руком својом, и истријебио ме!" (Јов, 6:8-9)]. При томе не заборавља да истакне утешеност својим поступањем у односу на речи (опет речи!) Светога: „Јер ми је још утјеха, ако и горим од бола нити ме жали, што нијесам тајио ријечи светога" (Јов, 6:10). У српском (Даничићевом) преводу овај стих није сасвим јасан (за том непрецизношћу повели су се и каснији, „модернизованији", приређивачи Светог писма у нас[30]. Руски и енглески преводи су у том смислу прецизнији[31].

Од уопштеног [„Браћа моја изневјерише као поток, као бујни потоци прођоше" (Јов, 6:15)], Јов се окреће пријатељима, саговорницима, врло непосредно: „Тако и ви постасте ништа; видјесте погибао моју, и страх вас је" (Јов, 6:21). Негирајући себе, Јов негира и њих. На кога се ово *страх вас је* односи? Њих је страх због њих самих, не због њега.

Величина патње уздиже Јова пред пријатељима. Он је, иначе, немоћан, пред њиховим сажаљењем (саосећањем) надмоћан: „Еда ли сам вам рекао. Дајте ми, или од блага својега поклоните ми" (Јов, 6:22). И даље: „Или избавите ме из руке непријатељеве, и из руке насилничке искупите ме? Поучите ме, и ја ћу мучати; и у чему сам погријешио, обавијстите ме" (Јов, 6:23–24).

Јов, налазећи се пред неразумевањем, буни се [„Зато ја нећу бранити устима својим, говорићу у тузи духа својега, нарицати у јаду душе своје" (Јов, 7:11)], и улази у непосредни дискурс с Богом:

Еда ли сам море или кит, те си намјестио стражу око мене?
Кад речем: потјешиће ме одар мој, постеља ће ми моја облакшати тужњаву,
Тада ме страшиш снима и препадаш ме утварама,

(Јов, 7:12–14)

Последњи стих, међутим, као да је више усмерен према Елифасу, који је управо о томе (утварама) говорио. Смрт је мера Јововог живљења: „Те душа моја воли бити удављена, воли смрт него кости моје" и његовог пада: „Додијало ми је;

29 „Они су имали добре намере и били су људи верујући који су имали страхопоштовање пред Богом, те им је јадиковка Јовова, која је била прилично смела (види: Јов, 3: 20–26), изгледала помало и богохулна."– (Епископ Артемије, 2007: 23)

30 На пример, *Библија*, *Свето писмо Старог и Новог завета*, *Стари завет* по преводу Ђуре Даничића, *Нови завет* по преводу Вука Караџића, са исправкама и преводима Светог Владике Николаја, Александрија, Београд, 2010.

31 *Это было бы еще отрадою мне, и я крепился бы в моей беспощадной болезни, ибо я не отвергся изречений Святаго. – This would be my consolation; I would even exult* (exult: The meaning of the Hebrew word isuncertain) *in pain unsparing; for I have not denied the words of the Holy One.*

нећу до вијека живјети; прођи ме се; јер су дани моји таштина" (Јов, 7:15–16). Јов настоји, истиче жељу, да изађе из наметнутог сукоба и још једном упозорава на онај губитак који ће иза тога нужно произићи.

Шта је човјек да га много цијениш и да мариш за њ?
Да га походиш свако јутро, и сваки час кушаш га?
Кад ћеш се одвратити од мене и пустити ме да прогутам пљувачку своју?
Згријешио сам; шта ћу ти чинити, о чувару људски? зашто си ме метнуо себи за биљегу, те сам себи на тегобу?
Зашто ми не опростиш гријех мој и не уклониш моје безакоње? јер ћу сад лећи у прах, и кад ме потражиш мене неће бити.

(Јов, 7:17–21)

Треба рећи да је овде Јов сав посвећен себи као човеку. Тако да за те његове речи следећи његов саговорник истиче да су „као силан вјетар".

„Докле ћеш тако говорити?", тим речима обраћа му се други пријатељ, Вилдад Сушанин.

Истичући, кроз реторско питање, Божју непогрешивост [„Еда ли Бог криво суди? или свемогући изврће правду? (Јов, 8:3)], он наговештава где би Јов могао скривити: „Што су синови твоји згријешили њему, зато их је дао безакоњу њихову" (Јов, 8:4). Доиста, зар Јов није подозревао грех на синовљевим гозбама којих је било свакога дана [„ И кад би се обредили гозбом, пошиљаше Јов и освећиваше их и устајући рано приношаше жртве паљенице према броју свијех њих; јер говораше Јов: може бити да су се огријешили синови моји и похулили на Бога у срцу свом. Тако чињаше Јов сваки пут" (Јов, 1:5)]. Још га пријатељ саветује: „А ти да потражиш Бога и помолиш се свемогућему. Ако си чист и прав, заиста ће се пренути за те и честит ће учинити праведни стан твој" (Јов, 8:5–6), подсећајући га на ништавност земаљских дана: „јер су наши дани на земљи сјен".

И Јов своју реч (казивање, одговор, заправо одбрану) почиње славећи Бога! И то како?![32]

Мудар је срцем и јак снагом; ко се је опро њему и био срећан?

(Јов, 9:4)

То је та Истина човека. Нема среће без Бога! У ствари, нема ни човека без Бога. Бог је присутан, и кад је одсутан [„Гле, иде мимо мене, а ја не видим; прође, а ја га не опазим" (Јов, 9:11)]. Али се, понекад, његово присуство оглушује о присуство човека, то јест оглушује се о жељи човека за његовим присуством, а управо то, тај неспоразум, чини Јова не само несрећним него и изгубљеним. Он има на ум само једно: да се повеже с Богом, да ступи с њим у везу („да га зовем и да ми се одазове"). Јов је несрећан, јер Бог не зна више за њега:

још не могу вјеровати да је чуо глас мој.
Јер ме је вихором сатро и задао ми много рана ни за што.
Не да ми да одахнем, него ме сити грчинама.

(Јов, 9:16–18)

У одсуству Божјег присуства, све је узалудно: „Да се правдам, моја ће ме уста осудити; да сам добар, показаће да сам неваљао. Ако сам добар, нећу знати за то; (Јов, 9:20–21). Плод или исход тог *незнања* је сазнање о ништавности живота („омрзо ми је живот мој"). Јова брине неправда која се у тим условима (под тим околностима)

32 „Действительно, никто, даже радуясь жизни, никогда не говорил о Боге так, как Иов – изнутри своих тяжелейших страданий."– (Шћедровицки, 2012: 41)

успоставила: „Све једно је, зато рекох: и доброга и безбожнога он потире”[33]. Он зна, све потиче од Њега: „Земља се даје у руке безбожнику; лица судија његинијех заклања; ако не он, да ко” (Јов, 9: 24)? Јов који није крив страхује да ће бити крив и то онемогућава сваку његову акцију [„Бићу крив; зашто бих се мучио узалуд?” (Јов, 9:29]. Јов који није крив страхује да ће бити крив и то онемогућава сваку његову акцију [„Бићу крив; зашто бих се мучио узалуд?” (Јов, 9:29]. Немогућност општења [„Јер није човјек као ја да му одговарам, да идем с њим на суд” (Јов, 9:32], непостојања Онога који би могао посредовати између њега и Бога [„Нити има међу нама кмета да би ставио руку своју међу нас двојицу” (Јов, 9:33)] Јова оставља, поред свега што га је остављало, и без њега самог: „Нека одмакне од мене прут свој, и страх његов нека ме не страши; тада ћу говорити , и нећу га се бојати; јер овако не знам за себе” (Јов, 9:34–35).

И Јов иако се и уздржава, Јов више не може да се уздржава [„Додијао је души мојој живот мој; пустићу од себе тужњаву своју, говорићу у јаду душе своје” (Јов, 10:1].

Његова нарочито погађа мисао да је напуштен од Створитеља: „Животом и милошћу даривао си ме; и стварање твоје чувало је дух мој” (Јов, 10:12). Јов зна: он је због нечега (не зна због чега) узет да се на њему покаже сила Божја: „Понављаш свједочанства своја против мене, и уножаваш гњев свој на ме; војске једна за другом излазе на ме” (Јов, 10:17).

У даљем говору, Јов се поново враћа изливу јадања: „Зашто си ме извадио из утробе: о да умријех! Да ме ни око не видје! Био бих као да нигда нијесам био; из утробе у гроб био бих однесен” (Јов, 10:18–19). Он као да највише жали управо за тим *био бих као да нигда нијесам био*!

Да се вратимо, за тренутак, на 33. стих девете главе: *Нити има међу нама кмета да би ставио руку своју међу нас двојицу*. Јов је некако брзо прешао преко тога што је рекао, и не слутећи да је открио суштину проблема човека у Старом завету. Кмет о коме он говори није био *кмет* (кмет само у српском преводу, на руском језику је јасно назначено *посредник*, - *Нет между нами посредника, который положил бы руку свою на обоих нас*; на енглеском *umpire*, судија, посредник –*There is no umpire between us*; ипак, Даничићев превод није без основа, кмет је свакако више од посредика), много више од тога[34]! Милост и нада!

Јовове речи безнађа осуђује и трећи пријатељ, Софар Намаћанин. Оне се, просто, означавају као лажи и ругање [„Хоће ли твоје лажи умучкати људе? и кад се ти ругаш, зар те нико неће посрамити?” (Јов, 11: 3)]. Пре тога он иступа некако из општије перспективе (позиције), неутрално, изван (изнад) проблема (Јов) и, свакако, с висине свога неугроженог положаја: „Зар на многе ријечи нема одговора? или ће човјек говорљив остати прав” (Јов, 11:2)?

---

33 Јов, 9:22. „Бог је осудио недужног Јова, па како се то онда може усагласити с правдом Божјом? Добро и зло као да је идентично?”– (Митрополит Јован, 2009: 32)

34 „Христианство предложило свои ответы и на эти вопросы Иова. На егожалобы ‚нет посредника’ и ‚нет спасителя’ ответ был: есть посредник и спаситель – это Иисус Христос.”– (Рижски, 1991:233) – „Шибан неодољивошћу проблема који га мучи, Јов најзад открива због чега је проблем нерешив”, истиче епископ Артемије и додаје: „На две хиљаде година (епископ датира настанак *Књиге о Јову* много раније него што је то уобичајено, прим. Д. К.) пре рођења Христова, пре свих пророка, бедни и прокажени старац, седећи на ђубришту у арабијској пустињи, предвидео је и осетио оно, што човечанство тако животно потребује и што треба да се збуде. Он је провидео да пали свет гладује за посредником, који би, као нека карика, сјединио небо и земљу”.– (Епископ Артемије, 2007: 26)

Наравно, и он се ставља у позицију бранитеља (заштитника) Бога, предочавајући Јову његову заблуду на релацији кривица: Бог. „Али кад би Бог проговорио" (са становишта настанка дела врло важан детаљ, наиме Бог се позива да проговори и он ће проговорити) „и усне своје отворио на те, И показао ти тајне мудрости, јер их је двојином више, познао би да те Бог кара мање него што заслужује твоје безакоње" (Јов, 11:5–6).

Софар нарочито истиче тајну Божије недокучивости (односно недоступности, немогућности да се у њу проникне), оно на шта је, уосталом, указивао и сам Јов [„Твоје су ме руке створиле и начиниле, и ти ме од свуда потиреш" (Јов, 10:8)], с тим што се сада Јов позива (и призива): „Можеш ли ти тајне Божије докучити, или докучити савршенство свемогућега" (Јов, 11:7)? Важне речи саме по себи, како истиче Шћедровицки, јер излажу библијску концепцију о недостижности Бога (Шћедровицки, 2012: 97).

Уследило је величање Бога, његових тајни и његове бескрајности. А колико је он моћан, толико је човек немоћан („ништавило људско"). И у његовом говору, Јов се уверава да ће обраћањем Богу [„Да ти управиш срце своје и подигнеш руке своје к њему" (Јов, 11:13)] доћи до спасења [„Настаће ти вријеме ведрије него по дне, синућеш, биће као јутро" (Јов, 11:17)]. Само безбожници остају без надања: „Али очи ће безбожницима ишчиљети, и уточишта им неће бити, и надање ће им бити издисање" (Јов, 11:20).

Јов одговара и одмах прави дистанцу између себе и њих, других: „Да, ви сте људи, и с вама ће умријети мудрост" (Јов, 12:1). Значајан стих! Ако су они означени као људи, шта (које одређење) преостаје за Јова? Да ли он себе сматра бившим, да ли он мисли да је његов живот већ прошао? Или га само патња одваја од остале људе.

У односу на све остале човек је у најтежем положају, његов се пад не може зауставити: „Јер за дрво има надања, ако се посијече"(…) „А човјек умире изнемогао; и кад издахне човјек, гдје је?" (Јов, 14:7, 10) Све дубље пропада: „Тако човјек кад легне, не устаје више; докле је небеса неће се пробудити нити ће се пренути ода сна својега" (Јов, 14:12). Онда се, у истом том песмимистичном духу, обраћа Господу: „О да ме хоћеш у гробу сакрити и склонити ме докле не утоли гњев твој, и да ми даш рок кад ћеш ме се опоменути" (Јов, 14:13)! *Докле не утоли гњев твој…* Јов се, дакле, ипак још нада. Штавише, он све више верује: „Кад умре човјек, хоће ли оживјети? Све дане времена које ми је одређено чекаћу докле ми дође промјена. Зазваћеш, и ја ћу ти се одазвати; дјело руку својих пожељећеш" (Јов, 14: 14–15). Промена је оно чему Јов тежи! Знак који очекује! Али дотле је пустиња пред њим: „И као што вода спира камење и поводањ односи прах земаљски, тако надање човјечије обраћаш у ништа" (Јов, 14:19).

И овај његов иступ (надање, помало и еуфорично: *дјело руку својих пожељећеш…*), наилази на осуду пријатеља.

Елифас га жестоко оптужује: „А ти уништаваш страх *Божји* укидаш молитве к Богу"[35]. Јов својим говором чини безакоње, иако његов говор прикривен, јер је „изабрао језик лукав". Зато га Елифас и не осуђује, већ његов језик („Осуђују те уста твоја, а не ја; и усне твоје свједоче на те")[36]. „Шта ти знаш што ми не бисмо знали? шта ти разумијеш што не би било у нас?" (Јов, 15:9), пита Елифас[37].

35 Јов, 15:4. Наглашено у *Књизи*. „Ако Јов није крив, стварност мудраца је пропала – и други, страшни живот само што није провалио." – (Сопоровски, 1998: 228)

36 Јов, 15: 6. „Ко би сада назвао говор мудраца ‚утехама'? То су оптужбе."– Сопровски, исто.

37„Није на Јову да жали пријатеље. На њиховој страни је сила.Самоуверени, пошто нису

Оно што он и друга два пријатеља не знају, то је позиција Јова, његова *надстварна* патња, обезличење његово, што је унакажен и, можда и више од тога, што је сам, што је остављен без Бога. Они нису били стављени у ту позицију, нису били остављени, и отуда тај неспоразум међу њима. То је оно што они не схватају! И то је оно што он не схвата да они не схватају. Јов је, на неки начин, отпадник, неко ко је отпао од Божије милости. Они немају ту несрећу. Они с висине своје среће гледају на њега, односно на његову несрећу. И у том духу на њега насрћу:

Што ти је занијело срце твоје? и што сијевају очи твоје,
Те обраћаш против Бога дух свој и пушташ на уста својих таке ријечи?
Шта је човјек, да би био чист, и рођени од жене, да би био прав?

(Јов, 15:12–15)

Елифас настоји да одврати Јова од говора „који не помаже" и од речи „које нијесу ни на што" (Јов, 15:3). Јов, напротив, управо те и такве речи пријатеља сматра „празним ријечима", а своје саговорнике досадним тешитељима [„сви сте досадни тјешиоци" (Јов, 16:2)].

Он објашњава најпре, чему уопште његов говор: „Ако не говорим, неће одахнути бол мој; ако ли престанем, хоће ли отићи од мене?" (Јов, 16:6) Дакле, може говорити, и не мора. Није суштина у говору. Суштина је у гневу: „Гњев његов растрже ме, ненавиди ме, шкргуће зубима на ме, поставши ми непријатељ сијева очима својима на ме" (Јов, 16:9). *Шкргуће зубима на ме ... сијева очима својима на ме*...То је свршена ситуација. То је крај. Из тога се не излази. И повод да се и други окоме на невољника [„Разваљују на ме уста своја, срамотно ме бију по образима, скупљају се на ме" (Јов, 16:10)]. Јов по ко зна који пут већ, онда, прелази, враћа се на своју сетну исповест:

Предао ме је Бог неправеднику, и у руке безбожницима бацио ме.

Бијах миран и затр ме, и ухвативши ме за врат смрска ме и метну ме себи за биљегу.

Опколише ме његови стријелци, цијепа ми бубреге немилице, просипа на земљу жуч моју.

Задаје ми ране на ране, и удара на ме као јунак.
Сашио сам костријет по кожи својој, и уваљао сам у прах славу своју.
Лице је моје подбуло од плача, на вјеђама је мојим смртни сјен;
Премда нема неправде у рукама мојим, и молитва је моја чиста.
Земљо, не крij крви што сам пролио, и нека нема мјеста викању мојему.
И сада на небу је свједок мој, свједок је мој на висини,
Пријатељи се моји подругују мном; око моје рони сузе Богу.

(Јов, 16:1–20)

И поново жали што с Богом не може разговарати као с пријатељем [„О да би се човјек могао правдати с Богом, као син човјечји с пријатељем својим!" (Јов, 16:21)]. Због тога се препушта општем безнађу, овога пута готово са страшћу:

Дани моји прођоше, мисли моје покидаше се, што имах у срцу.
Од ноћи начинише дан, и свјетлост је близу мрака.
Да бих се надао, гроб ће ми бити кућа; у тами ћу простријети постељу себи.
Гробу вичем: ти си отац мој; црвима: ти си мати моја, ти си сестра моја.
И гдје је сада надање моје? моје надање ко ће видјети?
У гроб ће сићи, починуће са мном у гробу.

(Јов, 17: 11–16)

искусили несрећу упоредиву с несрећом Јова – они бију онога ко лежи.Ипак их је – жао. Као ехо некакве немирне туге, потисуте болне сумње, предосећање недостижног – одјекују речи Елифаса."– (Сопоровски, 1998: 233)

Гробу вичем: ти си отац мој; црвима: ти си мати моја, ти си сестра моја…– Ето докле допире Јовово безнађе. То је безнађе такво да је равно (или, готово равно) безбожништву. Да ли је Јов у том свеопштем безнађу изгубио Бога?

То безнађе је толико да му се следећи саговорник, Вилдад Сушанин, предочава још трагичнију судбину.

Инсистирајући да се Јов уразуми, Вилдад на једној страни запажа тешке муке, с друге стране, да због њих (због Јова) неће се променити ништа [„Који растржеш душу своју у јарости својој, хоће ли се тебе ради оставити земља и стијена се премјестити са својега мјеста?" (Јов, 18:4)]. И свесно или не, Јова доводи, на неки начин, у раван безбожника. Он види куда га је безнађе одвело: „Да, видјело безбожнијех угасиће се, и искра огња њихова неће сијати" (Јов, 18:5).

То је, наравно (то неразумевање, иако се од њега тражи да разуме), нова мука за Јова и он то и саопштава: „Докле ћете мучити душу моју и сатирати ме ријечима" (Јов, 19:2)?

Јов, можда сада по први пут, отворено критикује њихово присуство (устаје против њиховог присуства): „Већ сте ме десет пута наружили; није вас стид што тако навађујете на ме" (Јов, 19:3)?

А онда их упозорава: „Ако ли се још хоћете да дижете на ме и да ме корите мојом срамотом, Онда знајте да ме је Бог оборио и мрежу своју разапео око мене" (Јов, 19:5–6). То, свакако не значи, као што су они били уверени, противљење, него мисао о неправедном кажњавању (злопаћењу). (Наравно, ми који знамо како је дошло до тога, разумемо његово противљење, али то не зна сам Јов, а ни његови пријатељи који узрок његовим невољама упорно траже у некој његовој ранијој погрешци.)

Јов који је био присан с Богом не схвата где се дела та присност и где је нестало то њихово међусобно уважавање и разумевање!

„Ето, вичем на неправду" (неправда, то је оно, не Бог!). Ипак у даљем исповедању Јов има у виду неразумевање Бога:

Заградио је пут мој да не могу проћи; на стазе моје метнуо је мрак.
Свукао је с мене славу моју и скинуо вијенац с главе моје.
Порушио ме је од свуда, да ме нема; и као дрво ишчупао је надање моје.
Распалио се на ме гњев његов, и узео ме је међу непријатеље своје.

(Јов, 19: 8–11)

А то нејасно неразумевање је потпуно јасно усамљивало Јова. Браћа његова, знанци, ближњи, домаћи, слушкиње и слуге, сви су се удаљили од њега и оставили га самог („странац сам у очима њиховијем").

Јов вапи за милошћу: „Смилујете се на ме, смилујте се на ме, пријатељи моји, јер се рука Божија дотакла мене. Зашто ме гоните као Бог, и меса мојега не можете да се наситите" (Јов, 19:21–22)? И поред тога, вера његова, и то Јов свечано и поносито објављује, у Бога није нестала, иако он сам нестаје:

Али знам да је жив мој искупитељ, и на пошљедак да ће стати над прахом.
И ако се ова кожа моја и рашчини, опет ћу у тијелу свом видјети Бога.
Ја исти видјећу га, и очи моје гледаће га, а не други.

(Јов,19: 25–27)

Јов је уверен да ће наћи Бога: *знам да је жив мој искупитељ... опет ћу у тијелу свом видјети Бога...* Ко је тај *искупитељ*? Ко то може да буде? Разуме се да је то Један: Исус Христ. Неустрашиви патник постаје још неустрашивији пророк[38]!

38 „Он пророчки слути да ће доћи Неко ко ће победити смрт, ко ће стати и над његовим прахом. Неко ко ће опростити и искупити човека.Он осећа да ће доћи Неко, ко ће извршити

А што се тиче овог *а не други*, које се чини егоистичним и надменим, непримереним Јову, оно се може разумети у смислу: *патњом сам заслужио да га видим, патњом сам заслужио да га гледам...*

Али, пријатељи његови не мисле тако. Они нису сасвим уверени у његову невиност и оданост Богу! Отуда Софар у свом другом обраћању Јову (глава 20), говори о „слави безбожника" и „радости лицемера". Позиције су у том дискурсу унеколико знатно измењене: Софар (самим тим и остали) напада безбожника; Јов који није безбожник, готово као да чезне за његовим правима!

У своје ново исповедање, он слушаоце (гледаоце, напокон, и нас читаоце) уводи једним драматичним исказом: „Ја кад помислим, страх ме је, и гроза подузима тијело моје" (Јов, 21:6). А онда следи та његова прича о злу (које се, парадоксално, уместо да се кажњава – награђује!): „Зашто безбожници живе? старе? и богате се? " (Јов, 21:7).

Јов се не жали, не јада, колико још може да се жали и јада: „невоља је моја тежа од уздаха мојих" (Јов, 23:2). Занемарујући Елифасове грдње, окреће се, поново, Богу, односно призивајући пут до Бога: „О кад бих знао како бих нашао *Бога*! да отидем до пријестола његова"[39]. Зна да би му он помогао: „Би ли се према великој сили својој прео са мном? Не, него би ми помогао" (Јов, 23:6).

Неспокојство двоумице раздире га. Немогућство налажења правог пута, (Бога): „Гле, ако пођем напријед, нема га; ако ли натраг, не находим га; Ако на лијево ради, не видим га; ако на десно, заклонио се, не могу га видјети" (Јов, 23:8–9). Јов тражи Бога у садашњем времену, времену потребе; поступа као човек, заборавља на вечност времена у коме је Бог[40]. Али Јов, иако у оскудици пута (у беспућу), налази пут. Ако он не може да нађе пут до Бога, зна ко може да нађе пут до њега. Јов управо тријумфује; зна да Бог зна „Али он зна пут мој; кад ме окуша, изаћи ћу као злато. По стопама је његовијем ступала нога моја; пута његова држао сам се, и не зађох" (Јов, 23: 10–11). За тријумфом долази страх; непредвидљив је Јов [„И извршиће што је

коначно помирење Бога са човеком, ко ће успоставити трајан и неразрушив мост између Неба и земље.Такав подвиг може да учини једино Бог, који поставши човек и Сам се нађе између оне две реалности Бога и ђавола, који ће и сам да буде кушан, и Сам прође кроз пакао страдања и патњи. И одговор на ова Јовова страдања и на страдања целог човечанства пружио је управо такав Бог, Бог који је постао човек и који је до дна осетио трагику људску и муку људску да је као човек узвикнуо: ‚Боже мој! Боже мој! зашто си ме оставио?' (Матеј, 27: 46)".– (Миодраговић, 1985: 140)– „Тај посредник између Бога и света, осећао је Јов, могао би бити само Онај ко би био свет као Бог, и имао учешће у страдањима као човек. једном речи, посредник је могао бити само Богочовек, што се после две хиљаде година и збило у чудесном лицу Исуса Христа, јединог правог посредника између Бога и човека."– (Епископ Артемије, 2007: 26)

39 Јов, 23:3, Наглашено у *Књизи*.

40 „Богъ всегда существуетъ и весь вѣкъ предъ Нимъ стоитъ и пребываетъ цѣлымъ; для насъ же то, что обозначается словами: нынѣшнее и настоящее, не можетъ быть пребывающимъ и не пребываетъ въ цѣломъ видѣ, но въ тотъ моментъ, какъ называется, проходитъ весьма быстро, прежде чѣмъ будетъ удержано мыслію. Настоящаго вообще нѣтъ и никто не можетъ уловить его даже мыслію, ибо оно уносится, убѣгая и удаляясь. А объ убѣгающемъ и постоянно исчезающемъ можно ли сказать, что оно существуетъ? Да и будущее, имѣющее явиться въ непродолжительномъ времени и вскорѣ исчезнуть, еще когда не существуетъ, спѣшитъ уже исчезнуть. Поэтому достойный изумленія Іовъ показалъ неудержимость и неустойчивость времени, сказавъ о себѣ: *аще во первыхъ пойду, ктому нѣсмь, въ послѣднихъ же, како вѣмъ его?*Онъ показываетъ, что мы, люди, живемъ только настоящимъ, прошедшее же опустили, а будущаго еще не имѣемъ."– (Дионисије Велики, 1900: 100)

наумио за ме; и тога има у њега много. Зато сам се уплашио од њега; и кад то мислим, страх ме је од њега. Бог је растопио срце моје, свемогући ме је уплашио" (Јов, 23:14–16)]. Из страха је, уланчавањем, произашло потонуће, мисао на погибељ. Јов би опет да нестане у једној финој реченичкој (стиховној) конструкцији: „Што не погибох прије мрака? и што не сакри мрак испред мене" (Јов, 23:17)? Може погибао и не мора, може мрак и не мора!

Јов велича Бога али не заборавља своју одбаченост: „Тако да је жив Бог, који је одбацио парбу моју, и свемогући, који је ојадио душу моју" (Јов, 27:2), истиче он јетко. Но у грозничавом ритму брзо се враћа и Богу и себи и неверним пријатељима.

Неће усне моје говорити безакоња, нити ће језик мој изрицати пријеваре.

Не дао Бог да пристанем да имате право; докле дишем, нећу одступити од своје доброте.

Држаћу се правде своје, нити ћу је оставити; неће ме прекорити срце моје докле сам жив.

(Јов, 27:4–6)

Одбацује речи пријатеља, држећи се Господа. У питању је дефинитиван расцеп[41].

Он, затим, као да заборавља на своје муке, кличе у заносу, поистовећујући се с највишим: „Непријатељ мој биће као безбожник, и који устаје на ме, као безаконик" (Јов, 27:7). Од пасивног преобраћа се у активног. Од онога који се тешио у оног ко је учитељ и зналац, од онога којега су водили (изводили) у онога ко је предводио, од онога коме су отварали видике у оног који је увидео да они не виде [„Учим вас руци Божјој, и како је у свемогућега не тајим" (Јов, 27:11)]. Јов се, у ствари, враћа на позицију коју је већ поседовао (и уживао у њој, уживао њене благодети). Бол као да није ни постојао. Као да је постао срећан што више није богат (као да је заборавио да је био богат). Побуна (могућа побуна) претворила се само у одбрану (самодобрану)!

Јов бранећи себе, брани Бога[42]! Бранио је Бога и пред самим собом. А бранећи тако Бога, он је осталима, био несхватљив. Тако се отуђио и усамио! Нарочито инсистирајући на ставу да ни за шта није крив!

Од описа Божјих чуда, Јов у 28. глави прелази на похвалу мудрости. Од мудрости до Бога! Мудрост води до Бога. Мудрост велича Бога.

Јов је, без сумње, био мудар. Бојао се Бога и уклањао се од зла. Са сазнањем (знањем) мудрости, односно њеног значаја, он у наредној (29) глави чезне за данима

41 „Дакле, Јов са свом могућом одлучношћу одбацује утехе пријатеља – и обраћа се Господу. То вреди још једом промислити, разумети избор Јова у свој његовој безнадности. Ипак су пријатељи – иако неправедни, иако плашљиви, иако све љући како се спор одвија – дошли да подрже Јова у несрећи. И дошли су у таквом тренутку, када је Јов остао посве сам. Када му је већ властита жена, са карактеристичном за повређену жену злоћом, посаветовала: ‚…благослови Бога, па умри' (2: 9). – Па и не говоре Јову пријатељи нешто нарочито необично, што у сличним ситуацијама не говоре људи, мудраци посебно… Јов је, међутим, доживео такве ствари какве они нису. И ето, по свој прилици несмотрено их одбацивши: ‚Јер ви измишљате лажи, сви сте залудни лекари' (13: 4), – он се непогрешиво држи своје, несмотрености, брани је."– (Сопоровски, 1998: 240)

42 „О чем же говорит страдалец? Каков смысл его доводов в контексте теодицеи? Когда человеку больно, он жалуется, когда ему очень больно, он начинает кричать. Если у него погибли все дети, вся будущность его рухнула – к чему тогда слова? Если он еще и поруган, отвержен, лишен чести, низвержен с престола, повергнут во прах – о чем он может говорить в подобном состоянии? Но Иов вновь и вновь говорит о Боге, о Его славе, о Его величии. И в этом –слава Иова, и этим он посрамляет сатану."– (Шћедровицки, 2012: 42)

када је уживао у својој мудрости: „О да бих био као прећашњих мјесеца, као онијех дана кад ме Бог чуваше" (Јов, 29:2). Чезне за старом (својом) славом [„Кад још бијаше свемогући са мном, и дјеца моја око мене" (Јов, 29:5)]. Време када је био поштован (штавише, кад му је указивано не само поштовање него и страхопоштовање): „Младићи видећи ме уклањаху се, а старци устајаху и стајаху" (…) Јер које ме ухо чујаше, називаше ме блаженијем, и које ме око виђаше, свједочаше ми" (Јов, 29:8, 11).

Сада је, напротив, све другачије. И то драстично другачије. Тридесета глава *Књиге о Јову* говори у целости о томе како је слава Јова разорена (потонула). Он је унижен (унакажен и унижен) до непрепознавања: „А сада смију ми се млађи од мене, којима отаца не бих био хтио метнути са псима стада својега" (Јов, 30:1). Јов је контрадикторан ономе исказу из претходне главе, зар се у томе *не бих био хтио метнути са псима*, то поређење са псима па још на штету људи (мада се не види у чему се састоји њихова кривица, односно беда), није ли то цинизам и није ли то противно његовом духу праведности? Међутим, можда су ти људи само литерарна колатерарлна штета. Они су на најдољој људској лествици [„Између људи бијаху изгоњени и викаше се за њима као за лупежом" (Јов, 30:5)], како би се њихов положај могао упоредити с положајем Јова који је гори од њиховог.

Бијаху људи никакви и без имена, мање вриједни него земља.
И њима сам сада пјесма, и постах им прича.
Гаде се на ме, иду далеко од мене и не устежу се пљувати ми у лице.
(Јов, 30:8–10)

Јов зна због чега је то. И он се поново осврће на оно што је праузрок свих његових невоља. [„Јер је *Бог* одапео моју тетиву и муке ми задао те збацише узду преда мном"[43].] Но, није Бог једини који Јову задаје *муке*: „С десне стране устају момци, поткидају ми ноге, и насипају пут к мени да ме упропасте" (Јов, 30:12). Ко су ти који се *гаде* њега *и не устежу се пљувати му у лице*, ко су ти *момци* који му *поткидају ноге* и који желе да га упропасте? Ко су они и откуда они сад? Нема никога другог око Јова осим тројице његових пријатеља! У његовој свести властита невоља добија размере пошасти, општег удара: „Као широким проломом навиру, и навађују преко развалина" (Јов, 30:14). Да, *развалина*, он је сам развалина. „Страхоте навалише нас ме, и као вјетар тјерају душу моју, и као облак прође срећа моја. И сада се душа моја ражљева у мени, стигоше ме дани мучни" (Јов, 30: 15–16). Јов се нашао тамо где никад није био [„Бацио ме је у блато, те сам као прах и пепео." (Јов, 30:19)]. Одједном, од *он*, Јов прелази на *ти*. Обраћа се Богу, поново, непосредно и очајно:

Вичем к теби а ти ме не слушаш; стојим пред *тобом*, а ти не гледаш на ме.
Претворио си ми се у љута непријатеља; силом руке своје супротиш ми се.
Подижеш ме у вјетар, посађујеш ме на њ, и растапаш у мени све добро.
(Јов, 30:19–21)

А потом поново говор о заслугама! С тим што, сада, Јов говори као сам за себе:

Нијесам ли плакао ради онога који бијаше у злу? није ли душа моја жалосна бивала ради убога.
Кад се добру надах, дође ми зло; и кад се надах свјетлости, дође мрак.
Утроба је моја узаврела, и не може да се умири, задесише ме дани мучни.
Ходим црн, не од сунца, устајем и вичем у збору.

43 Јов, 30:11. Наглашено у *Књизи*.

Брат постах змајевима и друг совама.

Поцрњела је кожа на мени и кости моје посахнуше од жеге.

Гусле се моје претворише у запијевку, и свирала моја у плач.

(Јов, 30: 25–31)

Као да зна да су то последње речи јадања, Јов даје себи одушка!

Наредна (31) глава наставља се на претходну. Она представља најдужи део Јовове исповести (беседе). И последња је која у целини припада Јову. Касније ће он говорити повремено и тек по коју реченицу.

Оно што Јова неизмерно боли, што га баца у сталну бригу, јесте то што је скрајнут од Бога и што оне вредности којима је целог свог живота тежио више не вреде, односно више нису вредности.

Не види ли он путове моје, и све кораке моје не броји ли?

Ако ходих с лажју или ако похитје нога моја на пријевару,

Нека ме измјери на мјерилима правијем, и нека Бог позна доброту моју.

(Јов, 31:4–6)

Јов, понесен жудњом за демистификацијом (деградацијом *своје* кривице, кривице без кривице) и за правдом, исповеда се драматично. Трагична збивања казује трагично! Они који га слушају, ако су људи, морају бити дирнути. То је, збиља, као да камен проплаче:

Ако су кораци моји зашли с пута, и ако је за очима мојим пошло срце моје, и за руке моје прионуло штогод,

Нека ја сијем а други једе, и нека се искоријени изданци моји,

Ако се занијело срце моје за којом женом, и ако сам вребао на вратима ближњега својега,

Нека другому меље жена моја, и нека се други над њом повијају.

(Јов, 31: 7–10)

Уверава нас да је његово саосећање за човека (човекова страдања) баш снажно. Али није то само земаљско, односно међуљудско саосећање, није само део његовог моралног става, него и страха, великог страха од великог Бога. Јов увек, при сваком свом послу, при свакој својој радњи, има у виду Бога. Дакле, он није *човек* само због човека, него је човек због човека и Бога!

Ако нијесам хтио доћи на суд са слугом својим или са слушкињом својом, кад би се тужили на мене;

Јер шта бих чинио кад би се Бог подигао, и кад би потражио, шта бих му одговорио?

Који је мене створио у утроби, није ли створио и њега? није ли нас он исти саздао у материци ?

(Јов, 31:13–15)

Какав начин да се буде једно?! Праведни Јов, међутим, не објашњава, ако је доиста праведан као што каже да јесте и тако саосећајан као што каже да је, откуда то да су се слуге његове и слушкиње *тужили* на њега? Или, напросто, нестална људска природа чини своје! На другој страни и ти који су га тужили колико су га с разлогом тужили? И они су само људи; нестална је и њихова природа!

Нвршише се речи Јовове. Не говоре ни његови пријатељи. Као да су се постидели пред његовом правдољубивошћу. Настала је победничка тишина.

Али Јов није могао задуго уживати у њој. Дотле неприметан, потпуно у сенци, одједном на сцену ступа Елилуј, разгневљен! [„разгњеви се на Јова што се сам грађаше праведнији од Бога" (Јов, 32:2)]. Љут и на његова три пријатеља „што не нађоше одговора и опет осуђиваху Јова" (Јов, 32:3). Тек пошто се појавио објашњава

се одакле се појавио. Био је ту све време, слушао расправу између Јова и његових пријатеља, а пошто је био најмлађи „чекаше докле они говораху с Јовом". Тек кад је увидео да „нема одговара у устима она три човјека" реагује („распали се гњев његов"). Бојао се и није смео, по сопственом признању, да каже шта мисли.

И почео је од тога. Од неиспуњеног очекивања.

„Велики нијесу *свагда* мудри, и старци не знају *свагда* шта је право"[44]. Јер, „Пазио сам, али гле, ни један од вас не сапре Јова, не одговори на његове ријечи" (Јов*,* 32:12). Чак налази оправдање за то [„Може бити да ћете рећи: нађосмо мудрост, Бог ће га оборити, не човјек" (Јов*,* 32:13)]. Врло мудро, врло аргументовано, врло људски, додали бисмо.

Елијуј истиче шта га је још натерало да се умеша. То је, пре свега, недостатак речи код оне тројице („нестало им је ријечи"). На другој страни, код њега, речи су се нагомилале [„Јер сам пун ријечи, тијесно је духу у мени" (Јов*,* 32:18)]. Као трбух пун вина „без одушке" (мало необично поређење за горљива човека). „Говорићу да одахнем, отворићу усне своје, и одговорићу" (Јов*,* 32:20), наводи Елијуј, а затим – „Нећу гледати ко је ко, и *човјеку* ћу говорити без ласкања"[45], јер то није у његовој природи, не уме („не умијем ласкати"), а ево и зашто не уме: „одмах би ме узео творац мој" (Јов*,* 32:22). Ово својатање Бога, *творац мој*, мора да је дубоко дирнуло Јова.

Његов говор је на висини задатка који је предузео да оствари. Он подразумева и говор оне тројице који „не одговарају више" Јову. Морао би бити нека врста надградње тог њиховог говорења. Али, то није све. Елијујев говор је смишљен као говор онога ко је у причи о Јову све време присутан, али сам још не прича ништа (заправо, тек ће причати). Велико бреме одговорности, доиста, преузима на себе овим Елилуј. Шта он још може казати[46]?

Обраћа се Јову: „Дух Божји створио ме је, и дах свемогућега дао ми је живот" (Јов*,* 33:4).

Елилуј се појављује као некаква замена за Бога којег је Јов тражио, тражећи од Јова да му одговори и стане му „на супрот". Он истиче: „Ето, ја ћу бити мјесто Бога, као што си рекао; од кала сам начињен и ја" (Јов*,* 33:6). Божји угодник и представник; нешто као Бог, али без његове моћи [„Ето, страх мој неће те страшити, и рука моје наће те тиштати" (Јов*,* 33:7)]. У ствари, он је најближи пророку Илији[47].

Елилуј говори речи које имају снагу откровења: „Он избави душу моју да не отиде у јаму, и живот мој да гледа свјетлост" (Јов, 33:28). То су кључне речи *Књиге о Јову,* а да их не изговара Јов или Господ. Сличну конотацију као српски има и енглески превод: „He has redeemed my soul from going down the Pit, and my life shall see the light". Већу тежину (самим тим и значај) има руски превод овога стиха. У њему је реч *јама*, *the Pit,* замењена речју *могила*, гроб: „Он освободил душу мою от

44 Јов, 32:9 Наглашено у *Књизи*.

45 Јов, 32:21. Нагласио Д. К.

46 „Какой же может быть тогда четвертая точка зрения на истину, которую выскажет Елиуй? Будет ли он повторять что-либо из сказанного до него, или же выскажет нечто бледное, ничтожное по сравнению с речами своих предшественников? В чем суть его философии?"– (Шћедровицки, 2012: 113)

47 „Елиуй действительно похож на пророка Илию – как своей бескомпромиссностью, своей абсолютной преданностью Всевышнему, так и тем, что в его словах совершенно отсутствуют лесть или приспособленчество. Он ревнует о Боге так же, как впоследствии ревновал пророк Илия." –Исто, стр. 110–111.

могилы, и жизнь моя видит свет". Значење ових речи је укратко: с Богом у души – нема смрти! Једна од најколосалнијих порука ове Књиге[48].

далеко је од Бога злоћа и неправда од свемогућега.

Јер по дјелу плаћа човјеку и даје свакоме да нађе према путу својему.

Доиста Бог не ради зло и свемогући не изврће правде.

(Јов, 34: 10–12)

Стављајући као пандане Богу цареве и кнезове, он уздиже Бога, истичући једнак третман према свима [„Каже ли се цару: ниткове! и кнезовима: безбожници? А *камо ли оному* који не гледа кнезовима ко су нити у њега вриједи више богати од сиромаха, јер су сви дјело руку његовијех"[49]]. Свевидеће су очи његове [„Јер су очи његове обраћене на путове човјечије и види све кораке његове. Нема мрака ни сјена смртнога гдје би се сакрили који чине безакоње" (Јов, 34:21–22)].

Човек (Елилуј) осуђује човека који заборавља на Бога:

Вапију од великога насиља којима се чини, и вичу на руку силнијех;

А ни један не говори: гдје је Бог, створитељ мој, који даје пјесму ноћу;

Који чини те смо разумнији од звијерја земаљскога, и мудрији од птица небеских.

Тамо вичу с охолости злијех људи, али не бивају услишени.

(Јов, 35:9–12)

У новом непосредном обраћању Јову, доста опширном, простире се на два дела Књиге (36–37 глава), Елилуј захтева од њега да га „потрпи", како би му у беседи коју почиње „из далека" говорио о томе како је творац његов („творац мој") „праведан". Напомињући му да „неће бити лажне ријечи моје, код тебе је који право мисли" (Јов, 36:4), дакле представивши себе у најбољем светлу, при том свакако давши себи већи значај него што је стварно имао (колико само оно *творац мој* мора да погађа Јова, помињање Бога у блиском својству у времену када Јов јасно осећа одсуство његово, у најмању руку није увиђавно!), тиме, можда, и ненамерно и пакостећи (пркосећи) Јову, свечано објављује: „Гле, Бог је силан, али никога не одбацује, силан је снагом срчаном" (Јов, 36:5). Наравно, ово *никога не одбацује*, мора да опет страшно узнемирује Јова, јер он *види* да је баш одбачен! Као што је била узнемиравајућа и следећа тврдња Елијујева: „Не да живјети безбожнику, а невољницима чини правду. Не одвраћа од праведника очију својих, него још с царевима на пријесто посађује их на вијек, те се узвишују" (Јов, 36: 6–7), поготову овај други део другог стиха (*него још с царевима на пријесто посађује их на вијек, те се узвишују*) мора да се чинио Јову нестваран и бескрајно удаљен (одстрањен) од њега. И, уосталом, прича о *безаконицима* и божјим отпадницима је прича, односно парабола, о Јову. Они и нису заувек изгубљени, пошто „говори им да се врате од безакоња". Јов се све време држи (приказује) у негативном контексту, ако ништа друго зато што је изједначен с другима, који сигурно нису били (праведни) као он. Ту је највећа погрешка Елилујева и тројице Јовових пријатеља. Јов у мноштву дргих! Нема одвајања Јова и у наредна два стиха, напротив, Јов се означава као неко ко је скривио нешто. Но, ни то није све, он бива упозорен да може бити изложен још већој опасности. Предочава му се да да је ово што га је снашло још и добро!

48 „Постигая благое предназначение собственной жизни и осуществляя его, человек тем самым воздает высшую славу своему Создателю – способствует утверждению Его присутствия в земном мире. И тогда он, освобождаясь от страха смерти и «смертных помышлений», уже в этом мире ощущает себя бессмертным духом, осиянным светом Божьим", истиче на крају своје књиге Шчедровицки.– Исто, стр. 226.

49 Јов, 34:18–19. Наглашено у *Књизи*.

С упозорења Јову, Елилуј се враћа на величање Бога: „Гле, Бог је највиши својом силом, ко је учитељ као он? Ко му је одредио пут његов? или ко ће му рећи – чиниш неправо" (Јов, 36: 22–23)? Да Јов то схвати. Да Јов то зна (спозна). Позива се. Позива: „Опомињи се да величаш дјела његова, која гледају људи" (Јов, 36: 24). Бог је свевремен [„Гле, Бог је велик, и не можемо га познати, број година његовијех не може се докучити" (Јов, 36: 26)].

Велик је Елилуј у својој вери [„И од тога дркће срце моје, и одскаче са својега мјеста" (Јов, 37: 1)]. Не сматра се повлашћеним. Позива не да слушају његов глас, већ „громовни глас његов" (Божји) и „говор што излази из уста његовијех" (Јов, 37:2). Лепота и тајна, то је Бог! Савршенство његово [„Дивно Бог грми гласом својим, чини ствари велике, да их не можемо разумјети" (Јов, 37: 5)]. Дивно пева у славу његову Елилуј (и аутор): „Говори снијегу: падни на земљу; и дажду ситноме и дажду силноме" (Јов, 37: 6). И закључује:

Свемогућ је, не можемо га стигнути; велике је силе, али судом и великом правдом никога не мучи.

Зато га се боје људи: не може га видјети никакав мудрац.

(Јов, 37: 23–24)

Не може се видети. Али се може чути!

*

Као што се нагло појавио, тако је Елилуј нагло и нестао. Али тамо где је он стао, продужио је Онај о којем се све време расправљало (говорило). Онај који се све време призивао (позивао).

Онај о коме се све време света говори!

Један од јунака *Књиге о Јову* који готово ништа није говорио, осим оно неколико речи са Сотоном, и о којем је само говорено.

Сусрет који Човек очекује све време од постанка. Творац и створ(ени)[50]. Господ говори „из вихора"[51], и не директно Јову; грми са сурове дистанце. Ничег од оног његовог првобитног заноса, понесености (поноситости) њиме, из разговора са Сотоном који је иницирао Јовов пад. И Он не одговара (на запрепашћење Јовово и свих нас који, као и Јов, очекујемо његов одговор), него пита: „Ко је то што замрачује савјет ријечима неразумно" (Јов, 38: 2)? [Кључну реч овога питања Даничић је превео као *савјет*. То је прилично безлично и прилично обесмишљава значај питања. На руском је ова реч преведена као *Провидение*: „Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?" На енглеском, као *darknes*: мрак, мрачност, тама: „Who is this that darknes counsel by words without knowledge?] Односи се то на Јова, али да ли само на њега? Углавном, на њега, јер се следећи стих њему обраћа: „Опаши се сада као човјек: ја ћу те питати, а ти ми казуј" (Јов, 38: 3).

Као и питање које је дошло после тога: „Гдје си ти био кад ја оснивах земљу? кажи, ако си разуман" (Јов, 38: 4). Нарочито овај додатак питању, опаска која у знатној мери девастира Јова. Она не само да га доводи у бедно подређени положај,

50 „Величайший и самый таинственный миг жизни – когда Всевышний вступает в диалог со смертным, Творец – с творением... Но, углубляясь в Писание, мы видим, что именно для такого диалога человек и был создан." –(Шћедровицки, 2012:161)

51 Истичући да је Јововој жељи „удовољено", А. Сопоровски пита: „Да ли је то пораз или победа за верника, као што је Јов, када му се Господ – треба то замислити – одазива из вихора?"– (Сопоровски, 1998: 241)

него уопште не износи на видело, не узима у разматрање питање његове верности и оданости, што је за Јова, без сумње, најважније питање. Све друго, осим тог питања, је само бацање Јова у очај!

Где си ти био...? Може се означити и ко си ти? Ко си ти уопште?
Ко јој је одредио мјере? знаш ли? или ко је растегао уже преко ње?
На чем су подножја њезина углављена? или ко јој је метнуо камен угаони?
Кад пјеваху заједно звијезде јутрње и сви синови Божји кликоваху?
(Јов, 38: 5–7)

Јов који је све време (приповести) чезнуо за тим да стане пред Господа (као пред човека), и да се оправда, да скине са себе проклетство кривице (кривице без кривице), сада мора да је збуњен и затечен, сада се своди на меру безличног људског бића. Он је људско ништавило! Ништа патња, ништа заслуге пред величанственом Божјом силом! „Јеси ли свога вијека заповиједио јутру, показао зори мјесто њезино"(Јов, 38:12)? Па се онда испостављају све тежи захтеви пред њим: „Јеси ли долазио до дубина морских? и по дну пропасти јеси ли ходио? Јесу ли ти се отворила врата смртна, и врата сјена смртнога јеси ли видио" (Јов, 38: 17–18)? Или: „Који је пут к стану свјетлости? и гдје је мјесто тами" (Јов, 38: 19), па, с тим у вези, још компликованије, још беспутније: „Да би је узео и одвео до међе њезине, и знао стазе к дому њезину" (Јов, 38: 20)? Ко би се ту снашао?! Ко се ту не би погубио?!

А посред тога, једно мало признање приснијег односа, излив (исказ) друкчијих могућности: „Знаш ти; јер си се онда родио, и број је дана твојих велик" (Јов, 38: 21). Признање је то познанства, признање да је Јов Богу познат, да га се сећа. То је велик корак на Јововом путу до Бога и мора да му је у тренутку док то чује представљало значајно олакшање!

Али су и после тога уследила још многа питања без одговора

И следећа глава (39) је у том духу, моћи и славе Господње. То је моћ стварања света. прича о томе. А на самом крају појављује се, коначно, и Јов. Скрушени, утучени Јов.

За разлику од претходне главе, сада су питања о чудесима Божјега устројства света нешто лакша, доступнија (ближа) Јову. Типа: „Ловиш ли ти лаву лов? и лавићима трбух пуниш" (Јов, 39:1), „Ко готови гаврану храну његову кад птићи његови вичу к Богу и лутају немајући шта јести?" (Јов, 39: 3), „Еда ли се на твоју заповијест диже у вис орао, и на висини вије гнијездо?" (Јов, 39: 30). Свеједно, чудеса остају да буду чудеса!

А, онда, сасвим на крају, конкретно питање. Питање које не верује Јову (у коме се изражава неверовање, неповерење Јову), питање у духу четворице Јовових посетилаца: „Ко се препире с Богом, хоће ли га учити? који куди Бога, нека одговори на то" (Јов, 39:35). И Јов који је чезнуо за дијалогом с Богом, који је чезнуо да Богу одговори, не одговара: „Гле ја сам мален, шта бих ти одговорио? Мећем руку своју на уста своја" (Јов, 39: 36). И још скромније додаје: „Једном говорих, али нећу одговарати; и другом; али нећу више" (Јов, 39: 37)[52]. То је признање да није био у праву. Прихвата ли Јов своју кривицу (кривицу без кривице)?

52 „Господ се не јавља Јову да сада и овде реши проблем страдања, јер се такви чворни проблеми не решавају буром, него се јавља да покаже важност самог проблема, као и његову коначну нерешивост без Бога. Бог у овом јављању у виду разних питања из устројства света, показује Јову своју премудрост и своје свемогућство.Тиме он указује Јову да Он промишља о свему, те и да на њега није заборавио, што значи да Јовова страдања имају неки смисао и значај на општем плану Божијем. Схвативши из овог јављања Божијег да је тражио више што може поднети, Јов са смирењем говори: *Гле, ја сам мален,…*".– (Епископ Артемије, 2007: 28)

Али Господ опет тражи од Јова да буде човек и да одговара. Још је крив Јов у мислима његовим [„Хоћеш ли ти уништити мој суд? хоћеш ли мене осудити да би себе оправдао?" (Јов, 40: 3)]. Позива да буде оно што није, други Бог! Да се макар на кратко стави у његову улогу.

Окити се сада чашћу и величанством, у славу и красоту обуци се.
Проспи јарост гњева својега, и погледај све поносите и обори их.
Погледај све поносите, и понизи их, и потри безбожнике на мјесту њихову.
Затрпај их све у прах, и повежи им лице на скривену мјесту.

(Јов, 40: 5–8)

Тек тада ће уследити признање. А дотле, крив је. „Тада ћу те и ја хвалити да те чува десница твоја" (Јов, 40:9).

Уследила је прича о слону. Прича о моћи створитеља. Она се продужује и у претпоследњој глави *Књиге о Јову* (41). „Ништа нема на земљи да би се испоредило с њим, да би створено било да се ничега не боји" (Јов, 41: 24). Нема сумње, прича о слону је парабола о моћи Бога, која човека (Јова) треба да увери колико је он немоћан. На почетку тога поглавља наглашена је јасно та свеколика моћ: „Ко ми је прије дао што, да му вратим? што је год под овијем небом, моје је" (Јов, 41: 2)[53].

То је био опширан говор, али та опширност није нимало случајна. То је говор Творца задовољног својим стварањем[54]!

Напокон, у последњој глави (42) долази до разрешења. Напокон „Јов одговори Господу". Проговорила је немоћ човекова: „Знам да све можеш, и да се не може смести што наумиш" (Јов, 42: 2).

Признаје (прихвата) своју заблуду. Понавља речи Господње (Јов, 38:1): „Ко је тај што замрачује савјет неразумно?" Он је тај! Признаје да није разумевао: „Зато кажем да нијесам разумјевао; чудесно је то за ме, те не могу знати" (Јов, 42: 3). Он који је пред Господом стао: „Ушима слушах о теби, а сада те око моје види" (Јов, 42:5). [*А сада те око моје види*... Види, како то? Јер је речено: „... одговори Господ Јову из вихора" (Јов, 38:1), са висине, дакле. Где то Јов види Господа ако не у свом срцу?[55]]. Признаје да је то превазилазило његове спознају. Одричући се себе (својих

53 „Читајући и ишчитавајући *Књигу о Јову*, запањујеш се појединостима, збуњујеш се најважнијим у њој: какво решење њених жестоких питања, њених ватрених недоумица даје сам Бог, чији глас звучи у последњим главама?", истиче на почетку свог есеја М. Епштејн.– (Епштејн, 2007: 6)

54 „Сама обилност говора није нимало наивна. Интонације набрајања не произилазе из намере да се журно саопште ‚знања епохе' у што већој количини.. Два-три примера су довољна за уопштавање – али ту није био циљ: уопштавање. Ту је дошло до изражаја *задовољство Творца Стварањем.* Човек се позива да захвално подели то осећање, као што су га делили, ликујући, јутарње звезде. Детаљи – нису сувишни, напротив: драгоцени су, сваки од њих је – нови угао којим се створени свет окреће према свом Творцу."– (Сопоровски, 1998: 242) Нагласио аутор.

55 „В Библии «глаз» в единственном числе (в Синодальном тексте переведено как «глаза») нередко означает внутреннее созерцание, духовное зрение, в отличие от физического восприятия. Сравним: «Око мое истомилось от горести...» (Пс. 87, 10) –о внутренних переживаниях; «...око мое смотрит на врагов...» (Пс. 91, 12) – в смысле проникновения в их замыслы; «...не пожалеет око Мое...» (Иез. 8, 18) – в смысле отсутствия милосердия; «Светильник для тела есть око» (Матф. 6, 22) –о «внутреннем оке постижения». И действительно, после полученного откровения Иов тем самым «внутренним оком» видит Всевышнего повсюду, воспринимает Его присутствие во всём сотворенном мире, который теперь явлен ему как манифестация славы Божьей (главы 38–41)."– (Шћедровицки, 2012: 221-222)

захтева за које је мислио да су преведни, као што је он био праведан), Јов назначава дефинитино повлачење и каје се, дакле, зна да није знао: „Зато поричем, и кајем се у праху и пепелу" (Јов, 42: 6)[56].

То су биле последње његове речи.

Казна, додуше блага, неочекивано обухвата друге; признање је уследило тамо где није очекивано [„рече Господ Елифасу Теманцу: распалио се гњев мој на тебе и на два пријатеља твоја што не говористе о мени право као слуга мој Јов" (Јов, 42:7)][57]. Они који су пред Јовом заступали Бога, неприкосновено право Бога да буде што хоће (Елилуј је изостављен из те приче као да уопште није био присутан у њој), сада морају молити Јова да се моли за њих, уз приношење жртава паљеница, „да не учиним с вама по вашој лудости, јер не говористе о мени право као слуга мој Јов" (Јов, 42: 8). Мора да је њихов грех био велики, пошто су жртве које су имали да принесу велике[58]. Мора да је њихов грех био велики кад за њих мора да моли бедник какав је био Јов! Болан се морао молити за здраве. И како то да се они ни у једном тренутку нису помолили за њега; није ли у томе њихова кривица[59]!?

И тек кад тројица учинише што је од њих захтевано и кад се он „помоли за пријатеље своје", тек тада „погледа Господ на Јова". Погледа на Јова, враћа што му је одузето [„И Господ поврати што бјеше узето Јову (...) умножи Господ Јову двојином све што бјеше имао"[60]] и – нестаје.

А да је неправде према Јову било (она се чак именије речју *зло*) сведочи једанаести стих: „И дођоше к њему сва браћа његова и све сестре његове и сви пређашњи знанци његови, и једоше с њим у његовој кући и жалећи га тјешише га за све зло што бјеше Господ пустио на њ, и дадоше му сваки по новац, и по гривну златну" (Јов, 42:11). *Све зло што бјеше Господ пустио на њ...* Из које, или чије позиције, се то каже?

Бог је, пре него што је нестао, још благословио Јова, то јест не баш Јова, него његов *пошљедак*: „И Господ благослови пошљедак Јовов више него почетак, те имаше четрнаест тисућа оваца и шест тисућа камила и тисућу јармова волова и тисућу магарица" (Јов, 42: 12).

Пошљедак и *наследак*. Пре и после.

---

56 И Аврам је говорио нешто слично: „А Аврам одговори и рече: гле, сада бих проговорио Господу, ако и јесам прах и пепео" (Постање, 18: 27).

57 „Ето зашто Јовови пријатељи, што тврде свеблагост Бога, нису у праву чак много више него Јов, у очима самога Бога, [...]."– Епштејн, исто.

58 Показывает и тяжесть греха чрез (назначение) большого количества приносимого в жертву, потому что стольких жертвенных животных не нужно было бы, если бы не были велики грехи, которые имели быть отпущены. – Златоуст, исто.

59 „Отметим еще одну важнейшую вещь: никто из друзей Иова, столь долго и настойчиво его обличавших, ни разу не помолился за него, чтобы Бог облегчил его страдания! Теперь же, когда оказалось, что намерение Иова более угодно Всевышнему, нежели намерения его друзей, именно он и призван молиться за них! Всмотримся в эту ситуацию: Иов, всё еще пребывающий в невыносимых муках (от которых он избавился не до, а после своей молитвы!), призван просить, чтобы его друзьям отпустился грех. Тяжко страдающий должен пожалеть, смилостивиться над пребывающими в довольстве! Не странно ли? Но с точки зрения духовных законов это правильно: только человек, восстановивший прямое общение с Богом, может понастоящему молиться, только его молитва имеет истинную силу и будет непременно услышана."– (Шћедровицки, 2012: 223)

60 *Књига о Јови,* исто, 42: 10. „Но, никако се не сме узети да је овом умножавању Јовљевог богатства решен проблем страдања."– (Епископ Артемије, 2007: 29)

Јов се нашао пред новим стварањем[61].

„И имаше седам синова и три кћери" (Јов, 42: 13). И пре је имао толико. Не наглашава се изричито да су та деца део његовог *пошљедка*, али то јасно произилази из тога што је *овим* кћерима надевао имена („И првој надје име Јемима, а другој Кесија а трећој Керен-апуха" (Јов, 42: 14), – прва деца нису била именована.

Седам синова и три кћери заменило је седам синова и три кћери. *Пошљедак* и *наследак*. Ипак, нису то иста деца.

Она прва су платила за свакодневне гозбе које су браћа приређивала, а на којима су јеле и пиле и њихове сестре.

Прича о Јову се, опет неочекивано, разлила у причу о његовим кћерима (што је, на неки начин, бежање од основне приче/идеје): „И не нахођаше се у свој земљи тако лијепих дјевојака као кћери Јовове, и отац им даде нашљедство међу браћом њиховом" (Јов, 42: 15). Ипак их се после тога Јов не сећа (помињу се само синови!).

Повратио је имање Јов (оно је чак удвостручено, да ли само као награда за патњу), затим је још дуго живео („поживје Јов сто и четрдесет година"), видео што је требало да се види („и видје синове и унуке до четвртога кољена") и умро („умрије Јов стар и сит живота").

Подразумевало се да је био задовољан!

Литература

Артемије, 2007: Артемије, Е. (2007). „Тајна страдања у *Књизи о Јову*", *Православно дело*, год. IV, бр. 13, стр. 20–30, Бањска: Манастир Бањска.

Берђајев, 1937: Бердяев Н. (1937). „Зло и страдание как проблемы духа", ДУХ И РЕАЛЬНОСТЬ, Основы богочеловеческой духовности, Париж: YMCA-Press s.d. Париж, [1937].

Св Дионисије, 1900: Дионисије, Св. (1900). Творенія св. Діонисія Великаго, епископа Александрійскаго, въ русскомъ перевод□, изданіе Казанской Духовной Академіи, пер., прим. и введ. свящ. А. Дружинина, подъ редакціей э. о. проф. Л. Писарева, Казань: Типо-литографія Императорскаго Университета.

Василије, Св: Святитель Василий Великий, „Беседа 21. О том, что не должно прилепляться к житейскому, и о пожаре, бывшем вне церкви", http://www.pagez.ru/lsn/0297.php.

Златоусти, Иоан Златоуст, „Беседа 4", Беседа увещательная, сказанная в храме святой Анастасии в отношении отсутствующих, и изложение состязаний и подвигов блаженного и праведного Иова. http://www.e-reading.ws/bookreader.php/128029/Zlatoust_-_Tvoreniya,_tom_12,_kniga_1.html.

Златоусти, Св. Иоан Златоуст, *Толкование на Книгу Иова,* http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z12_3/Z12_3_11.htm.

Јован, 2009: Јован, М. (2009). *Смисао страдања праведника по Књизи о Јову*, Загреб: Епархија загребачко-љубљанска.

Јунгеров: П. А. Юнгеров, *Введение в Ветхий Завет*. *Книга Иова,* http://www.sbible.ru/books/jung51.htm;

61 „Због тога како је Јов бранио своју истину, он није добио свет преуређен по њој. Међутим, добио је нешто *више*.При томе, не на последњем месту, управо *због тога* како је бранио своју истину.Јов је добио суделовање у стваралачкој лепоти и моћи Божјег света. У томе му се открио извор новог живота."– (Сопоровски, 1998: 249) Нагласио аутор.

Епштејн, 2007: Епштејн, М. (2007). „Књига о Јову", превела Радмила Мечанин, *Књижевни магазин*, бр. 71, год. VII, Београд, стр. 6–10.

Лопухин: А. П. Лопухин, „О Книге Иова", *Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов*, http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/lopuhin/iov/txt00.html.

Миодраговић, 1985: Миодраговић, М. (1985). „Проблем страдања по *Књизи о Јову*", Београд: *Теолошки погледи,* год. XVIII, бр. 1–3,133–141;

Методије, 2005: Методије, Е. (2005). *Месијански псалми, Књига о Јову,* приредили архимандрит Ј. Радосављевић и С. Јакшић, Овчар Бања: Манастир Благовештење.

Рижски, 1991: Рижский, М. А. (1991). *Книга Иова,* Из истории библейского текста, Новосибирск: Академиа наук СССР, Сибирское отделение.

Розенберг, 1999: Розенберг, Ш. (1999). „Сотона и Мајмонидово тумачење *Књиге о Јову*", превео Боривој Герзић, Чачак: *Градац*, бр. 22, 116–117.

Сопровски, 1998: Сопровски, А. (1998). „О *Књизи о Јову*", превео Зорислав Паунковић, Београд: *Руски алманах*, год. VII, бр. 7, 224–249.

Харингтон, 1987: Harington, W. J. (1987). *Uvod u Bibliju*, preveo dr. Mato Zovkić, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1987; Харингтон, 1987: Harington, W. J. (1987). *Uvod u Stari zavjet* – Spomen obećanja, preveo dr Mato Zovkić, II izd. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Шћедровицки, 2012: Щедровицкии, Д. В. (2012). *Беседы о Книге Иова. Почему страдает праведник*? 4-е изд. (эл.), Москва: Теревинф.

Dragomir Kostić

HOW A MAN TO REACH GOD
(Job)

Job is a paradigm for all those who, though blameless and righteous suffer. At the extreme it is the paradigm of Jesus Christ, his forerunner, one who died before him, announced his arrival, his sufferings. Job fell not his fault; He, therefore, is not guilty of his downfall, but it will rise again on my own merit. Job's what he was. Exposedto terrible temptations (torture) has not changed! Not disappoint either self or God. But he dared to speak out about injustice; for that his just revolt will be rewarded, but also silenced. On who is always aware of God in size, becomes aware of his final unavailability.

УДК 271.2-472.5

Зоран Кинђић
Универзитет у Београду, Факултет политичких наука
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

О МОЛИТВИ[1]

Апстракт: *Један од начина да се истакне разлика између практичног, теоријског и духовног приступа свету је разматрање њиховог става према молитви. Док практичари настоје да физички овладају светом, а теоретичари интелектуално, особе које су се упустиле у духовну авантуру сагоревања ега покушавају да овладају собом, тј. да преобразе своју палу природу. Да би се такав преображај догодио, неопходно је да се у човека усели божанска благодат. Њу привлачи човекова интензивна умно-срдачана молитва. У њој је ум усредсређен на речи и смисао молитве, а срце саосећа. Након разматрања различитих степена и врста молитви, као и опасности од прелести, аутор указује на значај реафирмације молитве у секуларизованом свету.*

Кључне речи: *молитва, срце, ум, Бог, его.*

I

Ако бисмо се одважили на разликовање могућих приступа свету, могли бисмо указати на три основна типа: практични, теоријски и духовни. Док практичари настоје да физички овладају светом и прилагоде га својим потребама, теоретичари настоје да њиме интелектуално овладају тако што ће сазнати његове законе. И у једном и у другом приступу од човека се не очекује да овлада собом, тј. да се преобрази и обожи. За разлику од та два основна приступа, особе које су се упустиле у духовну авантуру сагоревања властитог ега инсистирају управо на преображају властитог бића. Оне верују да ће преображајем себе, макар делимично, преобразити и свет. Духован приступ свету карактеристичан је за религију[2]. Он се испољава, пре свега, у медитативној и молитвеној пракси.

Овом приликом ћемо разлику између религије и философије, као типично теоријског приступа свету, с једне стране, и религије и практичног приступа свету, с друге стране, покушати да појаснимо указујући на њихов дијаметрално супротан став према молитви. Усредсређени не на живог Бога, већ на пуку апстракцију, тј. на

1 Овај чланак настао је у оквиру пројекта „Динамички системи у природи у друштву: филозофски и емпиријски аспекти“ (евиденциони број 179041), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Мада неки сматрају да и философија и уметност спадају у сферу духовности, у строгом смислу речи то важи само за највише форме религије. По мишљењу искусних духовника, „духовни живот човека почиње тек после стицања Духа Светог“ (Антоније 2009, 220), тј. „са деловањем божанске благодати“ (*Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 95). За философију и уметност би исправније било рећи да спадају у сферу културе.

мисаону конструкцију првог узрока и гаранта законитости универзума, философи углавном, попут Аристотела, сматрају да је излишно молити се Богу, чак и ако се верује у његово постојање. Наиме, по философима, за које Бог најчешће и није личност, већ безличан космички принцип, тј. апсолут, Бог се стара о космичком реду, а не о некаквим личним потребама људи. Уколико би Бог због наших незајажљивих жеља и молби непрестано интервенисао и изводио чуда, то би довело до поремећаја закона универзума, што је неспојиво са философском идејом Бога.

За разлику од теоретичара, који мисаоно овладавају светом, чија интелектуална делатност тек накнадно може послужити као основа за физичко овладавање, практичари су отпочетка усредсређени на изналажење најбољих начина да остваре своје парцијалне циљеве и успоставе владавину над природом и друштвом. Готово по правилу, страна им је ауторефлексија, а поготово занимање за оно што је оностарно и мистично. Уздајући се у себе и своју делатност, са потцењивањем, па и презиром, гледају на оне који нису од овог света. По њиховом мишљењу, у остваривању било којег овостраног пројекта човек се не може ослонити и поуздати на религиозне особе, јер се ради о слабићима, који се уместо у властите снаге уздају у фиктивну Божију милост. Кад су већ толико пасивни и наивни, најбоље би било да се сами склоне с пута онима који су активни, како не би непотребно сметали. Овакав став практичара према религиозним особама најбоље изражавају речи једног нашег политичара који је препоручио онима који имају слаб стомак, тј. који нису спремни да испрљају руке, да иду у цркву[3].

Насупрот модерном, „просвећеном“ приступу свету, без обзира да ли се ради о његовој теоријској или практичној варијанти, духовни приступ свету изгледа крајње старомодан. За разлику од секуларног гледишта о Богу, по којем се Богу или не признаје право на постојање или макар право да се меша у овострана дешавања, религија тврди да Бог води рачуна о сваком појединцу и одазива се на његове молбе. Бог није некакав безличан метафизички принцип, већ неко с ким се може ступити у жив и непосредан контакт. У личном односу са Богом молитви се с правом придаје изузетан значај. За вернике молитва нити је нешто излишно нити узгредно, већ нешто о чему се ваља изузетно старати, будући да се управо посредством ње остварује комуникација са живим Богом.

Додуше, неко би могао приговорити да се не ради о истинској, већ о умишљеној комуникацији. Откуд нам право да верујемо да Бог, чак и ако постоји, комуницира са нама када не чујемо његов одговор. И заиста, ако комуникацију сведемо на вербалну, овај разговор се, и то не само када су у питању они који тек почињу да се моле, у великој мери доживљава као једносмеран. Због буке у нашем уму и нечистоте свести, ми заиста нисмо у стању да чујемо Божији одговор, али га ипак можемо дешифровати посредством знакова које опажемо и оног што нам се догађа.

3 Мада он свакако није имао у виду духовну корист од одласка у цркву, овај савет би ваљало послушати. За оне који имају дубљи увид у стварност јасно је да снага духовности, чак и када се ради о овостраном плану, никако није за потцењивање. Као што то недвосмислено показују свети списи различитих религија, духовност је основ на којем почивају и практични, светски успеси. Наиме, небројено пута се већ показало да политички, економски и војни неуспеси почивају на моралном и духовном посрнућу једног народа. Види: Николај (Велимировић), 1996.

II

Могло би се учинити да је молитва нешто лако и природно, попут дисања. И заиста, она је сваком доступна, без обзира на узраст и образовање. Могуће је молити се било када и било где. Али, зашто је у данашње време молитва толико ретка, зашто смо постали тако немолитвени? Разлог за такво стање свакако теба тражити у нашем секуларизованом добу. Будући да су људи углавном заборавили на Бога, молитва им је постала страна. Окренути световним бригама и усредсређени на задовољавање потреба ега, запљуснути таласима најразличитијих информација, људи су се у великој мери отуђили и од свог истинског бића и од самог Творца. Чак и они који декларативно верују у Бога најчешће прилазе и богослужењима и молитви као пукој обавези коју треба што пре отаљати, да би се затим посветили нечему много занимљивијем и узбудљивијем. Оно што је потенцијално човеку најближе и најприсније, постало му је најдаље и најстраније.

Додуше, по монотеистичким религијама, човеково одвајање од Бога и одвикавање од молитве одиграло се много раније и пресудније, приликом првобитног пада Адама и Еве. Наши прародитељи су, пребивајући у рајском врту, поседовали дар савршене непрекидне молитве и блаженог боговиђења. Но када су Адам и Ева послушали Сатану и оглушили се о Божије упозорење, њихова свест је помрачена а молитвено расположење нарушено. Не само што је човек постао подложан смрти и патњи него се и његово срце испунило страстима[4].

Иако је након човековог одстрањивања из рајског врта његова свест замрачена, а комуникација са Богом отежана, човеково срце ипак није у потпуности постало плен нечастивог. У њему се, наиме, одиграва судбоносна борба између светла и таме, добра и зла, Бога и ђавола. Оруђе које би човеку могло највише помоћи у тој борби управо је молитва. Када би човек успео да поврати савршену молитву, коју је некад поседовао, ђаво би био протеран из његовог срца, што би за човека било спасоносно[5]. Знајући колика је потенцијална снага молитве, нечастиви покушава да нас својим лукавствима одврати од ње или да је макар учини површном, а самим тим неделотворном. Неке људе нечастиви одвраћа од молитве упућујући их на оно страсно и заводљиво, друге нудећи им оно што се чини друштвено прихватљивим. Исти циљ остварује различитим средствима. „Не само ниске страсти, него, такође, и уметност, наука и техника, позив и друштвеност могу да постану идоли који нас држе у својој власти и не дозвољавају нам да дођемо к себи“[6].

III

Они који покушавају да спроводе молитвену праксу небројено пута су искусили колико је тешко задржати пажњу током молитве. Уместо да нам пажња буде усредсређена на речи молитве, наш ум се препушта спољашњим утисцима, блуди по успоменама, кује планове, предаје се маштању. Будући да пребивамо у прошлости или будућности, немогућ нам је сусрет са живим Богом, који се може одиграти само овде и сада[7].

---

4 Види: *Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 28.

5 Древни подвижници су имали виђења како пламени мач умно-срдачне молитве пржи демоне и нагони их на бекство. Види: Безимени светогорски исихаста, 2009, 22–28.

6 *Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 71.

7 Немолитвеност је често карактеристика интелектуалаца, особа чији је ум испуњен

Поред лукавстава демонских сила које нас у покушају завођења обасипају најразличитијим помислима, разлог за нашу расејаност и површност у молитви свакако је чињеница да нам је шаренило света привлачније од Бога. Многима је важније да што пре задовоље неутаживе жеље ега него да се упусте у мукотрпну и неизвесну духовну авантуру досезања властитог сопства, односно сусрета са живим Богом. За такав подухват потребно је много стрпљења и одрицања, што је крајње несвојствено потрошачком менталитету данашњег човека.

Уз то, данашњи човек не само што је лишен осећања страхопоштовања према светом, него је и преко сваке мере уверен у своје снаге[8]. Но, као што се може закључити како из јеванђељске приче о фарисеју и царинику (Лк. 18, 9-14) тако и из оне о разлогу Сатаниног пада, Бог не воли гордост. Њему је дражи грешник који се скрушено каје од тобожњег праведника који се поноси властитим заслугама. Колико је самоувереност и гордост страна духовном животу, сведочи и опитно искуство светих отаца. По њима, „молитва човека који не сматра да је грешник не допире до престола Божијег“[9]. Смисао њихове препоруке да се пре молитве човек присети својих грехова, тј. да постане свестан своје огрешовљености, заправо је у томе што се на тај начин у њему буди покајничко расположење, које је од непроцењиве важности за духовни живот. Наиме, на покајнички вапај из дубине душе Бог ће се сигурно одазвати и подарити му макар мало благодати, неопходне да би дошло до преображаја човекове пале природе.

Човек и Бог нису равноправни. Растојање између земље и Неба је бесконачно. Тек кад осетимо властиту крхкост и недостојност, кад постанемо свесни своје упрљаности и грешности, бићемо у стању да се након покајања истински молимо, штавише да се, уздајући се у безграничну Божију љубав и милост, усудимо на премошћавање наизглед непремостивог растојања. За тако нешто је неопходно да човек ангажује све своје потенцијале, и ум и вољу и срце. Пре прародитељског пада ове три моћи биле су здружене, али сада су раздвојене и свака вуче на своју страну. Тек када их човек уједини у усмери ка Богу, моћи ће да се истински моли.

За оног ко се определио за духовни живот, ко за циљ има преображење и обожење властитог бића, молитва има изузетан значај, јер управо она представља најбоље средство за остаривање постављеног циља. Њу стога „ваља сматрати најважнијим делом у свом животу, а све остало – другостепеним“[10]. Ако је молитва толико значајна у духовном животу, сасвим је разумљиво што јој треба приступати крајње одговорно. Не само што је неопходно створити молитвену атмосферу

прекомерним знањем. Гомилање знања, па и оног теолошког, које се сматра интелектуалним богатством, заправо штети молитви, јер се њиме потхрањује его, а самим тим онемогућава приступ божанској благодати. „Ум, закрчен сувишним знањима, стеченим из таштине и неукротиве радозналости, вуче душу надоле“. За разлику од оних који робују мисаоним апстракцијама, чији ум у непрекидној активности подсећа на жрвањ, једноставни, простодушни људи пријемчиви су за примање благодати, која их учи молитви. „Висока молитвена стања достижу обично људи проста ума и срца или пак они који су сматрали светска знања што су стекли за прах и пепео“. (Рафаил 2009, 279)

8 С правом се може рећи да је функција невоља у које доспевамо управо у томе да сагледамо властиту беспомоћност и, присетивши се Бога, завапимо за помоћ. Када више ништа нисмо у стању да учинимо властитим снагама, преостаје само обраћање за помоћ свемоћном и свемилостивом Богу.

9 Софронije 2001, 34.

10 Рафаил 2009, 278.

уклањањем свега онога што осујећује молитву[11], него је потребно и учити се молитви. То посебно важи када је у питању Исусова молитва, која је у исти мах и најјача и потенцијално најопаснија[12]. За њено интензивно упражњавање препоручљиво је да се одвија под контролом искусног духовника, иначе постоји опасност да човек падне у прелест, да његов несагорели его буде заведен лажним виђењима[13].

Што се тиче самог учења молитви, поготово оној Исусовој, старац Порфирије примећује да је спољашња поука мањкава. Ни књиге ни пука вербална поука духовника не могу заменити јединог правог учитеља – божанску благодат. Да би се благодат Светог Духа уселила у човека и поучила га молитви, неопходно је да његово биће одише љубављу и смирењем. Смирењу се човек учи кроз безрезервну послушност, кроз одсецање своје воље. Пребивајући из дана у дан уз оног ко се истински моли, ко је сасуд Духа Светог, ученик се, захваљујући тајанственом загрљају душа, неприметно учи молитви[14].

IV

Човек се усавршава у молитви сразмерно његовом духовном узрастању. За почетнике, као и већину верника, карактеристична је тзв. спољашња молитва. Она се обавља „расејано, хладно, по спољашњем обичају“[15]. Будући да је онај ко упражњава такву молитву још увек чврсто везан за светско, не само што његово срце не учествује у њој него и ум није у стању да задржи пажњу на речима молитве. Потребно је доста труда и стрпљења да би се са овог најнижег степена спољашње делатне молитве доспело до унутрашње молитве, тј. до сабране умне молитве. У њој ум остаје будан, усредсређен на речи и смисао молитве. Он не дозвољава да га помисли, чак и оне наизглед духовне, одвоје од молитве. Самим тим што „без пажње молитва ништа не вреди“[16], тек за оне који су овладали умном молитвом може се рећи да су заиста почели да се истински моле[17].

---

11 За истинску молитву потребна је чиста савест, испуњавање Божијих заповести, као и невезаност за оно спољашње, светско, што би нас неизбежно испунило жељама и бригама. Њу потпомаже ћутање, усамљивање, читање духовног штива, појање, упаљена свећа, мирис тамјана и сл.

12 Најчешћи облик Исусове молитве је „Господе Исусу Христе, сине Божији, помилуј ме грешног“ или „Господе Исусе Христе, помилуј ме“. Стрпљиво сабрано понављање ове молитве преображава оног ко се моли.

13 Осврћући се на непримерено бављење Исусовом молитвом, анонимни исахиста пише: „Наиме, ако се њоме бавимо нехајно и узгредно и ако је искусимо без доличне припреме, онда ћемо умрети душевно, а можда чак и телесно (што се догодило многима а видим да се догађа до дана данашњег). Ми тада нисмо у стању да је сваримо и услед тога пропадамо, јер је чврста храна удео савршених, а не младенаца који још сисају“ (Безимени светогорски исихаста, 2009, 31). Наведимо и упозоравајуће речи Св. Теофана Затворника: „Онај ко обавља Исусову молитву, а не удаљује се од порока који притискају његову савест, може да изгуби памет. У његовој унутрашњости настаје дубоко двојство које прогони сав мир срца“ (*Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 90).

14 Види: Старац Порфирије 2005, 259–260 и 273.

15 *Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 20.

16 *Поуке старца Тадеја*, 14.

17 „Знак да је стечена навика умне молитве јесте то што, будећи се из сна човек пре свега осећа молитвени покрет ума, и то што, после сваког дела које одвлачи ум, молитва сама почиње да звучи у мислима, а сама пажња свагда пристаје на молитву“ (Антоније 2009, 192).

Усавршивши се у умној молитви, човек се временом уздиже до вишег молитвеног степена, до умно-срдачне молитве. У њој се молитва не ограничава само на ум, него у њој срце почиње да саосећа. Могло би се рећи да ум силази у срце, средиште човекове душе, и тамо борави током молитве. Онај ко се моли осећа како му се у умиљењу срце загрева. Предуслов да би се доспело до умно-срдачне молитве је да се човек у великој мери ослободио страсне везаности за свет, за оно спољашње. Додуше, човек још увек није успео у потпуности да преобрази своју палу природу и сасвим се подреди вољи Божијој. Његово срце још увек није чисто, будући да још увек није ишчупан корен гордости. Све док умно-срдачна молитва подразумева човеков вољни напор, она остаје делатна, макар се и одвијала непрекидно. Но временом ће се искра благодати Светог Духа разгорети у толикој мери да се човек повремено заправо и неће молити, већ ће бити обузет молитвом. У тој међуфази молитва се „појављује час као делатна, кроз сопствени напор упражњавана, час као самоделатна, кад сама овлада молитвеником“[18].

У самоделатној благодатној молитви, која не престаје да се одвија у човековом срцу ни током сна, молитва се догађа сама од себе, без напора молитвеника, покретана благодаћу Светог Духа. Ма колико тешко било за нас да представимо овакво молитвено стање, ваља се поуздати у „муцаве“ описе оних који су га доживели. Док је у првој фази самоделатне благодатне молитве (тзв. чиста молитва) човек у стању да вољно прекине ово стање, у другој, савршеној фази „душа се налази већ у вансебности (заносу), у просвећењу. Она је уздигнута изнад саме себе и доспева до сагледавања у коме себе и своје спољашње стање сасвим заборавља“[19]. У мистичком заносу боговидне (зрителне) молитве „ум и свест се сједињују са виђеним“, а „човек не може сам собом да управља нити да прекине то стање“[20]. Човек, изложен бесконачној Божијој љубави, пребива у неописивом блаженству, које због несавршености људског тела није лако издржати дуже времена. Отуда каткад и вапај молитвеника: „Стишај валове благодати Твоје, Оче Свети, јер се топим, као восак“[21]. Ма колико за нас било тешко да представимо највиши степен молитве, можемо се сагласити да боговидна молитва не зависи од човека и његовог труда, већ је дар Божији. Једино што човек може да учини је да се властитим подвижничким трудом удостоји тог дара.

Наравно, мало је оних који су у стању да се уздигну до највишег степена молитве. Да би се доспело до таквог степена молитве, неопходно је проћи кроз читав низ искушења, одолети најразличитијим демонским смицалицама. За разлику од

18 *Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 22.

19 Осврћући се на разлику између теоријског и мистичког приступа Богу, старац Силуан тврди: „Богослов је онај ко се чисто моли“ (Софроније 1998, 129). То заправо значи да је школски теолог, који на начин људске мудрости умује о Богу, инфериоран у односу на особу која у чистој молитви не размишља, већ обузета божанском светлошћу, непосредно сагледава надумну стварност.

20 Софроније 1998, 23. Види и: Антоније 2009, 220–223. По архиепископу Антонију, усмена, умно делатна и умно-срдачна делатна молитва доступна је човеку пре него што се у потуности предао вољи Божијој. Виши ступњеви молитве (умно-срдачна самопокретна, умно-срдачна чиста и зрителна) претпостављају потпуно очишћење срца од страсти.

21 Антоније 2009, 221. Блажени старац Софроније Есекски тврди: „Док је на земљи, човек не може да поднесе пуноту благодати“. На основу опитног искуства. старац Силуан каже да би у таквом стању, на евентуалну Божију понуду да му дода још благодати, одговорио: „Господе, Ти знаш да ја не бих издржао више благодати, него бих умро“. (Софроније 1998, 271)

већине верника, који се задовољавају тиме да од Бога добију „прелазну оцену“[22], подвижници, жудећи за високим духовним дометима, свесно одустају од мирног и лагодног живота. Они бирају пут непрекидне борбе, добровољно прихватају „подношење свих могућих невоља, које причињавају тело, свет, ђаво и сопствено самољубље“[23]. Без труда и подвига, на духовном плану чак више него што је то случај у световним пословима, немогуће је било шта вредно остварити. Отуда не чуде тврдње да је молитва „највеће и најтеже дело човеково“, да „нема веће муке од молитве Богу“[24]. Ипак, Бог се стара да искушења не буду већа него што молитвеник може поднети. Она су сразмерна духовном нивоу на којем се човек тренутно налази.

Што се тиче саме молитве, ваља истаћи да је начин на који се неко моли показатељ стања његове свести. Оном ко је страсно везан за спољашњи свет свакако је страна не само умно-срдачна него и умна молитва. Бар у религијама у којима медитација није основна духовна пракса, духовни напредак и усавршавање у молитви су две стране истог процеса. Не само што је у молитвеном усавршавању немогуће прескакати степене молитве, него би такав покушај могао бити веома опасан за оног ко се непромишљено упусти у такав подухват[25].

Оно што зависи од човека је да буде упоран и стрпљив у молитви, да се скрушено и покајнички моли, не очекујући да доживи нешто несвакидашње. Према сваком тобожњем виђењу треба да буде крајње скептичан, имајући на уму да се свето не јавља ономе чије срце није чисто. Онај ко се усавршава у молитви, готово по правилу, не види напредак. Напротив, бивајући све више у стању да сагледа властите страсти, њему се чак чини да је гори него док се није одважио на молитвени подвиг. Међутим, увиђање властите прљавштине не треба превише да брине оног ко се моли, јер управо оно доприноси сламању високог мишљења о себи и подстиче на жудњу за очишћењем. Без самопознања немогуће је преобразити се[26]. Да би се супротставио помисли да је труд био узалудан, да молитвени живот ипак није за њега, ваља да има на уму да „не може бити молитве која не доноси корист и плодове“[27]. Трудећи се да што више времена проведе у молитви, наравно не у оној механичкој и расејаној, неприметно ће напредовати[28]. Они који су достигли највише молитвене висине храбре оне који би да одустану: „Често мољење отвара тајанствени приступ правој

22 Види: Старац Пајсије 2005a, 307.

23 Антоније 2009, 172.

24 Кардамакис 2005, 269–270.

25 „Плен прелести најчешће постају молитвеници који у свом самоуверењу жуде да брзо постигну више степене молитве”. Гордо верујући у своју спремност, неприпремљен молитвеник се стара о спољашњем механизму молитве, те непромишљено „умом навађује у унутрашњост срца”. Будући да је још увек испрљан страстима, његов ум „испреда самодопадљива привиђења, заварава самог себе и доспева под утицај лажи и демона”. (*Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 77 и 79)

26 По светим оцима, „савест човека који живи спољашњим животом слична је мутној води на чијем дну гамижу црви, змије и крокодили злобе. Непросвећен човек ништа од тога не примећује, будући да му мутна вода закриљује јасан вид. Стога он живи безбрижно, сматра да је добар и осуђује друге. Савест, пак, просвећеног човека личи на бистру воду: у сунчаној светлости Божије милости свака трунка бива уочљива“. (*Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 58–59)

27 Антоније 2009, 175.

28 Мада се наглашава потреба што чешће молитве, ипак се и упозорава на значај пажње. Пожељно је имати на уму речи искусних молитвеника: „Када твориш молитву расејано, научиш се немарности“ (Свенцицки 2009, 242); „често изговарање Исусовог имена без страхопоштовања отупљује осећај према Њему“. (*Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 54)

молитви. ... Учесталост приводи навици која постаје друга природа, а временом и разум и срце долазе у одговарајуће стање“[29].

V

Што се тиче врста молитви, оне се могу поделити на славославне, захвалне и прозбене. У славославним и захвалним молитвама човек ништа не тражи и не моли од Бога, већ напросто прославља Бога или му се захваљује као добротвору. У славослављу човек подражава анђеле, који величају славу Божију, не молећи ништа за себе. Славослављe је, самим тим, најузвишенија молитва, јер је лишена егоизма. Човек напросто прославља Бога, односно саглашава се са његовом вољом, говорећи „Нека буде воља твоја“.

Захваљивање Богу било за учињено добро, било за само постојање, израз је човековог поштовања милости која му се указује. Као што је и у међуљудским односима незахвалност нешто ружно и представља показатељ нечије саможивости, тако је и у односу према Богу. Онај ко није захвалан за оно што је примио није достојан да му се убудуће учини милост. Нажалост, вапај за помоћ када смо у невољи, а заборављање Бога када немамо проблема карактеристика је наше пале природе.

У прозбеној молитви човек тражи нешто или за друге или за себе. У питању може бити молба за задовољавање неке духовне или душевно-телесне потребе. Свакако је племенитије уколико се молимо за друге него за себе, као што је и духовна потреба вреднија од телесне. Мада Бог и сам зна шта нам је потребно, њему је драго када му се обраћамо за помоћ. Тиме показујемо да се више уздамо у његову милост него у властите снаге. Ваља се молити пре свега за спасење, мада Бог неће одбити да услиши и наше молбе које се тичу задовољавања материјалних потреба, под условом да смо довољно упорни у молитви и да нам то није на штету.

Особа у чијем молитвеном правилу су укључене све те три врсте молитви, требало би да се придржава и одговарајућег редоследа. Најпре Бога треба прослављати, онда му захваљивати, а теко онда молити се за друге, па за себе. На овај начин учимо се да себе стављамо на последње место, што доприноси савладавању наше гордости и саможивости. Наиме, духовна улога молитве и јесте да својим жаром постепено омекшава наше отврдло, себично срце, да нас чини племенитијим, осетљивијим за проблеме других[30].

VI

Молитва, поготово она интензивна, из дубине душе, потакнута болом због патњи ближњих, није нешто безазлено. У интензивној усрдној молитви за неку особу ми, састрадавајући са њом, преузимамо на себе њен терет[31]. Стога је таква молитва, као израз несебичне љубави, својеврсно жртвовање за ближњег. Преузимањем туђег

29 *Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 38–39.

30 Знак духовне узнапредовалости је када неко проблеме других људи ставља изнад својих. Старац Пајсије подсећа: „Велика је ствар да имаш нешто, да се мучиш а да за то не молиш Бога, већ да Га молиш за друге. У том случају Бог слуша молитву оног који пати тражећи да други буду добро“. (Старац Пајсије 2005a, 142)

31 Старац Тадеј каже: „Ми смо дужни да се молимо за друге, али ако хоћемо нарочито да се за неког молимо, онда на себе преузимамо и његов терет”. (*Поуке старца Тадеја*, 210)

греховног терета, ми не само што помажемо другом него се и духовно усавршавамо. Старац Порфирије каже да таква молитва облагодаћује и оног ко се моли и оног за кога се моли: „Када осећате велику љубав и када вас та љубав подстиче на молитву, онда таласи ваше љубави запљускују оног за кога се молите и утичу на њега. Тако ви око њега стварате заштитни оклоп и вршите утицај на њега“. Наравно, ваљало би да онај за кога се неко моли и сам буде молитвен и окренут Богу, како би примио дар. Старац Порфирије је онима за које се молио говорио: „Молим се за вас када сте у тешкоћама, али то није довољно. Моја молитва треба да наиђе на одзив и са ваше стране. Бог, Који нам шаље Своју благодат, треба да затекне наше руке раширене у загрљај како бисмо примили Његову благодат“.[32] Иначе, уколико је онај за кога се неко интензивно моли нехајан и равнодушан, постоји опасност да ће од молитве додуше имати материјалну корист, али да ће због немогућности да прими благодат постати гори него што је био.

Као што је усредсређеност у молитви на властите потребе и равнодушност према другима знак себичности, тако и неумерена, прекомерна молитвена ревност у преузимању туђег терета може бити не само испољавање несебичне љубави него и израз гордости. Дар расуђивања је свакако потребан када се приступа молитви. Човек мора да води рачуна о томе колико је у стању да на себе преузме туђег терета, да не би себи озбиљно нашкодио. Свакако нису у стању да на себе једнако преузму туђе бреме почетник и искусни молитвеник[33]. Отуда је пожељно консултовати се са искусним духовником пре него што се неко одлучи на било какав молитвени подвиг.

Опрезност је пожељна и када се ради о томе за шта се молимо. Наиме, велико је питање да ли ми уопште знамо шта нам је на корист. Присетимо ли се виђења Св. апостола Павла у којем му Бог саопштава да је за њега боље да му молитва не буде услишена (2. Кор. 12, 9), схватићемо да су у својим прозбама грешили каткад чак и светитељи. Наиме, нешто нам може бити корисно на једном нивоу (телесном), а на другом (духовном) штетно. Будући да погрешна молитва може бити на штету и нама и другима. расуђивање би требало да претходи молитви[34]. Уколико нисмо сасвим сигурни шта је добро за нас, односно за друге, треба се у молитви обраћати Богу за милост без навођења конкретне молбе. Уз то, препоручљиво је да молитву завршимо предавањем себе и својих прозби вољи Божијој. Захваљујући својој бесконачној мудрости и љубави, доделиће нам оно што је од највеће користи за наше спасење[35].

Када се ради о молитви за друге, посебну пажњу треба поклонити молитвама за покојне, јер они, за разлику од живих, нису више у стању сами себи да помогну и

32 Старац Порфирије, 2005, 283-4.

33 Познато је да духовне особе, из жртвене љубави према ближњима, преузимају не себе болести и невоље других људи. Међутим, оне имају духовну снагу да издрже преузимање туђег терета, док би почетник, упркос својој решености на такав подвиг, убрзо посрнуо по теретом преузетог искушења. Отуда и савет почетницима у Исусовој молитви: „Молити се за људе, у свакидашњем животу, не савладавши себе, - значи излагати свој молитвени пут свим могућим опасностима“ (Свенцицки, 2009, 242).

34 Старац Тадеј каже: „Када се расуђује, онда се обраћа пажња. Пажња је потребна и за молитву. Пажња треба да иде напред, испред молитве. Да знамо шта тражимо, за шта се молимо“ (*Поуке старца Тадеја*, 121).

35 Осврћући се на своју дугогодишњу молитвену праксу, старац Пајсије примећује да је каткад увиђао да је тражио погрешно од Бога и за друге и за себе, па би накнадно молио Бога да му опрости и подари управо супротно. „Отада, молим се само за оно што је у интересу душе“, закључио је Старац Пајсије. Види: Старац Пајсије, 2005а, 492.

промене стање у коме се налазе. Они су упућени на нас, па их не треба заборавити. Будући да светом влада универзални закон сетве и жетве, може се очекивати да ће се и за оног ко се моли за покојне такође неко молити када се упокоји.

О потенцијалној снази молитве поготово сведочи молитва за непријатеље. Искреном и упорном молитвом за непријатеље можемо довести до промене њиховог става према нама. Наиме, људи осећају снагу нечијих емоција, чак и када нису у близини, те сходно томе реагују. Све док водимо мислени рат са неким не можемо очекивати да ће се ишта променити у нашим односима. Међутим, ако успемо да у себи савладамо одбојност према непријатељу и уместо негативних мисли шаљемо му позитивне, он ће то већ некако осетити и вероватно ће почети да мења свој став према нама. Постоји чак могућност да од некадашњег непријатеља створимо пријатеља[36]. Мада се неком може учинити да је глупо молити се за непријатеља, јер му тиме наводно помажемо у остваривању лоших намера према нама, то ипак није тако, јер се ми заправо молимо за његово добро, а не за испуњавање његових конкретних лоших циљева. Будући да је за њега најбоље да постане бољи човек, од тога ћемо и ми имати користи. Чак и уколико не дође до трансформације нашег непријатеља, сам наш напор да се искрено молимо за њега биће нам од духовне користи[37].

VII

Снага нечије молитве свакако зависи од духовног нивоа те особе. Позната је прича о томе како је након усрдне молитве аве Ксоја окончана дуготрајна суша која је, упркос многобројним литијама и дугом мољењу, мучила монашку заједницу на Синају, баш као и она о старцима који су били у стању да, попут Исуса Навина, зауставе сунце на небу[38]. Бог је склон да одмах послуша оног ко је сагорео свој его, ко је свет, ко нема своју вољу[39]. Дакле, није толико важан квантитет колико квалитет молитве. Неколико секунди интензивне молитве из дубине душе, поготово духовно узнапредовале особе, може бити вредније од целе ноћи које је неко провео у расејаној молитви.

Будући да Бог услишава оног ко има највећу смелост пред њим, корисно је у молитви обраћати се молитвеном заступништву светитеља. Наравно, „када неко умоли праведника да се помоли за њега, треба и сам да се моли за то. Исто тако, ако се ко моли Богу за нешто, ваља и сам да чини све што је потребно да се добије оно што се моли“[40]. Неопходан је наш и молитвени и физички напор да бисмо били достојни услишавања. Иначе прети опасност да себи Бога представимо као неког ко је дужан да аутоматски испуњава наше жеље, упркос томе што смо лењи, пасивни и инертни. Када би нам Бог одмах излазио у сусрет без нашег труда, од те помоћи бисмо имали краткорочну, али не и дугорочну корист. Остали бисмо у стању у којем

36 Старац Тадеј наводи пример једне жене која је упорном молитвом од свог непријатељског окружења на радном месту успела да створи пријатељску средину, а од своје најжешће противнице најбољу пријатељицу. Види: *Поуке старца Тадеја*, 144–145.

37 Старац Тадеј каже: „Када се молимо (за наше непријатеље), значи да се ослобађамо од зла, и да непријатељима желимо добро, а они су зли, па или ће се ослободити зла или ће пропасти“. (*Поуке старца Тадеја*, 193)

38 Види: *Старечник*, 2008, 110, 153, 211.

39 На основу свог опитног искуства, Ава Мојсије је тврдио да „када човек напусти своје жеље, тада постаје близак са Богом, а Он прима његову молитву“. (*Старечник*, 2008, 249)

40 Свети Никодим 2004, 130.

јесмо, или бисмо чак постали гори. Лишени прочишћујућег огња искушења, не бисмо се духовно развијали.

Надовезујући се на оно што је већ речено, наведимо разлоге зашто се наше молитве не услишавају, упркос нашој упорности у тражењу. О томе Св. Јован Лествичник каже: „Сви који нешто моле од Бога и не добијају, не добијају свакако из једног од ових разлога: Или због тога што пре времена траже, или због тога, што траже недостојно или из сујете, или због тога што би се погордили или олењили ако добију то што траже“[41]. Мада већина од нас не може бити сигурна који је разлог у питању, препоручује се да, након преиспитивања, наставимо са истрајним мољењем, поуздајући се у Божију љубав и свемудрост, без инсистирања да наше прозбе поштопото буду услишене[42].

VIII

Иако је до сада углавном било говора о молитви појединца, молитва може бити и заједничка, када у њој учествује више појединаца, као и јавна, у форми богослужења. Св. Јован Шангајски о разлици између јавне и приватне молитве каже: „Јавно богослужење је молитва која се врши у име сабора, у име цркве. Приватна молитва је молење појединаца или неколицине без посредовања Божијих слугу“[43]. Будући да је Богу драже када се људи спасавају заједно, разумљиво је што јавна молитва има примат у односу на засебну, приватну. Њоме се оснажује молитвено расположење и ојачава заједништво верника[44]. Сам храм, место јавне молитве, представља издвојен, сакрални простор, реплику трансцендентне сфере, што доприноси лакшем ослобађању човека од земаљских брига и уздизања мисли ка Богу.

Иако јавна молитва, због духа саборности, има примат у односу на засебну молитву, ипак не би требало превидети потенцијалну предност молитве коју у самоћи обавља појединац. Та потенцијална предност се тиче како квантитета, тако и интензитета молитве. У засебној молитви човек може провести много више времена него у јавној молитви, која је временски ограничена на богослужење. Осим тога, готово по правилу, управо у стању издвојености, када му други људи не одвраћају пажњу, човек се „може боље удубити у молитву“[45].

Дакле, јавна и приватна молитва не искључују једна другу, већ се међусобно допуњавају. Потребно је учествовати и у богослужењима и сам се, издвојен, молити. Неоправдано одсуствовање са богослужења знак је индивидуалистичког приступа Богу, незаинтересованости за друге, а неупражњавање приватне молитве показатељ да је наш одлазак на богослужење пуко формалан, да наша вера није жива.

---

41 *Лествица*, 1997, 218. Старац Пајсије тврди: „Када тражимо нешто од Бога, а Он нам помоћ не пружа током дугог времена, знајмо да је узрок у гордости“ (Старац Пајсије 2005б, 292).

42 Старац Порфирије саветује: „Не покушавајмо да својим молитвама присиљавамо Бога да нам служи“. По њему, „ми треба учтиво да иштемо у молитви оно што желимо, па, ако нам Господ не одговори, да престанемо да иштемо. Кад нам Бог не даје оно што упорно иштемо, онда Он има Своје разлоге за то“. Бог не заборавља на наше молбе, те ће их испунити када буде време за то, под условом да је то на нашу корист. Види: Старац Порфирије 2005, 255–256.

43 Свети Јован Шангајски 1998, 381.

44 Опомињући на опасност индивидуализма у верском животу, Кардамакис пише: „Литургијска молитва, као изворни, саборни живот Цркве, верника ослобађа од посебности и усамљености, самовојности и егоизма, и чини га заједничарем и учесником у делу народа Божијег“. (Кардамакис 2005, 279)

45 Свети Јован Шангајски 1998, 382.

IX

Оно што је до сада речено вероватно би требало да буде довољно да укаже на значај реафирмације молитве, поготово оне истинске, у нашем секуларном, немолитвеном времену. Мада су многи крајње скептични према тврдњама да свет опстаје захваљујући богослужењима (литургијама) и молитвама светих, да молитва само једног праведника може да спасе цео народ[46], емпиријска истраживања су показала да молитва свакако помаже у бржем опоравку болесника, доприноси страбилнијем браку итд.[47] Још од давнина, суочени са непредвидљивошћу животних прилика, људи су искусили да молитва „штити“ од суша, поплава и штеточина, као и погибија у рату[48]. Свако од нас се на основу властитог искуства може уверити да молитва може облагородити делатност коју обавља, наравно под условом да та делатност није негативна, противна вољи Божијој. Будући да молитва утиче на наше расположење, па и на наше биће, та енергија се прелива како на нашу околину тако и на предмет наше делатности. Молитва помаже било да се ради о производној или стваралачкој делатности, било да је у питању учење или васпитање[49]. Захваљујући молитви, људи постају толерантнији и обзирнији у међусобном опхођењу, спремнији да личну корист подреде општем добру. Ма колико то имало „непросвећен“ призвук, уверени смо да од истинске молитве корист има не само онај ко се моли него и његови ближњи, његов народ, па и читава планета. Молитва праведника свету доноси неупоредиво више добра од мноштва хуманитарних акција.

Ако је то већ тако, онда би свако од нас, а не само онај ко се одлучио на монашки подвиг, морао да молитви посвети много више времена него што се то обично чини. Дан би ваљало започињати и завршавати молитвом, јер на тај начин привлачимо Божију милост[50]. Баш као што сваку делатност у току дана треба започињати молитвом, тако и свакој важној одлуци, да би била исправна, треба да претходи молитва. Иако молитва није безопасна и подразумева искушења и борбу, од ње не треба одустајати, јер нам управо она помаже да се изборимо са мраком у себи, да победимо своје старо ја. Живот нам није дат да бисмо га лагодно проводили, него да бисмо се, поготово у овом предапокалиптичком времену, борили са духовним непријатељем и тако заслужили спасење. За оног ко се још увек није предао владавини безличног система, ко верује у Божију љубав и промисао, остаје

46 У то свакако не сумњају обожене особе. По старцу Силуану, „све док литургијска молитва обухвата све људе – живе, умрле и оне који ће се тек родити, све док постоје душе које се Духом Светим моле за непријатеље своје – све дотле ће земља бити сачувана од апокалиптичког свепрождирућег огња”. (Софронije 2001, 176). Види такође: Софронije 1998, 198–199, као и Старац Пајсије 2005а, 388.

47 Благотворни утицај молитве осећа и тзв. нежива природа. Фотографије кристала воде под микроскопом показују да структура воде бива хармонична када је изложена позитивној енергији молитве. Види: Емато 2008.

48 Ратно искуство старца Пајсија показује да оног ко је молитвен, ко се жртвује за друге, метак мимоилази, чак и онда када је изложен великим опасностима. Види: Старац Пајсије Светогорац 2005б, 211.

49 Старац Порфирије указује да покушај родитеља и васпитача да директно утичу на децу може имати контраефекат, јер њихове придике деца по правилу доживљавају као притисак. Уместо да им досађују, требало би да се у тајности моле за њих. Зрачење њиховог бића и миловање молитвом имаће много бољи ефекат на децу од пуких вербалних савета. Види: Старац Порфирије 2005, 421, 425–427, 431.

50 *Обитавање безграничног у срцу*, 1997, 41.

могућност да на себе узме штит молитве и упусти се у борбу, ма како она дуготрајна и неизвесна била. Упорна и одважна борба, захваљујући безграничној Божијој милости, сигурно неће бити узалудна. Насупрот томе, онај ко не жели да се духовно бори на страни добра, ко је инертан и пасиван, ко се конформистички препустио нихилизму данашњег света, унапред је поражен, ма колико му се чинило да има успеха на материјалном плану.

Литература

Антоније (Гољинско-Михајловски), Архиепископ: „О молитви Исусовој и божанској благодати“, у: *Књига о Исусовој молитви.*

Безимени светогорски исихаста: *Књига о Исусовој молитви*, Београд 2009.

Библија, Свето писмо Старог и Новог завета, Ваљево 2005.

Емато, Масуру: *Порука воде*, Београд 2008.

Свети Јован Шангајски (житије, чуда, беседе и поуке), Београд 1998.

Кардамакис, Михаил: *Православна духовност*, Манастир Хиландар 2005.

Лествица, Линц 1997.

Свети Никодим Светогорац: *Невидљива борба*, Ваљево 2004.

Николај (Велимировић), Владика: „Рат и Библија”, „Номологија”, у: *Изабрана дела у 10 књига*, књига III, Ваљево 1996.

Обитавање безграничног у срцу (сабрала Ала Селаври), Манастир Хиландар 1997.

Србуљ, Јован (прир.): *Књига о Исусовој молитви*, Београд 2009.

Старац Пајсије – човек љубави Божије, Београд 2005.

Старац Пајсије Светогорац: *Поуке*, том II, *Духовно буђење*, Врање 2005.

Поуке старца Тадеја, Линц, без наведене године

Рафаил (Карелин), Архимандрит: „О молитви“, у: *Књига о Исусовој молитви.*

Свенцицки, Валентин, Протојереј: „О молитви Исусовој“, у: *Књига о Исусовој молитви.*

Софроније, Архимандрит: *Видети Бога као што јесте*, Манастир Хиландар 2001.

Софроније, Архимандрит: *Старац Силуан*, Манастир Хиландар 1998.

Софроније, Архимандрит: *О молитви*, Манастир Хиландар 2009.

Старечник, Нови Сад 2008.

Старци Теодосије и Никодим: *Светогорски молитвени дневници*, Београд 2007.

Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита, Нови Сад 2005.

Zoran Kindjić

ON PRAYER

One of the ways of emphasizing the difference between practical, theoretical and spiritual approach to the world is to consider their attitude to the prayer. While the practical people endeavor to master the world physically and theorists intellectually, persons who ventured into spiritual adventure of burning out of their ego try to master themselves, i. e. to convert their fallen nature. To achieve such a conversion God's grace musr enter man's soul. It is attracted by man's intense prayer of mind and heart. Mind focuses on the words and meaning of the prayer whereas heart sympathizes with it. After having considered various degrees and types of prayer as well as the danger of delusion, the author points out the significance of reaffirmation of prayer in the secularized world.

УДК 821.163.41-94.09 Доментијан
821.163.41-94.09 Теодосије

Александра Костић Тмушић
Филозофски факултет, Косовска Митровица
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: aleksandra.skt@gmail.com

БОГОСЛУЖБЕНЕ ПЕСМЕ У ЖИТИЈНОМ ОПУСУ ЈЕРОМОНАХА ДОМЕНТИЈАНА И ТЕОДОСИЈА ХИЛАНДАРЦА

Апстракт: Рад *Богослужбене песме у житијном опусу јеромонаха Доментијана и Теодосија Хиландарца* имао је за циљ да прикаже колико су и на који начин богослужбене песме присутне у житијима ова два велика српска средњовековна писца. Богослужбене песме су недовољно истражене и из тог разлога је било веома занимљиво радити на овом проблему. У раду се говори у коликој мери су богослужбене песме успеле да поткрепе наративни ток житија, као и то колико су неопходне да једно дело у средњем веку живи са свим својим законитостима. Поред тога, оне су нам показале колико су наши писци држали до црквеног, литургијског и богослужбеног живота, који је био неопходан за развој и препород народа.

Кључне речи: богослужбене песме, јеромонах Доментијан, Теодосије Хиландарац, житије, Свети Сава, Свети Симеон, Свети Петар Коришки.

О богослужбеним песмама у старој српској књижевности нема пуно радова. Овом темом су се бавили: С. Станојевић, Д. Глумац, В. Влаховић, А. Наумов, Д. Бојовић, А. Костић Тмушић. Стога су велики изазов у истраживању представљале богослужбене песме, њихова идентификација, место у српском житију, као и њихова функција.

Православно богослужење је живи живот Цркве, у коме учествује сваки члан Цркве кроз доживљавање свега богочовечанског, апостолског и светоотачког. У том доживљавању, сва богочовечанска прошлост Цркве је увек присутна као данашња стварност и савремена садашњост. У Цркви је све бесмртно и свето и „све апостолски саборно и богочовечански католично, васељенско. Сваки припада свима, и сви свакоме, по благодатној сили свете богочовечанске љубави, која сва извире из свете богочовечанске вере, и бесмртује кроз остале свете богочовечанске врлине“[1].

Српски средњовековни писци имали су велико теолошко и литургијско образовање. Они су активно учествовали у богослужењима и животу цркве. Управо је то један од разлога што су богослужбене песме уткане у најтананију структуру житија. Свети Сава је својим уређењем богослужбеног поретка, реформацијом монашког живота и богослужења, допринео да се богослужбене песме уносе у књижевна остварења, посебно у житија светитеља. Богослужбене песме су имале за циљ да поткрепе наративни ток житија, као и да се види колико су неопходне да једно дело у средњем веку живи са свим својим законитостима. Поред тога, оне су нам показале колико су наши писци држали до црквеног, литургијског и богослужбеног живота, који је био неопходан за развој и препород народа.

1 Јустин Ћелијски 2001, 81.

Богослужбени слој у житијима јеромонаха Доментијана

Јеромонах Доментијан је својим *Житијем Светога Саве,* које је написао у Кареји, показао у великој мери да је добро познавао Свето писмо и друга важнија дела богословске књижевности. У овом делу се показало колико је Доментијан познавао дела грчке и старе руске књижевности. *Житије Светога Саве* обилује цитатима и паралелама из Старог и Новог завета. Поред тога, у делу наилазимо и на богослужбене песме.

Доментијанова образованост и лична култура била је веома висока. Његов стил има „не само извесну вештину у склапању фраза и развијању причања, него чак и извесну учену претенциозност, која се могла стећи само дужим радом“[2]. Његово дело нам најбоље описује личност и књижевну делатност Светога Саве.

Већ на почетку друге главе житија наилазимо на то да су служиле црквене службе и бдења. Затим, када је Сава примио монашки чин, говори нам колико је времена провео на служби:

у све часове дневне и ноћне[3] *непрестано се мољаше Богу, а у недељне ноћи никада не затвараше очи своје на сан, док се дан не озараваше*[4].

Поред часова дневних и ноћних у наведеним речима, у њиховом контексту, наилазимо и на део да је Свети Сава стално и увек уочи недеље и празника био присутан на свеноћном бденију.

У наставку житија на многим местима нам Доментијан говори о усрдним молитвама и комплетним богослужењима Светога Саве. У десетој глави житија, када се Свети Сава молио Богу да прослави његовог оца Светог Симеона, десило се чудо истакања светог мира. Тада је светогорски Сабор канонизовао Светог Симеона и сатворио

свету божанствену литургију, сатвориште празник светоме Симеону, Новоме Мироточцу и приложиште га ка светоме Симеону Богопримцу да им се празнује заједнички празник у један дан[5].

---

2 Ћоровић 1938, 20.

3 Постоје четири службе часова: 1, 3, 6. и 9. час. Сваки од њих је састављен од три псалма, тропара, *Трисветог* итд., и једне молитве. Учешће свештеника је сведено на минимум. Часови се данас и у манастирима читају без појања. У манастирима који држе тачнију праксу, први час се спаја са јутрењем, трећи и шести се врше после кратког прекида, а девети час се спаја са вечерњем. Девети час се односи на прошли, а вечерње на наступајући дан. У парохијским храмовима се часови читају само у току Велике Четрдесетнице и врше се у континуитету између јутрења и вечерња.

Првобитно су часови довођени у везу – не само формално, него и суштински – са часовима дана којима одговара сваки од њих, односно служени су у дотичне часове дана, са којима је повезана и тема сваког од њих:

Први час вршио се у први час дана (око 7 сати ујутру – један сат после изласка сунца) и имао је као тему почетак дана, долазак чулне светлости и, у пренесеном смислу, долазак Христа – „Светлости истините“ – у свет.

Трећи час (9 сати ујутру) се доводи у везу са почетком дела људских и ниспослањем Светога Духа на дан Педесетнице које се догодило у овај час.

Шести час (12 сати, подне) доводи се у везу са средином дана и Распећем Господњим, које се догодило „око шестога часа“.

Девети час (3 сата поподне) се односи на крај дана и крсну смрт Господњу.

4 Доментијан 1998, 63.

5 Исто, 111.

Свети Симеон Богопримац је светитељ који се празнује 3. фебруара по старом календару, а данас ми тога дана прослављамо празник Светог Симеона и његове жене Ане. О Светом Симеону Богопримцу можемо да прочитамо у Јеванђељу по Луки 2, 25-35. служба Светог Симеона Богопримца постојала је од раније, тако да је њему придодат и у његову службу су унете песме и стихире које се односе на новог светитеља Симеона Немању. Ово је учињено како би се, на почетку, прослављао нови светитељ док не буду написане службе и сви текстови неопходни за његово прослављање.

Одмах након овога, у житију се налази део где Светогорски сабор даје благослов Сави да напише каноне и стихире новом светитељу.

А он написав колико је могуће, и опет благослови нас, ученике своје, истим благословом. И после времена не разлучи се од свога учитеља, оставивши нам свој свети мир, и сам би од Бога узведен на висине[6].

Као што је већ речено, канони и стихире су црквене песме у славу светитеља које улазе у његову Службу, и певају се на вечерњи и јутрењу. Сава је већ 1200. године почео да пише дела неопходна за култ Светог Симеона, службу и један хагиографско-реторични спис, а завршио их је, *Живот светог Симеона* 1208, а службу нешто касније. *Служба светог Симеона*, као што је наведено у опису богослужбених песама код Стефана Првовенчаног, налази се у Србљаку.

Према Доментијану, када је Свети Сава дошао у своју земљу и у манастир Студеница, поклонио се гробу свога оца и након чега је поучио окупљени народ и произвео у епископе одређене монахе, које је послао у различите крајеве свога отачаства. Након свега тога сазван је још један сабор на коме су проклети јеретици и сви они који не исповедају веру у истинитог Бога Исуса Христа. Доментијан нам тада поново говори о свеноћном бденију, јутрењу и Светој Литургији, у оквиру које се након апостолског читања[7] и читања Светог Јеванђеља казује поука. У житију, у оквиру поуке, односно проповеди, коју говори Свети Сава налази се и Символ вере:

Верујемо, дакле, у Оца и Сина и светога Духа, појући Тројицу божанствену, као узрок и ствараtеља свега узрочнога и створенога, видљивога и невидљивога, која једнога суштаства, то јест јестаства, а у три лица, то јест састава и лица[8]...

---

6 Исто.

7 Богослужбени Апостол, *Праксапостол (*грч. *Ἀπόστολος* или *Πραξαπόστολος*) је књига за чтеца која садржи перикопе из Дела апостолских и апостолских посланица (седам саборних посланица и четрнаест посланица Светог Апостола Павла), које се читају на литургијским сабрањима. Подела материјала изведена је на сличан начин као и у богослужбеном Јеванђељу – одређено је која се зачала када читају. Као и у Јеванђељу, и овде код сваког зачала стоји звездица, а испод је назначено када се то зачало чита и којим речима треба започети његово читање. На крају Апостола налазе се исте онакве табеле као и на крају Јеванђеља које указују на поредак читања, најпре по седмицама, почев од првог дана Васкрса, потом Месецослов који указује на поредак читања по датумима у месецу, затим на читање различитим зборовима Светих, и у разним случајевима приликом обављања „треба“. Апостол започиње Делима апостолским која се читају од Пасхе до Педесетнице, затим следе одељци из посланица Апостола Павла и саборних посланица. Током Велике Четрдесетнице се чита Посланица Јеврејима, док се недељом и суботом у току целе године читају посланице Апостола Павла, наспрам саборних посланица које се читају осталим (радним) данима и на вечерњим богослужењима празника дотичних апостола (оних који су написали дату посланицу). Апостолу припадају и прокимени,алилујарији, антифони и причасни.

8 Доментијан, 1988: 143.

Символ вере представља суштину православне вере, која исповеда веру у нераздељиву и јединосушну тројицу, у Оца, Сина и Светога Духа, која има једну божанствену суштину и природу а три лица. Дакле, у овој проповеди, Свети Сава разлаже и парафразира Символ вере.

Пратећи ток житија долазимо до дела када Доментијан говори о крунисању жупана Стефана у Првовенчаног краља. Атрибут Првовенчани нам говори да је Стефан први крунисани српски краљ. Крунисање краља догодило се у манастиру Жича и тада је било свенођно бдение које се наставило у Свету Литургију. Након великог входа[9]

узевши Свети венац у великом светилишту, венча благоверногa брата свога, и помаза га Духом светим на краљевство[10] *да се зове самодржавни господин кир Стефан краљ свих српских и поморских земаља, да од Бога буду венчана сва три помоћника Христова*[11].

Речи *три помоћника Христова* односе се на Симеона, Саву и Стефана. Када се обави крунисање краља епископи, свештенство и сав присутни народ изговара више пута ДОСТОЈАН, или на грчком АКСИОС.

Доментијан нам, у двадесет другој глави житија, говори о одласку у свети град Јерусалим и обиласку свих јерусалимских светих места. Када је Свети Сава посетио велику Лавру Светога Саве Осveћенога пао је на колена и великим сузама обросио цркву Светога Саве Осveћенога. Након обиласка цркве отишао је Светом Гробу и ту

сатворивши трисвету молитву и тропар светога и богохвалне стихире запојавши[12] *преосвећени преподобноме, и слатко целовавши слику светога написану*

9 Велики вход је изворно представљао доношење припремљених часних дарова – хлеба и вина, из посебне просторије изван храма – пастофорије, у олтар. Овај вход данас представља преношење часних дарова са жртвеника (проскомидије) на часни престо, изласком кроз северне двери, и уласком на јужне. Током входа врши се спомињање надлежног архијереја, свих православних хришћана, итд. Док се врши велики вход, прекида се *Херувимска песма*, а њен наставак пева се на крају входа.

10 Према правилима свете Православне Цркве, Света Тајна миропомазања се по посебном чину обавља над православним царевима (и краљевима) приликом њиховог крунисања („венчања на царство“). Зато се цареви и називају „помазаницима Божијим“. Миропомазање које се обавља над царевима, није некаква посебна Света Тајна, а не треба га посматрати ни као понављање Свете Тајне миропомазања, јер се она, као ни крштење, не може поновити. Ово свештено помазивање цара светим миром на дан његовог крунисања није ништа друго него виши степен предавања дарова Духа Светога, који су неопходни како би цар [краљ] могао успешно да обавља своје узвишено царско служење. Цар наглас пред свима чита Символ вере, а затим следи сам чин, који по своме поретку подсећа на молебно пјение. Дирљива је молитва коју у том чину изговара сам цар, обраћајући се Богу: „А Ти, Владико и Господе мој, поучи ме у делу на које си ме послао, уразуми ме и упути у овом великом служењу. Нека са мном буде Премудрост сапрестолна Теби“... На почетку Литургије цар скида са главе круну, да би након причешћа свештенослужитеља у олтару и отварања Царских двери било обављено миропомазивање цара и царице, при чему се цару светим миром помазују чело, очи, ноздрве, уста, уши, прса и руке с обе стране, а царици само чело. Затим митрополит уводи цара (краља) на Царске двери у олтар, врата се затварају, и цар се пред Престолом причешћује Светим Христовим Тајнама, „по чину царском“, као помазаник Божији и врховни покровитељ Цркве – онако како се причешћују свештенослужитељи: посебно Телом Христовим, а посебно Светом Крвљу. После тога на уобичајени начин пред Царским дверима причешћује се царица. Они затим одлазе на своје престоле, а њихов духовник чита им благодарствене молитве.

11 Доментијан 1988, 157.

12 *Тропар, глас 8.* Потоцима твојих суза бесплодну пустињу си обрађивао и уздасима из дубине душе, умножио си великим трудом своје таланте. Био си свећњак свету, сијајући

на часном гробу његову, потом оде ка самозданој цркви, у иверски манастир, ту страну гроба светога Саве[13].

Трисвета молитва је молитва која се казује Господу и гласи *Свети Боже, свети крепки, свети бесмртни, помилуј нас.*

На другом Савином путовању у Свету Земљу, сређе се са партријархом Атанасијем који приликом сусрета са Савом и његовим ученицима пева васкршњу песму:

док је гроб био отворен, и док је Ад плакао, Марија вапијаше ка апостолима који су се сакрили: изиђите делатељи винограда Христова и проповедите реч васкрсења[14].

Реч васкрсења се односи на први седелан шестог гласа недељног тропара и он се налази у Октоиху или Осмогласнику. Тропар недељни гласи: *Анђелске силе и стражари обамреше на гробу Твом, а Марија стајаше код гроба тражећи Твоје пречисто Тело. Заробио си Ад Ти, Који се ниси саблазнио од њега, срео си Дјеву Ти, Који дарујеш живот. Господе, Који си васкрсао из мртвих, слава Теби!*

Када је патријарх Атанасије изговорио васкршњу песму, окупљеном народу говори о Старом и Новом завету и казује стихиру-антифон која се говори на Велики четвртак на бденију:

Призваћу себи народе, да ме ти прославе са Оцем и Светим Духом и ја ћу им даровати живот вечни[15].

У похвали Светоме Сави која се налази у двадест деветом поглављу, када Доментијан упоређује Светог Саву са Мојсијем, имамо још један пример како је Свети Сава, између осталог, стално певао херувимску, анђеоску песму и како је свакодневно вршио све часове и дневне и ноћне. Наиме, још једна је потврда колико је Свети Сава времена посвећивао свом духовном узрастању.

У *Житију светог Симеона*, Доментијан нам казује о победи Немањиној над непријатељима и говори нам како је Немања певао

и као што поје великоизабрани боговидац Мојсије: „тада се пожурише владари едомски и кнезовски моавитски, и обузе их трепет од те болезни, и од страха растопише се сви који живе у Ханану“[16].

Након одласка Стефана Немање и напуштања престола окупљени народ у свим црквама његовог отачаства певао је Богу песму:

Један свет, једини Господ Исус Христос, у славу Богу Оцу, амин. Христос победи, Христос одоле, Христос се зацари, Христос се прослави! Велики си Господе и дивна су дела твоја, Боже наш, слава ти![17]

Овај део се налази у *Откровењу Јовановом* 15, 3, а исто тако и у Литургији светог Јована Златоустог, након Оче наш свештеник изговара неколико молитава, припремајући хлеб и вино, Тело и Крв Исуса Христа за Свето Причешће, затим се клања часним Дверима и узносећи свети Агнец[18], гласно говори *Светиње светима,*

својим чудесима, Саво оче наш: Моли Христа Бога, да спасе душе наше.

Кондак, глас 8. Од младости си принео Богу непорочну жртву у врлинама, Саво блажени, и био си мисионар побожности. Зато си постао похвала светих и хваљени житељ пустиње, па ти кличемо: Радуј се, Саво милостиви!

13 Доментијан 1988, 177.

14 Доментијан 1988, 183.

15 Исто, 201.

16 Исто, 248.

17 Исто, 260.

18 Агнец (цсл. *јагње*, грч. **ἀμνός**), свети хлеб, средишњи је део прве просфоре која се припрема на проскомидији, крстолико означен грчким словима **ИС ХС НИ КА** (Исус Христос побеђује).

овим возгласом изражава се мисао да светиња Тела и Крви Христове може да се преда само светима, а народ одговара *Један је свет, један господ Исус Христос, у славу Бога Оца. Амин,* изражавајући тиме да нико од присутних не може да достигне такву светост, која би му дозволила да смело, без страха приступи причешћивању Светим Тајнама Христовим. Последњи стихови наведени из житија *Боже наш, слава ти,* припадају стихири на Господи возвах четвртог гласа.

Свети Симеон је у знак захвалности за благодатне дарове које му је послао његов син, Стефан Првовенчани, послао њему часни Крст. Када је монах Методије предао часни Крст самодршцу краљу Стефану, сатворена је Света Литургија. О овоме је говорено у *Животу светог Симеона* од Стефана Првовенчаног. Део који се налази у *Житију светог Симеона* код Доментијана, а рађен је по самогласној стихири гласа другог која се пева у Крстопоклоној недељи[19] на јутрењи, и гласи:

Ходите, христољубиви људи, поклонимо се крсном дрвету које дарује живот; ходите православни зборови, насладимо се неукрадимога богатства и благослова светога господина мојега![20]

У *Житију светог Симеона* на више места наилазимо на казивање о свеноћном стајању, јутрењу, вечерњи и Светој Литургији, о празницима који су сатворени у част светог Симеона, међутим, на томе се нећемо задржавати зато што би то било понављање истих богослужбених песама које смо обрадили у претходним житијима.

Богослужбени слој у житијима Теодосија Хиландарца

Теодосије Хиландарац је својим књижевним делом дао велики допринос старој српској књижевности. Сва његова дела су укључена у литургијски живот српске православне цркве. Он је обогатио и проширио систем жанрова, посебно у литургијском песништву. Стилом и начином рада „он се показао и као изузетно оригиналан писац, са развијеним смислом за уметничко саопштавање личног виђења и доживљавања онога о чему пише“[21]. Као што је већ речено, писао је житија, похвале, службе, каноне и многе друге мање жанрове, о некима је било речима у претходним поглављима, а о другима ћемо тек говорити, који су уткани у структуру већих књижевних целина, у овом случају житија.

Агнец се копљем исеца из просфоре, полаже на дискос и приноси на Евхаристији, како би постао тело и крв Христова од којих се верни причешћују. Симболички, агнец представља Господа Исуса Христа, који као јагње узима грехе света на себе, приноси се на жртву и страда ради спасења света. Жртвени карактер агнеца као симбола огледа се и у поступцима и речима свештеника и ђакона. На ђаконове речи: *Жртвуј, владико*, свештеник копљем крстолико расеца агнец, представљајући тиме заклање – смрт Спаситељеву на крсту, и при том говори: *Жртвује се Јагње Божије, које узима грех света, за живот и спасење света.*

19 У суботу треће недеље Великога Поста, од давних времена, на средину цркве се износи крст, а четврта недеља Великога Поста која следи после тога назива се Крстопоклоном недељом.

20 Самогласна стихира гласа 2. која је била инспирација Доментијану у извору гласи: *Приђите, верни, поклонимо се животворноме дрвету (крста), на њему Христос, цар славе, драговољно руке раширивши, вазнесе нас на прво блаженство, које пре (негда, некада) враг слашћу укравши, изгнанима (нас) од Бога учини; приђите, верни, (крсноме) дрвету се поклонимо, којим се удостојисмо да главе невидљивих непријатеља разбијемо. Приђите, сви народи, крст Господњи песмама поштујмо. Радуј се, крсте, палога Адама потпуно избављење, тобом се најверније цареви наши хвале, јер твојом силом Исмаилћане силно покоравају; тебе сада са страхом хришћани целивајући, на теби прикованога Бога славимо говорећи: Господе, који си се на њему приковао, помилуј нас, као добар и човекољубац.*

21 Богдановић 1991, 170.

Као и његови претходници, и Теодосије је био књижевно и богословски образован, што се и огледа у стилу писања. Добро је познавао Свето Писмо, што и видимо у *Житију Светог Саве* и *Житију светог Петра Коришког* као и у *Службама Светом Сави, светом Симеону и светом Петру Коришком.* Поред тога у његовим делима је видно присуство псалама, а имао је и друге књижевне изворе и узоре, као што је *Житије Саве Јерусалимског* које је написао византијски хагиограф Кирило Скитопољски. Међутим, као што је случај и код његових претходника, богослужбене песме не идентификујемо у оној мери, нити их има, онолико колико бисмо то очекивали. Његова литургијска мотивација је видније и очигледније у песничким делима, него у прозном делу.

Већ на почетку *Житија Светог Саве*, када су по Растка дошли у Свету Гору да га врате оцу и мајци, Растко обмањује војводу и слуге свога оца, а игумана моли да

с вечери почну јутарње песме и да се начини велики пир да игуман почасти војводу с благороднима, а младић је ове и сам својим рукама служио и веселио. Пошто су се на вечери дуго задржали, заповеди игуман да се удари у било[22]*, јер беше дан недеље.*[23]

Наиме по манастирском типику, уочи недеље, односно у суботу навече, служило се бдение, вечерња и јутрења служба заједно, о овоме је било говора у претходним одељцима, тако да се нећемо на томе задржавати, међутим појаснићемо чин замонашења Растка.

Када је Растко приметио да су слуге његовог оца заспале,

поклони се пред светим олтарем и даде своје обете Господу, пошто га благослови игуман, и узе једнога старца, одликована свештеничким чином, те узиђе на велики пирг у манастиру. Затворивши га за собом, рече благодаривши Бога: „Узнећу, те Господе, јер си ме подигао!“ А јерej очита молитву и постриже власи главе његове и у ризу га обуче анђелскога образа, и промени му име Растко у Сава. (...) и пошто се ово тако свршило, кад се читање довршило... [24]

Наиме, према предањској пракси, монашки постриг врши се у оквиру Литургије. Кандидат се приводи после входа на Литургији, кад бива поука и постриг и одевање новопостриженог, а одмах затим следи јектенија[25] *Трисвете песме* у развијеном облику (то је јединствен случај када се произноси та јектенија), *Ви који се у Христа крстисте...* Одређено је да се после Јеванђеља произноси кратка сугуба јектенија[26] са мољењем за новопостриженог, а након возгласа[27] пева се стихира

22 *Било* или *клепало* је инструмент, односно удараљка, којом су се монаси позивали на богослужења у манастиру.

23 Теодосије 1988, 111.

24 Исто.

25 Јектенија (грч. **ἐκτενῆ**), литанија; измољавање; низ мољења (прозби) на које верни одговарају са *Господе, помилуј*. Прозбе у јектенијама садрже разноврсне молбе Богу – од молби за појединачне људске потребе, до молби за цео свет. Јектеније на богослужењу произноси ђакон, или свештеник уколико не служи ђакон. Зато се у старим рукописима јектенија назива ђаконства. Постоје и јектеније које се састоје само од вишекратног понављања одговора *Господе, помилуј*, без ђаконских прозби. Оне потичу са монашких богослужења служених у одсуству свештеника.

26 Сугуба јектенија, по свом саставу, је блиска прозбеној јектенији. Назив сугуба значи *удвостручена*, а добила је име по томе што се у почетку ове јектеније, у два маха, двоструко обраћамо милосрђу Божијем.

27 Возглас (грч. **ἐκφώνησις** – *уздизање тона или гласа*) је гласно изговорени почетак богослужења или најава одређеног дела богослужења, или пак завршетак

позајмљена из службе за Недељу блудног сина:

Познајмо, браћо, силу тајне, јер преблаги Отац изишавши у сусрет, грли блудног сина, који од греха хита очевом дому, и опет му дарује знаке славе своје, и приређује тајанствено весеље онима горе, жртвујући теле угојено, да бисмо и ми живели достојно човекољубивог Оца који је жртвовао, и славне Жртве - Спаситеља душа наших.

По целој Светој Гори, прочуло се да је син великог српског владара оставио све овоземаљске красоте и посветио се животу у молитви, посту, покајању и одрицању. У манастиру Ватопед, постоји црква која је посвећена празнику Благовештења Пресвете Богородице, Сава је позван на храмовну славу. Сава је присуствовао *празничном славословљу и радосним похвалама пречисте Богоматере*. Празник Благовештења или Благовести је један од великих Богородичиних празника који се празнује 25. марта по старом календару[28].

На самртничкој постељи Симеон је дао упутства своме сину, позвао је монахе и сву братију Хиландара и дао им последњи благослов а Свети Сава се

усрдно подвизавао у последњој служби за оца, многим изливањем суза, за целу ноћ цео псалтир над њим изговоривши[29].

О служби приликом смрти, покрај самртника, а након тога и над умрлим, већ је говорено. Оно што је веома битно за овај догађај је то што се, по манастирском типику, Псалтир чита у току једног дана и ноћи, а Свети Сава је сам Псалтир прочитао у току једне ноћи, над самртничкој постељи свога оца. Симеон се упокојио сутрадан након изговорених псалама, а последње што је рекао је последњи стих похвалног 150. псалма: *Свако диханије да хвали Господа!* Присутни монаси су схватили да не треба да певају анђеоске песме, зато што је сам Симеон анђеоском песмом завршио предсмртни чин.

Након смрти Светог Симеона, Сава је одслужио *дане његове свете успомене*, а то су дани који се, према типику, служе у трећи, девети и четрдесети дан након смрти.

Дан годишњице Симеонове смрти, 13. фебруара 1200. године, Свети Сава је по обичајима српске православне цркве изабрао за канонизацију свога оца у светитеља. Сам чин канонизације почео је навечерјем, појањем за *спомен узакоњено од псалама*, претпоставља се да се овај део односи на култне текстове посвећене Светом Симеону, који су се певали на вечерњој служби.

Сава је са хиландарском братијом јутарњу службу обавио на српскословенском језику, на пиргу, док је прот са осталим монасима на грчком језику служио јутарњу службу у цркви. Тада још увек није било посебне службе посвећене

литургијске молитве или јектеније. Возглас најчешће садржи тројичну доксологију, односно слављење трију лица Свете Тројице, тако да се може рећи да возглас представља један вид малог славословља.

28 БЛАГОВЕСТИ (грч: *Ευαγγελισμός της Θεοτόκου*), празник којим се прославља догађај о коме говори јеванђелист и Апостол Лука (Лк 1,26-38). Тог дана се Хришћани подсећају доласка Архангела Гаврила који је Богородици јавио благу вест да ће зачети од Духа Светога и да ће родити Сина Божијег као Сина Човечијег. Он ће бити Месија, Исус Христос (Помазаник) и Спаситељ света и човека.

Литургија на празник Благовести, ма у који дан он пао (не изузимајући ни Велики Петак, када иначе нема никакве Литургије), увек се служи потпуна – или светог Јована Златоустог, или светог Василија Великог (у 3, 4. и 5. недељу свете Четрдесетнице, у Велики Четвртак и Велику Суботу, када је одређено да се служи та Литургија).

29 Теодосије 1988, 143.

светом Симеону, тако да су се, вероватно, служили општи химнографски текстови из Минеја општака[30]. Међутим, претпоставља се да је ово био прелазни стадијум, јер се још увек моли за покој душе Симеонове.

Наредне странице житија су посвећене прослављању Светог Симеона, вечерњим и јутарњим богослужењима, као и самим попразништвом[31]. Међутим, ово не може да буде класично и право попразништво, зато што попразништво имају само Господњи и Богородичини празници. Претпоставља се да се попразништво Светог Симеона односи на духовна дружења и молитве у част новог светитеља.

Након молбе великог жупана Стефана, доцније Првовенчаног краља, Сава преноси мошти свога оца у Србију. У наредним страницама житија, наново долазимо до певања *прикладних песама*, и псалама, служења *Божанствене службе за његов покој, слављем спомен његов празновавши*, о овоме је већ било речи, тако да би понављање било сувишно.

На празник Христа Спаса[32], празник Христовог Вазнесења, који је 1221. године био 20. маја, Сава је за време Свете Литургије, венчао брата Стефана венцем царства. Дакле, тога дана је Стефан постао први српски краљ. Краљ Стефан Првовенчани се веома радовао тим чином и изговара речи заамовне молитве[33] *ти их прослави својом божанственом силом.* Ова молитва се налази и у Литургији светог Јована Златоустог и у Литургији светог Василија Великог. Изворни део заамовне молитве гласи:

... Ти их прослави божанском силом Твојом, и не остави нас који се у Тебе надамо; дарују мир свету Твоме, Црквама Твојим, свештеницима и свима људима Твојим. Јер сваки добри дар, и сваки савршени поклон одозго је, силази од Тебе, Оца Светлости, и Теби славу и благодарење и поклоњење узносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у векове векова[34].

На самртничкој постељи краљ Стефан Првовенчани је примио монашки чин и добио име Симон. Након тог светог чина, Сава га је удостојио да прими *пресвете, страшне и животворне Христове тајне од којих се ваља бојати...* У овим речима не огледа се богослужбена песма, међутим, уколико се уђе у саму суштину и контекст ових речи, долази се до закључка да је тада монах Симон примио Свету Тајну

30 *Општи Минеј*, садржи променљиве молитве не за сваког светог посебно, као месечни *Минеј*, већ за сваки збор светих одвојено, на пример, општа служба за Апостоле, Мученике, Светитеље итд. *Општи Минеј* има двојаку употребу: као прво, он је неопходан уз месечни *Минеј*, када треба да се обави служба оним светима за које није написана посебна служба у месечном *Минеју*; као друго, у сиромашним црквама, где нема читавог комплета богослужбених књига, *Општи Минеј* служи као замена за дванаест томова месечног *Минеја*.

31 Попразништвом се у српској православној цркви називају дани у које се поново прославља догађај празника. Тада се, или понавља комплетна служба, или се певају само главни текстови, што зависи од ранга празника.

32 Вазнесење (грч. Ἀνάληψις) се прославља четрдесетог дана након Пасхе и свагда пада у четвртак 6. седмице после Пасхе.

Прослављање Вазнесења Господњег потиче од давнина. Према сведочењу Светог Јована Златоустог и Блаженог Августина, тај празник су, слично Пасхи и Педесетници, установили сами апостоли.

33 Завршна литургијска молитва. Свештенослужитељ на крају Литургије напушта олтар и изговарајући *у миру изиђимо,* придружује се сабрању ради завршног мољења, заамвоне молитве. Управо као што је на почетку Литургије Свештеников улазак у олтар и његов узлазак до светог престола (Горњег места) био израз евхаристијског кретања нагоре, његов повратак међу верне у броду цркве израз је повратка Цркве у овај свет.

34 Служебник 2008, 225.

Причешћа, а за време Свете Тајне Причешћа[35] пева се *Тело Христово примите, извора бесмртнога окусите.* Након примања Светог Причешћа, монах Симеон се упокојио, а дан помена Симона монаха или преподобног Симона је 24. септембра по старом календару.

У даљем току житија, када је Сава поново дошао у Србију, поклонио се гробу свога оца и позвао је епископе и игумана да обаве службу у спомен брата свога, краља Стефана: *откривши гроб у коме беше положен, нађе мошти његове целе и неразрушиве, и сви су се веселили благоухању, а нису се нимало подавали жалости.* Након тога, мошти Светог Симона пребачене су из Студенице у задужбину краља Стефана, манастир Жичу. *И опет Свету и Божанствену Службу о преносу светих његових моштију свршивши.* Канонизација светог Симона је извршена управо тада. Претпоставља се да је за ту прилику била написана посебна служба и да су биле припремљене посебне црквене песме, међутим, данас немамо ту службу, сачувана је само једна каснија служба Светом Симону коју је написао патријарх Пајсије Јањевац 1629. године и та служба се налази у трећој књизи *Србљака.*

У даљем току житија, у делу Теодосијевог описа путовања Светог Саве у Јерусалим, наилазимо на богослужбену песму *Ја сам са вама и нико против вас!* Ове стихове можемо да пронађемо у Јеванђељу по Матеју 28, 20, затим у Делима апостолским 18, 10, а пре свега, ово је Кондак Вазнесења гласа шестог.

Свети Сава је путовао по Палестини, Сирији, Персији, посетио је Вавилон, Египат, Азију, Тракију и на крају је стигао у Бугарску, у Трново. Дочекао га је цар Асен, чија је кћи била супруга краља Владислава. Док је боравио у Трнову био је празник Богојављања[36] и Сава је био замољен од цара Асена и патријарха Јоакима да служи на навечерју Богојављања[37], и да *сврши свету службу, а ујутро ће опет патријарх такође службу свршити.* Наиме, Светом Сави је указано велико поверење и почаст тиме што је замољен да служи богојављанску службу великог водоосвећења. Велико водоосвећење је чин који се прибраја светим тајнама и представља реминисценцију на крштење Господа Исуса Христа на реци Јордану.

Након празника Богојављања, док је боравио у Трнову, Свети Сава се разболео и у поноћ, док је свитао дан недеље, изговорио речи *Слава Богу за све,* које је, такође, према Теодосију, изговорио на самрти Свети Симеон. Ово су биле последње речи Светога Саве, након којих је његово лице обасјало и тада је своју душу предао Господу.

Након годишњице упокојења, краљу Владиславу је дозвољено да пребаци мошти Светог Саве у Србију. Када су се спремили да подигну свето тело из земље, краљ је заповедио да се служи *Служба светоме о спомену његову*, и када је служба завршена, отворен је гроб светога, у коме су лежале нетрулежне мошти његове.

---

35 Причешће (грч. **κοινονία**, *заједница*, *учешће*; лат. **communicatio**, *општење*) – један од суштинских тренутака у православној Литургији, синоним за Свету Евхаристију. У православној традицији постоји Литургија без анафоре (освећења дарова), али не постоји Литургија без *причешћа* служитеља и верника. Без причешћа, смисао Литургије као заједнице био би опорекнут.

36 Сам појам богојављања (грч. **Επιφάνια**, (*бого*) *јављање*, *показивање*), у схватању Цркве означава Божије манифестовање, нарочито Оваплоћењем Сина и јављањем Свете Тројице приликом крштења Исуса Христа у Јордану које је извршио Јован Крститељ.

37 У старини се у навечерје празника вршило освећење воде за крштење оглашених. Данас се освећење воде врши два пута, у навечерје и на сам дан празника.

По своме склопу, служба Богојављења је иста као и божићна служба. Ако се Богојављење догоди у недељни дан, васкрсна служба се потпуно изоставља и поје се служба празника.

Претпоставља се да се овде ради о посебној, најстаријој служби која је састављена за спомен Светом Сави, која је у себи садржала и мотиве преноса моштију. По каснијој традицији српске цркве пренос моштију се прослављао на дан 6. маја.

У *Житију светог Петра Коришког*, уочавамо, као што је то случај и са *Житијем Светоме Сави*, да дело садржи већи број библијских цитата, Старог и Новог завета, као и псалама. И у овом делу примећујемо богословско образовање и вештину коришћења Светог писма. Свето писмо, као и „библијски елементи у *Житију Петра Коришког*, пре свега велики број одређених цитата, пружају изузетне могућности за проучавање овог житија у односу на библијске књиге из којих су цитати узети“[38]. Код Теодосија је приметно поштовање самог Светог писма, „јер сам тај велики српски песник и хагиограф у својим делима показује велико интересовање за Библију и изузетну способност да нађе у њој извор књижевне инспирације. Налазимо у њима метод типичан за средњи век, а то је да се тражи стална корелација описиваног придмета или догађаја са одувек постојећим моделима, утврђеним углавном у библијској и патристичкој књижевности“[39].

Дакле, као што се види из мишљења проучавалаца Теодосијевог дела, у *Житију светог Петра Коришког* постоји корелација између личности са библијском и патристичком књижевношћу. Међутим, оно што је евидентно у *Житију светог Петра Коришког* не наилазимо на класичне богослужбене песме, већ се само на неколико места описује како је Петар Коришки певао надгробне псалме, како је стајао на молитви и вршио свеноћна бдења. Колико дуго је могао да пости, моли се и свеноћно стоји, како изговара Символ свете вере. Последње помињање служења Господу јесте да су, по упокојењу Петра Коришког, његови ученици служили поноћну и јутарњу службу и тада *чуше неизрециве песме и гласове који сладошћу ум и срце у умиљење одводе.* Ови изводи нам говоре да су ученици Петра Коришког чули анђеоске и херувимске песме.

Богослужбене песме, пре свега, представљају почетак богослужбеног славословља код нас, као и то да је оно настало како би се у светлости свечевог живота створио његов култ. Многе од ових песама нису експлицитне у житијима, оне су ненаметљиво и дискретно оцртане. У њима су садржани изводи из Светог писма, као и реминисценције на саме догађаје. У неким богослужбеним песмама налазе се и псалми, међутим, то не чуди зато што су псалми саставни део сваког богослужења. Песме на које наилазимо су делови вечерње и јутарње службе, Литургије, полуноћнице, као и песме из чина опела, крштења, рукоположења; чина освећења воде и Часног крста. Поред тога, присутне су и богослужбене песме које се односе на прослављање светитеља, односно, које се певају на празник престављења светога.

У свим старим српским житијима, поред богослужбених песама које су идентификоване, аутори говоре о томе како су се служиле службе, како се певало, како се стајало у манастирима и црквама на молитви, како су с прослављали празници у дан свечеве славе. Стога, уз идентификацију богослужбених песама и саме описе богослужбених радњи, увиђамо колико и како су стари српски писци били посвећени богослужбеним чиновима и колико су, како теоријског, тако и практичног знања поседовали из саме теологије и литургике.

38 Шпадијер 2009, 152.
39 Наумов 2009, 85.

Литература

Велики канон светог Андреја Критског (1984): Превео с грчког Емилијан М. Чарнић. Крагујевац: Српска православна епархија шумадијска „Каленић“.

Велики требник (1958): Превео архимандрит др Јустин Сп. Поповић. Ваљево: Манастир Ћелије.

Доментијан – Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона (1988): Приредила проф. др Радмила Маринковић. Београд: Просвета; СКЗ.

Теодосије – Житија (1988). Приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета; СКЗ.

Богдановић, Д. (1991). *Историја старе српске књижевности*. Београд: СКЗ.

Бојовић, Д. (2003). *Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност*. Ниш: Центар за црквене студије: Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Бојовић, Д. (2004). *Српска есхатолошка књижевност*. Косовска Митровица: Филозофски факултет; Ниш: Центар за црквене студије.

Влаховић, Вл. (1932). „Литургички материјал у старим српским биографијама XIII века“, у: *Богословље* (свеска 3/1932; стр. 230–243). Београд: Богословски факултет Српске православне цркве.

Влаховић, Вл. (1932). „Литургички материјал у старим српским биографијама XIII века: Клепала“, у: *Богословље* (свеска 4/1932; стр. 335–351). Београд: Богословски факултет Српске православне цркве.

Влаховић, Вл. (1933). „Литургички материјал у старим српским биографијама XIII века: Крсни знак “, у: *Богословље* (свеска 1/1933; стр. 60–78). Београд : Богословски факултет Српске православне цркве.

Влаховић, Вл. (1933). „Литургички материјал у старим српским биографијама XIII века“, у: *Богословље* (свеска 2/1933; стр. 144–159). Београд: Богословски факултет Српске православне цркве.

Доментијан (1938). *Животи Св. Саве и Св. Симеона*. Београд: СКЗ.

Доментијан (1988). *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Београд: Просвета; СКЗ.

Јухас-Георгиевска, Љ. (1997). „Библијске паралеле у функцији грађења јунака у Доментијановом *Животу Светог Саве*“, у: Српска књижевност и Свето Писмо (стр. 51–60). Београд: Међународни славистички центар.

Јухас-Георгиевска, Љ. (2001). „Предговор: Књижевно дело јеромонаха Доментијана“, у: *Житије Светога Саве / Доментијан*. (стр. VII-CXXXIV). Београд: СКЗ.

Јухас-Георгиевска, Љ. (2003). *Живот Светог Саве од Доментијана* – Историја текста. Београд: САНУ.

Јухас-Георгиевска, Љ. (2004) „Принципи конституисања и улога микро-жанрова у Доментијановом *Животу Светог Саве*“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*. (стр. 19–30). Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету.

Јухас-Георгиевска, Љ. (2012). „Предговор: Житијна дела Стефана Првовенчаног, Доментијана и Теодосија“, у: *Стефан Првовенчани, Доментијан и Теодосије*. (стр. 7–37). Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.

Костић Тмушић, А. (2011). „Богослужбени слој у Савином *Житију светог Симеона*“, у: *Стефан Немања и Топлица* (стр. 177–184). Ниш: Центар за црквене студије.

Наумов, А. (2009). *Старо и ново. Студије о књижевности православних словена*. Ниш: Центар за црквене студије.

Ћоровић, В. (1938). *Доментиан*. Београд: СКЗ.

Шпадијер, И. (2009). *Свети Петар Коришки у старој српској житијној књижевности и црквеној поезији*: докторска дисертација. Београд.

Aleksandra Kostić Tmušić

LITURGICAL SONGS IN THE HAGIOGRAPHIES OF HIEROMONK DOMENTIJE AND TEODOSIJE OF HILANDAR

The paper *Liturgical songs in the hagiographies of hieromonk Domentije and Teodosije of Hilandar* aims to explore to what extent and in what way are liturgical songs present in the hagiographies of these two great Serbian medieval writers. The insufficiently explored liturgical songs made the work on this project very interesting. This paper explores the extent to which liturgical songs have managed to support the narrative tone of the hagiographies, and the relevance they had in making one piece, with all of its internal structure, survive during the Middle Ages. In addition, they provide evidence as to how important the church, liturgical and religious life was for our writers, which was essential for the development and revival of the people.

УДК 27-299.4
821.163.41-94.09"04/14" Константин Филозоф

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

ЈАБУКА КАО ЕВХАРИСТИЈСКИ СИМБОЛ*

Апстракт: Једна епизода из Житија деспота Стефана Лазаревића Константина Филозофа остало је ван озбиљнијег интересовања научника. Реч је о причешћивању јабуком Вука Лазаревића и Лазара Бранковића. У овом раду догађај се тумачи у контексту библијске и химнографске симболике са посебним освртом на сродни мотив у Константиновом преводу Тумачења Песме над песмама Теодорита Кирског.

Кључне речи: јабука, причешће, симболика, Константин Филозоф

Библијска прича о Адаму и Еви и везивање плода јабуке за симболику сагрешења бацила је, на неки начин, у засенак хришћанске и традиционалне симболе јабуке.[1] Познато је да се општа њена симболика везује се за плодност, љубав, здравље, лепоту, пријатељство. У традиционалној симболици њена својства се везују и за бесмртност. У античкој митологији јабука Есперида такође симболизује бесмртност, а у христијанизованим украјинским легендама праведници су у рају добијали јабуку из руку самог Господа, док је грешницима јабука поклањана иза рајских зидова.[2] Сличну везу између раја и јабуке налазимо у рановизантијској причи о кувару Јефросину, чији се ум узнео до раја и где на дар добија три јабуке и доноси их на земљу свом телу.[3]

Јабука у византијској химнографији и српској црквеној књижевности постаје и евхаристијски симбол. Она се узима уместо причешћа и постаје тело и крв Христова.

У Житију деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа постоји једно место у којем се сведочи о узимању јабуке уместо причешћа. Непосредно пре погубљења, Вук Лазаревић и Лазар Бранковић на тај начин користе јабуку. Њу је, у знак пријатељства, Вук добио од Турчина Асахлана: "А Асахлан даде овоме Вуку јабуку у знак пријатељства. А овај половину ње даде своме сестрићу, а половину узе сам; и много помоливши се, окусише јабуке место причешћа. Јер тада није било никога ко би их причестио; ради тога јабуку окусише место крви и тела Господња."[4] Јабука је овде, у примарној функцији, знак пријатељства, као што се и касније јавља у Житију: "А дошао је неки Огурли звани, слуга војводе Асалхана који је Вука заробио

* Рад је настао у оквиру пројекта *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (14–15. век)* ев. бр. 177010 који финансира Министарство просвете и науке РС.

1 Збрка је настала због мешања латинских појмова malus и malum. Први означава јабуку, а други зло. Плод који је пробала Ева био је са Дрвета познања добра и зла (Прва књига Мојсијева 2, 17).

2 *Словенска митологија* 2000, 234.

3 Види: Аверинцев 1982, 125.

4 Константин Филозоф 1989, 109.

и, наликујући звери, посече га, очима и бичем знак чинећи, када беше угледао згодно време, ко њему и његовом ујаку даде јабуку као знак да беже."[5] У другом цитату нема трансформације симболике, док у првом првобитна симболика пријатељства претвара се у евхаристијску симболику, где јабука постаје симбол крви и тела Христовог односно симбол бесмртности. Тиме хришћанска раван симболике бесмртности коренсподира са античком симболиком бесмртности. Снажну димензију евхаристијској симболици у наведеном одломку даје глагол *окусити* (грчки μεταλαβεῖν), примерен лексици светог причешћа.

Овај мотив од Константина Филозофа преузима и Патријарх Пајсије, чвршће га везујући за причешће погубљених на сам дан Васкрса, када су примили тело и крв Христову и када су убијени: "И Вук и Лазар наведоше Турке на Српску земљу, и попленише и поробише и плен велики узеше, и тамо и живота лишише се. Награду примише од руку њихових: на Ускрс Христов убијени бише. Њих Муса Бајазитов посече, Вука и Лазара. Говоре да, пошто ту близу њиховог погубљења не беше свештеник, разделише између себе јабуку и уместо тела и крви Христове узеше, помолише се. Главе им одсекоше."[6] И код Константина Филозофа и код Патријарха Пајсија узимање јабуке уместо причешћа праћено је усрдном молитвом оних који ће бити погубљени.

Поставља се кључно питање где се налази генеза симболике коју налазимо у Житију деспота Стефана Лазаревића од Константина Филозофа. Овом ученом писцу и преводиоцу, којег многи олако одвајају од хагиографске књижевне традиције, била је свакако позната литерарна традиција у којој је јабука симбол светости и бесмртности, а која досеже до старозаветне *Песме над песмама*: "Што је јабука међу дрветима шумским, то је драги мој међу момцима; жељех хлада његзина, и сједох, и род је његзин сладак грлу мојему" (2,3).

Међу тумачењима ове старозаветне књиге веома је значајно оно Теодорита Кирског, које је на српскословенски превео управо Константин Филозоф.[7] Тумачећи наведени стих из *Песме над песмама* Теодорит Кирски наглашава: "Јер је велика разлика између јабуке и љиљана. Јер љиљан весели (εὐφραίνει)[8] само вид и мирис, док јабука (весели) и вид и мирис и укус, и онима који то желе пружа уживање. Јер је храна и једе се; због тога се млада назива крином, а младожења јабуком. Јер се он (младожења, јабука) једе и постаје храна младој; а она (млада, крин) се не једе, већ само лепо мирише. Због тога каже: 'Као што је јабука међу дрвећем шумским, тако је мој вољени међу синовима'. Синовима назива, као и на оном месту кћерима, оне који

5 Константин Филозоф, 110. На неизвесност судбине онога ко прима јабуку подсећа сусрет бугарског кана Омургата и малог Василија, будућег византијског цара, који се са својим родитељима и рођацима нашао у бугарском ропству. Пошто су заробљеници примили вест да су ослобођени и да могу да крену у Једрене, Омургат је Василију поклонио необично велику јабуку, што је разљутило стражу бугарског кана. Види: Ћелебџић 2004, 123-131.. Аутор у овом раду превасходно скреће пажњу на примере где јабука симболизује царску власт, али указује и на њену соларну симболику, као и на турско пророчанство о "црвеној јабуци" као симболу освајања царског града.

6 Патријарх Пајсије 1993, 99.

7 Текст Константиновог превода објавио је професор Ђорђе Трифуновић. Види: Трифуновић 1971, 86-103. Мање је познато да је Константин Филозоф превео и саму *Песму над песмама.* Пун текст превода чува се у Рилском манастиру, у рукопису бр. 2/24 (37). Види: Алексеев 2002, 156.

8 Алузија на псаламски стих да вино весели срце човека (103, 15), што се може применити на јабуку у Песми над Песмама. Алузија на вино има евхаристијски призвук, што ће бити присутно и у наставку текста.

су удостојени позива, али који су постали недостојни избора; њих млада упоређује са шумским дрвећем, и назива их неплодоносним дрвећем. А младожењу назива јабуком, јер је гладак на додир, и сладак је укусом, и благоуханог мириса, и изгледа најлепшег и најмилијег, и гласа најслађег. Јер уз слух, и сва остала чула уживају. Такав је и наш Господ, и Спаситељ, и младожења, који задовољава жаришта свих наших чула. У његовој сенци млада рече да жели да седне, и то се збило. Затим рече да жели да окуси (μεταλαβεῖν) плод, и беше најслађи у њеном грлу. Јер је желела да побегне од (сунчевих) зрака злобе који могу да је опеку, да не би поново постала црнопута. А младожењина сенка су садашње појаве у огледалу и у загонетци, сходно блаженом Павлу. Јер сада видим као у огледалу, и као у загонетци; а тада ћу видети лицем к лицу. Сада познајем делимично, тада ћу спознати као што сам спознат. Због тога каже: 'У сенци његовој зажелех и седох, и његов плод је сладак у грлу мом'. Јер седим у његовој сенци и берем плод и кушам га (μεταλαμβάνω)[9]. И (исто) сведоче и (остали) посвећени, који се наслађују деловима тела младожење "[10]

Када је Константин Филозоф, писац Житија деспота Стефана Лазаревића, преводио *Тумачење Песме над песмама Теодорита Кирског*, он је уз Теодоритов коментар о сладости плода, дакле Тела Христовог, додао и познати стих причастен (псаламског је порекла), који се иначе пева у време причешћивања: "Окусите и видите јер је благ Господ."[11] Тиме Константин Филозоф још јасније наглашава евхаристијску симболику стихова из *Песме над песмама* односно недвосмислено указује да је јабука симбол причешћа.[12] Ђорђе Трифуновић је приметио да је преводилац често сажимао основни текст Теодорита Кирског.[13] Овде, међутим, он умеће додатак из богослужбене поезије (причастен), који има јасну функцију експликације евхаристијске симболике.

Овакву симболику јабуке налазимо у византијској химнографији, где дрво јабуке најчешће означава Богородицу, а њен плод самога Христа. Један од најпознатијих примера налази се у *Похвали на свечасно Успеније Богоматере* Светог Јована Дамаскина:

Ти си као Јабука међу дрвећем у лугу,
и плод је твој сладост у грлу верних.[14]

Познати хришћански песник овде користи стихове из *Песме над песмама,* изостављајући из њих однос девојке и драгог и остављајући ону симболику која само дрво јабуке везује за Пресвету Богородицу, а њен плод за Господа Исуса Христа, који је "сладак грлу" (Песма над песмама) односно он је "сладост у грлу верних". Дамаскин у поетски и теолошки контекст уводи само један нови појам, атрибут *верни*

9 Глагол μεταλαμβάνω представља технички термин у грчкој патристичкој и литургичкој теологији за причешће телом и крвљу Господњом. Пошто га користи два пута у овако кратком тексту, стиче се утисак да Теодорит Кирски жели да му да јак евхаристијски призвук. И Константин Филозоф у наведеном одломку два пута користи глагол окусити: *окусише јабуке место причешћа и јабуку окусише место крви и тела Господња*.

10 PG 81,87B-89A. Превео са старогрчког др Дарко Крстић.

11 Трифуновић 1971, 97.

12 Евхаристијска симболика присутна јејош у неким деловима Константиновог *Житија деспота Стењфана Лазаревића.* Сећајући се трагедије у Сребрници, када је Деспот и невине казнио због убиства једног младића, он је током службе на Велики четвртак почео горко плакати управо када је чуо стихове *Молитве пред свето причешће*: "Вечере твоје тајне прими ме, Спаситељу, данас као причасника".

13 Трифуновић 1971, 88.

14 Свети Јован Дамаскин 2002, 147.

односно хришћани, којима је јабука односно Христос сладост односно светиња причешћа. Када је сам плод јабуке симбол Богородице, за њега се везују само атрибути мириса, али не и укуса, што је резервисано за христолошку симболику. Код Јована Мавропуса Богородица се означава као јабука црвене боје и слаткомирисна, а код Монаха Тикаре је "јабука благомирисна која *верним* даје леп мирис".[15] Видели смо да је код Јована Дамаскина сладост у грлу *верних.*

Везу између Песме над песмама, химнографских текстова Светог Јована Дамаскина и сопоћанског Успенија Пресвете Богородице налази Светозар Радојчић. Блиска тој вези је и поезија Светог Кирила Туровског, који се такође ослања на извесну симболику јабуке у *Песми над песмама*.[16]

У познијој хришћанској традицији, где је онај који се причешћује такође под турском опасношћу, имамо пример да је издубљена јабука коришћена као скривница за свето причешће. Када је Свети Јован Рус (светитељ из 18. века) оболео и предвидео своју смрт, позвао је духовника и замолио га да га причести. Будући да су то Турци строго забрањивали, свештеник се досетио да свето причешће стави у удубљену јабуку и да јабуку облије воском и тако је донесе светитељу.После причешћа преподобни се упокојио.[17]

Може се на крају приметити да је симбол јабуке у хришћанској књижевности, у једном дугом временском размаку од *Песме над песмама*, преко византијске књижевности, па све до житија Константина Филозофа и Патријарха Пајсија, везан за свету тајну причешћа, од старозаветног праобраза до јасно уобличене ванхрамовне евхаристијске симболике.

---

15 Εὐχαριστιάδου 1939, 45.

16 "Сопоћанско Успење је једно од најлепших дела старе српске уметности надахнуто новом естетиком XIII века и прожето великим општим идејама о лепоти оптимизма правоверних. Упоређења о Богородици Цркви и Невести свакако су надахнула и сопоћанске мајсторе Успења, али се та њихова мисао не може преувеличати и сматрати једином и водећом. У често читаним проповедима Јована Дамаскина на празник Богородичиног Успења опширно се описује тренутак када Христос, сишавши с неба, долази по мајку. Христове речи у тим тренуцима Дамаскин позајмљује из *Песме над поесмама.* Христос гледа Богородицу као Невесту; посматрајући мајку, син наводи стихове из *Песме над песмама*: ко је оно што се види као зора, лијепа као мјесец, чиста као сунце, страшна као војска са заставама (6,9), и у тренутку успења: ко је она што иде горе(8,5). Христос прима душу Богородице-Невесте и позива је да дође у 'његов стан': устани драга моја, лепотице моја и ходи (2, 10). Јер, гле, зима прође минуше дажди и отидоше (2, 11) – све према Дамаскиновом Другом слову на Успење. Цела узвишена духовна еротика крајње је засићена осећајношћу вере која живи у ведринама митологије старих Грка. *Песма над песмама* присутна је у српској уметности XIII века као иконографски мотив. Коментари њене садржине везују се за Доментијанове мисли о лепоти, које су сличне идејама у западњачкој естетици из истих времена. Знатно су дубље – иако измичу строжој научној аргументацији – везе *Песме над песмама* са самом унутрашњом сложеном композицијом слике Успења у Сопоћанима. Ерос, Танатос и свечана радост у тренутку апотеозе испуњавају лепе ликове Христа, Богородице, апостола и осталих на сопоћанском Успењу. Спољашња лепота монументалне фреске само је део оне унутрашње лепоте, већ у пренесеном сублимираном смислу, из стихова *Песме над песмама.* У Кијевској Русији *Песма над песмама* улази у описе празничних догађаја већ у касном XII веку, опет као упоређење Женика и Невесте. Познати руски писац Кирил Туровски, у поуци на Вазнесење Христово, набраја редом шта су у тренутку узношења кличали анђели, преподобни и Давид, и шта је рекао апостол Павле, и на крају наводи Соломона, како он сам говори речи из своје *Песме над песмама,* које се очевидно, везују за узбуђену Богородицу: (придржите ме јабукама) јер сам болна од љубави (2, 5)." Радојчић 1982, 232.

17 http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Zitija/SvJovanRus.htm

Извори

Свето Писмо Старога и Новога Завјета, превели Ђура Даничић и Вук Ст. Караџић, Београд: Библијско друштво

Migne. *Patrologia Graeca*

Јован Дамаскин (2002): *Празничне беседе,* превео Епископ Атанасије, Београд: Српска књижевна задруга

Константин Филозоф (1989): *Повест о словима, Житије деспота Стефана Лазаревића.* Београд: Просвета, Српска књижевна задруга

Патријарх Пајсије (1993): *Сабрани списи.* Београд: Просвета, Српска књижевна задруга

Литература

Алексеев, А.А. (2002), *Песнь песней в древней славяно-русской письменности.* С-Петербург: Россиьска академия наук

Аверинцев, Сергеј Сергејевич (1982): *Поетика рановизантијске књижевности.* Београд: Српска књижевна задруга

Εὐςτράτιάδου, Σ. (1939): Η Τεοτόκος εντηυμνογραφία. Paris

Радојчић, Светозар (1982): *Одјек Песме над песмама у српској уметности XIII века,* у: Одабрани чланци и студије. Београд, Нови Сад: Југославија, Матица српска

Словенска митологија (2000): уредници Љубинко Раденковић и Светлана Толстој. Београд: Zepter Book World

Трифуновић, Ђорђе (1971): *Тумачење Песме над песмама од Теодорита Кирског у преводу Константина Филозофа.* Зборник Матице српске за славистику, 2, 86-103.

Џелебџић, Дејан (2004): *Један занемарени аспект симболике јабуке у византијској књижевности.* Зборник радова Византолошког института, XLI, 123-132.

http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Zitija/SvJovanRus.htm

Dragiša Bojović

AN APPLE AS A EUCHARISTIC SYMBOL

An episode from the Hagiography of Despot Stefan Lazarevic by Constantine the Philosopher remained insufficiently explored by researchers. It has to do with the Holy Communion with an apple performed by Vuk Lazarevic and Lazar Brankovic. In this paper, the phenomenon is explored in terms of biblical and hymnographic symbolism, with special emphasis on the related motif found in Constantine's translation of the Interpretations of the Song of Songs by Theodoret of Cyrus. All analyzed texts have the apple symbolizing the Holy Communion, while the origin of such symbolism is closely tied to the interpretations of the Song of Songs, which would further have a decisive impact on the preference of Constantine the Philosopher to enrich one historical moment (the deaths of Vuk Lazarevic and Lazar Brankovic) with Eucharistic symbolism.

УДК 821.163.41-14.09 Настасијевић М.

Слађана Алексић
Филозофски факултет, Косовска Митровица
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: aleksladjana@gmail.com
Даница Андрејевић
Филозофски факултет, Косовска Митровица - Србија
e-mail: andrejevic03@gmail.com

БЕЗМОЛВИЈЕ У ПОЕТИЦИ МОМЧИЛА НАСТАСИЈЕВИЋА

„У Христу је дакле исход, последњи одговор на оном, прво питање на даљем плану“.
(Момчило Настасијевић, *Неколике белешке о Достојевском*)

Апстракт: *Књижевна појава Момчила Настасијевића била је изузетна у свом времену, пре и после рата био је велика загонетка српске литературе. Момчило Настасијевић (1894–1938) није нимало једноставан писац: преко више стотина библиографских јединица противуречних по оценама, ставовима и интерпретацијама говоре о сложеној природи његовог дела. Момчила Настасијевића најтеже је схватити као писца, разумети његове текстове, а затим, превести то схватање на теоријски језик. Настасијевићеви херметички текстови морају се читати између редова, па је с тога њихова интерпретација тежа. У првој фази зрелог периода Настасијевић је био песник матерње мелодије, у другој је већ био песник тишине, глухота, безмолвија, а у трећој фази, трагао је за аутентичном егзистенцијом на Христовом путу.*

У раду је изложено књижевнотеоријско осветљење Петра Милосављевића у кореспонденцији са теолошким контемплацијама.

Кључне речи*: тиховање, поетика суштине, молитва, спасење.*

„Нешто се не да појмити као целина ако се кроз све привидно раздвојене и диспаратне ствари не осети начело које спаја и мири. Највећи духови редовно су то начело налазили у Богу: он је с ове стране стварности – у њиховој души“. (Момчило Настасијевић, *Неколико рефлексија из уметности*)

Момчило Настасијевић припада, уз Јована Дучића и Десанку Максимовић, оној малобројној скупини песника двадесетог века који су писали религиозну поезију. Та литерарна чињеница је утолико занимљивија када се зна да је овај песник стварао у периоду српске међуратне књижевне авангарде и стилској формацији радикалног модернизма коме је и сам дао изузетан печат када је реч о форми, структури и синтези лирског дискурса. Књижевно-историјски и теоријско-жанровски, овај писац управо по религиозној поезији показује своју јединственост и различитост, будући да су авангардисти негирали сваки облик конвенције и ауторитета – историју, државу, политику, морал, традицију, па и Бога. За Момчила Настасијевића апсолут Бога налази се у дубокој синергији с његовим метафизичким, онтолошким и иманентним осећањем света и тежњом ка матерњој или родној мелодији која еманира Почело, генезу спиритуалног и есенцијалног, детињство човека и човечанства. Ова протопоетичка и

поетичка књижевна чињеница нас упућује на тумачење најдубљих слојева, димензија и аспеката лирике овог великог песника.

Спонтана тежња ка удубљивању у себе, усхићавању ка Богу, предавање себе Богу и непрестана молитва, ступање је у подвиг безмолвија. Блажено тиховање је деловање умних сила, умом у срцу. Старословенска реч *безмолвије* значи „стање молитвеног тиховања. Ради се о мировању, свођењу телесних кретњи на најмању меру да би се постигла и одржала највећа усредсређеност духа“[1]. За разумевање безмолвија (тиховања) неопходно је созерцање Светог Јована Лествичника: „Безмолвник је слика земаљског анђела који је на хартији богочежње словима ревности ослободио своју молитву од лености и немара. Безмолвник је онај који из дубине срца свом снагом вапије: *Спремно је срце моје, Боже* (Пс. 56, 8)“! Тиховатељ је онај који говори: „Ја спавам али срце је моје будно“.[2]. Суштину тиховања чини то делање срца које се ограђује и чува – чувањем безметежја (тихости) помисли и савршеног безбрижја. Тиховање је предавање себе Богу у безбрижју. Истинско тиховање почиње након предавања себе Богу и дубоке убеђености срца у његову бригу о нама.

Тако на путу ка живој молитви неминовно стоји тиховање (безмолвије), као начин подвижниковог живљења, увек као стање у којем се унутра сабрани и удубљени дух, огњем Духа Божијег уводи у серафимску чистоту и пламсање ка Богу и у Богу. Тај огањ уњедрује се у човека у тренутку обраћања и почиње да делује тек пошто човек, сходно завету, крочи на поље труда.

„Али то је почетна топлина, која се час појављује, час скрива. Она делује као продужетак труда над очишћењем срца. Другачије, човек не може да поднесе те напоре. Али, у то време она не може да пројави све своје снаге због страсти које још постоје у човеку. Сву своју снагу она пројављује тек онда када страсти замукну. (...) Бестрасни не живи себи него у њему живи Христос (Галат. 17, 21), као што је речено, подвигом се добрим подвиже, трку сврши и веру (православну) сачува“[3].

У књизи *Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност,* Драгиша Бојовић осветљава различитост појмова безмолвије и ћутање. Он каже:

„*Безмолвије и ћутање.* Ова два слична појма, готово синоними, јер се безмолвије може превести и као ћутање, немају исту духовну суштину. Безмолвије схватамо, у исихастичком смислу, као тиховање, док је ћутање уздржавање од многоговорљивости. Јефрем Сирин не дефинише ове појмове, већ поетском усхићеношћу приближава читаоцима њихову суштину.

Његови анафорски усклици стварају слику вечне радости, која се стиче безмолвијем односно тиховањем“[4].

Бестрашће је показао сиријски подвижник Свети Јефрем Сирин који је надахнутим анафорама изразио бит безмолвија:

„О, безмолвије – лествице к небесима! О, безмолвије – мати скрушености! О, безмолвије – огледало грехова, које показује човеку сагрешења његова! О, безмолвије, које не уздржава сузе! О, безмолвије, што порађа кротост! О, безмолвије, што сожитељствује са смиреномудријем! О, безмолвије, свезано страхом Божјим и које води ум ка светлости! О, безмолвије што надзире помисли и помаже

1 Свети Јован Лествичник 2006, 247.
2 Исто, 214.
3 Свети Теофан Затворник 2001, 183.
4 Бојовић, 2003, 65–66.

расуђивању! О, безмолвије, што поража свако благо, - тврђаво поста, препрека стомакоугађању! О, безмолвије - вежбање у молитви и читању! О, безмолвије - тишина помисли и тихо пристаниште, што ослобађа душу брига! О, безмолвије – благи јарам и јако бреме, које смирује и које носи оне што носе тебе! О, безмолвије – истребитељ дрскости и непријатељ бесрамља! О, безмолвије – мати страхопоштовања! О, безмолвије – тамница страсти! О, безмолвије – радост душе и срца! О, безмолвије – узда за очи слух и језик! О, безмолвије, које поспешује сваку врлину! О, безмолвије – кривица сиромаштва. О, безмолвије – плодоносно село Христово, које приноси плодове! О, безмолвије – стена и бедем оних који намеравају да се подвизавају зарад царства небеског!“[5]

У безмолвију, у тишини помисли и тихом пристаништу што ослобађа душу, у тиховању својих креативних сневања, тражио је спас Момчило Настасијевић и определио се за формулу сугестивнију од свих:

„да се овде ради о нечем што је разумом немерљиво и неизмерно. Ако се баш осећа велика потреба за формулом, зашто онда не ризиковати с једном која ће бити далеко неодређенија но ипак далеко сугестивнија од свих горњих, зашто не рећи. *Уметност ради људске душе*“[6].

Уместо звезде славуј: стихом га дозива Бранко Миљковић у циклусу *Седам мртвих песника* (1956) и посвећује му песму: *Момчило Настасијевић*. Међу првима, Миљковић је поетски дефинисао песниково безмолвије: *Тишино у светој сенци*, и тако посведочио Настасијевићеву религиозну православну инспирацију, у време када се у Христу није смело ни живети, ни веровати јавно. У тексту *Служити Богу и ближњима и испунити закон Христов* који је посвећен Ђорђу Ј. Јанићу, Владимир Димитријевић каже да је због огледа *Бог у поезији Момчила Настасијевића*, Јанић избачен са радног места професора књижевности у Једанаестој београдској гимназији и да је десет година био без посла[7]. У поменутом тексту, Јанић говори о кључном месту Настасијевића у свету поезије уско повезаним са вером: „Настасијевић је у свом поетском раду имао за примаран циљ проналажење божанских манифестација и њихово означавање. (...) То његово трагање се завршило утапањем у народну душу, преко које је, или кроз коју је, пронашао Бога, моћног и строгог Саваота Старог Завета“[8].

Пут Настасијевићеве дубоке посвећености односу религијског, мистичног, музичког и родног, уочила је Даница Андрејевић у тексту *Матерња мелодија и поезија Момчила Настасијевића*: „Поетика монизма, у свему осетити једно и у једном све, која је бит, истина, Бог, покушала је у лирском ауторском тексту да бива поетски систем“[9]. О Настасијевићу је писала и Ксенија Атанасијевић која је са Исидором Секулић, оцем Јустином Поповићем и песником, сарађивала у часопису *Хришћанска мисао* у покушају обнове православне културе. У тексту *Духовно стварање Момчила Настасијевића* уочила је најскривенију метафизичко-религиозну проблематику уметника: „Отуда његова истинска, доследно чувана религиозност коју никакве струје нису успеле да потисну ни да раслабе, чак ни да дотакну. И отуда његово озбиљно и побожно настојање да се што бољим поимањем уђе и у сва открића езотерних испитивања“[10].

5 Бојовић 2003, 66.
6 Настасијевић 1991, 24.
7 Димитријевић 2011: 16–17.
8 Јанић 1971, 63–64.
9 Андрејевић 2005, 98.
10 Атанасијевић 2006, 318.

Један од најновијих прилога проучавању Настасијевићевог дела је текст *Момчило Настасијевић и теологија тишине* (2012), Петра Јевремовића посвећен језику, Речи, Логосу, песниковим могућим теолошким импликацијама и аскетским конотацијама. У Јевремовићевом созерцању, Настасијевић је песник-теолог: „Настасијевићев став јасан је. *О-певати* почива на – *утихнути.* Тек у *модусу бића тог утихнути,* бива могуће – *ослушнути*. А онда и – *чути*. Отуд ћутати (то би било друго име за *утихнути),* никако није – *одрећи се језика*. Заћутати – то је *осамити се.* Осамити се, то је – *отворити се животу који је са оне стране сваке буке.* (...) Унутрашњи покрет. Покрет иманентан самом бићу“[11].

Петар Милосављевић у монографији *Поетика Момчила Настасијевића* (1978), српског песника доводи у везу са поетиком, тј. са самим проучавањем књижевности. Настасијевићеву експлицитну и иманентну поетику, као целину, Милосављевић сагледава на макро-плану, у оквиру стваралачке праксе структуиране око два битна момента: аутентичан уметнички израз и аутентичан пут за смисаоно остварење људске егзистенције. Сложени опус Момчила Настасијевића обухвата приповетке, песме, драме, музичке драме, либрета за балет, есеје, чланке, мисли, књижевне и музичке критике. За живота Настасијевић је објавио само три књиге: збирку приповедака *Из тамног вилајета* (1927), музичку драму *Међулушко благо* (1927) и збирку песама *Пет лирских кругова*. Сви остали текстови били су расути по часописима и новинама. После смрти (13.2.1938.) пријатељи и рођаци приредили су и издали девет књига целокупних дела. Настасијевићево целокупно дело развијало се у два крупна временска одсека: до 1922. године, и од те године до краја живота. Есеј *Неколико рефлексија из уметности* (1922) представља дефинитивну преоријентацију у његовом развоју. На основу та два временска одсека, Милосављевић издваја два периода: први до 1922, и ране списе, и други од 1922, и „зрело доба“[12].

Од преломне 1922. до смрти, Настасијевић је написао текстове који су ушли у оних шест књига *Целокупних дела (Из тамног вилајета, Хроника моје вароши, Песме, Драме, Музичке драме, Есеји*) по којима је познат као један од најинтересантнијих српских међуратних књижевних стваралаца. Доба стваралачке зрелости обележено је Настасијевићевим трагањима за нову поетику (1922–1927), за стварну реч (1925–1933), у тражењу спаса (1934–1937).

---

11 Јевремовић 2012, 511.

12 Сви рани прозни покушаји објављени су у *Раним Причама*, а највећи део сентенци и есејистичких фрагмената у *Мислима.* У раним песмама и варијантама, садржано је тридесетак песама, и то са претходним књигама представља целовиту, али не и коначну слику Настасијевићевог раног рада и развоја. Рани списи које је Настасијевић сам датирао, настајали су између 1915. и 1922. у посебним околностима, у време светског ратног вихора. У збирци *Ране приче* објављено је укупно шеснаест приповедака, где су за Настасијевићеве прозне покушаје важне три године: 1915, 1918. и 1921, као три етапе у његовом приповедачком развоју. Три групе Настасијевићевих Прича, као три фазе приповедачког развоја, представљају три савладана и превладана искуства у којима се стил непрестано мењао, али ипак остајао туђ и обичан. Настасијевић ту није пронашао сопствени израз.

Ране песме разноврсне су и могу се груписати хронолошки, тематски, према звучној организацији стиха или према откривеним утицајима. Већина раних песама су песме лирског расположења. Песме *Сањарије* из 1916. и *Зашто ме тако дира* из 1917, међу најбољим су песмама Настасијевићевог првог периода. Напевне песме су све песме из 1921. када се завршава први период и најављује други. Настасијевић се ослободио везаног стиха, усвојио слободни стих и тако налазио свој пут и свој извор.

У раним уметничким радовима аутентични су прозни запис *Певач* и песма *Никоја реч*.

Трагање за новом поетиком обухвата песме, музичку драму *Међулушко благо,* збирку приповедака *Из тамног вилајета*, два циклуса есеја и чланака, којима се у овом раду нећемо бавити[13]. Настасијевић до „новог стила“ и аутентичног израза стиже не према моделу било кога од својих савременика, већ према властитој експлицитној поетици. „Да би продро у неприступачан му универзум, у надстварност, у 'тамни вилајет', требало је да изврши продор кроз постојећу језичку структуру, да изврши једну насилну реорганизацију језика. Он је ту реорганизацију извршио одступањем од стандардног језика у неколико основних смерова преузимањем елемената језичког система народског казивања, делимично из средњовековних наших списа или библијских текстова и властитим изневеравањем језичког стандарда“[14]. Димензија текста је постала доминантна, и Настасијевић се зато испољава као изразито аутентичан и оригиналан писац.

Зрело доба Настасијевићевог стварања чине текстови о тражењу стварне речи и у тражењу спаса[15]. После прича из *Хронике моје вароши*, Настасијевић до краја живота није ни написао, ни објавио ниједну причу. Српска књижевна задруга одбила је да штампа *Хронику*, а Народно позориште није прихватило ниједну од три објављене драме. Борба добра и зла налази се као основни мотив музичке драме *Међулушко благо*, коначне варијанте *Недозваних* (1930) и у основи треће драме *Господар Младенова кћер* (1931). Настасијевић је објавио десетак есеја, чланака, приказа, ликовних изложби и одговора на анкете[16]. Настасијевићеви есеји надовезују

13 Песме из циклуса *Јутарње* и *Вечерње* се разликују по стиху, строфама, мотивима, темама. Песме *Јутарње* су песме радости, свежине, буђења; у циклусу *Вечерње* присутни су мотиви туге, бола, саосећања. Речи и мотиви ових песама у служби су распеваности, а мелодија је основни градитељски принцип поезије. Ту мелодију Настасијевић покушава да мотивима, лексиком, синтаксом дозове и пробуди.
Есеји *Неколико рефлексија из уметности* 1922, *За матерњу мелодију* 1929, *Белешке са Боравка у Паризу* 1927, *Белешке за апсолутну поезију и За матерњу мелодију* 1929, представљају етапе у израстању и обликовању нове концепције. У *Белешкама за апсолутну поезију*, музика се јавља као врховна уметност, као симболистички идеал, као суштина поезије. У есеју *Неколико рефлексија из уметности* писаном под утицајем једног изразитог романтичара, музика је сасвим запостављена. Настасијевић је формирао идеју о песничком језику, као о органском повезивању речи: „Реч дозива реч, слика слику, идеја идеју“. Есеј *За народну мелодију* представља Поговор музичкој драми Међулушко благо. Аутори су писац либрета Момчило Настасијевић и композитор опере, његов брат, Светомир Настасијевић. Образложење идеје „да реч и мелос буду једно и недељиво“.
14 Милосављевић 1978, 185.
15 Милосављевић указује на четири пута која су указивала на најзначајније токове српске културе између два рата: најаутентичнији песник једног од путева био је Милош Црњански и Спас у лику нације; други пут ка Спасу окушали су надреалисти, ослобођењем човека путем продора у тамне делове његове личности; покрет социјалне литературе пружао је могућност ослобођења човека путем социјалне револуције; једном делу интелигенције, пут Спаса био је у обнови религије, пут на који је указивао Достојевски и који су следили филозофи Милош Ђурић и Ксенија Атанасијевић, Исидора Секулић, отац Јустин Поповић.
16 Белешке успут, 1928, Изложба „Ладе“, 1928, За матерњу мелодију, 1929, Нови на послу. Одговор на анкету: Смењивање генерација, 1930, Пролетња изложба југословенских уметника, 1930, Белешке за стварну мисао, 1931, Неколике белешке о Достојевском, 1931, Белешке за стварну реч, 1931, „Настасијевићеви 'Недозвани'“, Писмо уреднику политике поводом приказа драме, 1931, Одговор на анкету о жељи часописа Надреализам данас и овде, 1932, Предговор збирци песама Синише Пауновића На Раскршћу, 1932, Између предратне и поратне је провалија. Одговор на анкету правде о књижевном стварању иза рата у нашој земљи, 1933, Белешке о неопходности израза, 1933.

се један на други и представљају целину, а питања која се у њима отварају су онтолошка, епистемолошка, естетичка и књижевно-теоријска. Из проблема кореспонденције јединке са бићем, осветљени су и остали: „1. Појам бића и однос бића и свести, 2. Пут ка кореспонденцији с бићем (трошење енергије), 3. Проблем сазнавања бића (долажење до 'стварне мисли'), 4. Проблем неопходности израза бића, 5. Проблем стварне речи, 6. Проблем ћутања и 7. Проблем уништења личности"[17]. Настасијевићево поимање бића мењало се током времена. Биће је за Настасијевића материјално и духовно, појавно и суштинско, и може да се замени терминима Једно, Све, Цело. Милосављевић изворе Настасијевићевог поимања бића налази у исихастичкој православној мисли, као начину контемплативног живота монаха у условима повлачења и усамљеништва или пустињаштва, и непосредног искуства славе Божије, покрета који се организовао на Атосу од 12. до 14. века[18]. Познато је пет врлина: ћутање, уздржање, бдење, смирење, трпљење којима монах исихаст тежи[19].

У Настасијевићевом дозивању недозваног, у тражењу пута ка Богу, у есеју *О жељи*, издвајамо одломак који указује на слободу која долази једном вишом забраном, када све ми је дозвољено, али све не користи. Све ми је дозвољено, али не дам да ишта овлада мноме, по речима апостола Павла. Настасијевић каже:

„То су трепуци кад се у нама не измирило све, него све слило у једно; кад оно што се осети самим тим и оно је што се хоће и мисли; тројство у јединству; једночулност која је истовремено и једнохотност и једномисленост себе у свету, света у себи; слобода која себе огради једном вишом забраном; управо зато што изгледа ми да све могу и смем, тим поузданије отвори се једини пут, упркос и себи и свему учиниђу само оно што се мора"[20].

Радомир Константиновић, у есеју *Момчило Настасијевић*, види у тим реченицама религиозног писца и теолошког мистичара, „(...) у блаженству достизања неког теолошко-мистичног тројединства, у врховном часу екстазе или мистичке

17 Милосављевић 1978, 221.

18 У *Речнику православне теологије* протојерej др Јован Брија доноси значење: ИСИХАЗАМ (гр. ησυχια, ћутање, тиховање и унутрашња усредсређеност): аскетска традиција монашког порекла (IV - V век), која се као покрет духовног и богословског препорода организовала увођењем „Исусове молитве" као начина постизања стања унутарњег усредсређења и мира у којим душа слуша и отвара се Богу. Исихију су упражњавали пустињски оци који су имали Филокалију (Добротољубље) као извор инспирације и који су као развојну дисциплину унутарњег живота усвојили стално призивање Исусовог имена. „Молитва срца", названа и „Молитва Исусова" или „Чиста молитва", која се састоји из речи: „Господе, Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме грешнога", темељи се на тексту из Луке 17,21: „Царство је Божије унутра у вама" и на саветима Апостола Павла: „Молите се непрестано" (1. Сол. 5,17) и „будите истрајни у молитви" (Кол. 4,2).

Прави оснивач исихазма јесте Јован Лествичник (+649), писац дела *Рајска лествица*, у којој препоручује монолошку молитву, дакле сведену на једну једину реч: „Исусе". За оце исихасте теорија и упражњавање Исусове молитве, медитирање у ћутању о Исусовом имену и стање тиховања које она ствара, нису циљ сами по себи. Изнад свега, исихија ствара стање у којем се практикују врлине, од којих су најважније чистота срца (απαθοια), покајање (ματανοια), а нарочито уздржање, трезвеност или чување срца (νηψις) Свети Симеон Нови Богослов говори о свести и опажању благодати, а Свети Григорије Палама о непосредном созерцању [виђењу] славе Божије под видом нестворених божанских енергија, као суштинских елемената исихастичке духовности.

19 Брија 1999, 71.

20 Момчило Настасијевић, *Сабрана дела,* О жељи*,* 87.

контемплације“[21]. Настасијевићева мисао указује на речи о тројединству у *Молитвама на језеру,* Владике Николаја: „Кад сунце проспе своје злато по језеру, ја се будим не као нирванско јединство но као тројединство, од сазнања, жеље и акције“[22]. У есејима с почетка тридесетеих година, Настасијевић нам открива песника у напору самосавлађивања, беспоштедног трошења себе: „И осећам, и све ми јасније бива у сазнању: ма којим се путем пошло, прави је, само ако се човек идући њиме ни у чему лично не поштеди“. Сви ти путеви, водећи ка уништењу себе-субјекта, непромашиво воде ка Богу. То значи, овладати собом, душу и тело разуму потчинити. Свети Василије Велики подстиче нас на такво расуђивање како бисмо усходили од видљивог ка невидљивом и од привременог ка вечноме. Зато и мудри Теодор Јерусалимски каже да испитивање природе ствари најбоље чисти, избавља и узводи ка узроку свега, дајући да се види оно што је изнад лепоте, чудесности и величине[23].

Стварна мисао, „мисао“ је саме духовне стварности, стварност ванлична, ванвремена, ванпросторна, апсолутна. Достићи стварну мисао, значи нестати као Ја, престати припадати себи, живети у стварној истини и у стварној слободи: „што истинитије сазнајем, то дубље заборављам себе“. Трагалац за стварном речи, Настасијевић је писао: „(...) где није неопходна реч, ћутати; где је неопходно ћутање, наизглед и по свему, тек ту проговорити“. У *Раним мислима* и есеју *Неколико рефлексија из уметности*, Настасијевићева теза о моћи ћутања, неказаног, била је симболистичка. У *Белешкама за стварну реч*, за Настасијевића ћутање има дубљи смисао и није само живот у тишини, апсолутно ћутање – ћутање је парадокс. „Отуда шкрта реч Настасијевићевог стиха сугерише конфликт унутрашње мисли суочене са оним што превазилази моћ језика и саму лирику (...)“[24]. Ћутати где није неопходна реч у кореспонденцији је са Елиотовим схватањем да треба бежати од емоције, а не пустити јој на вољу. Тако Настасијевић долази до проблема песникове личности у делу. Настасијевић има два различита упоришта у разматрању проблема песникове личности: практично-емпиријско (како стварати поезију) и метафизичко, тј. онтолошко (порекло поезије кроз бит песништва). Ово решење доводи до укидања песникове личности у процесу стварања. Мелодију, распеваност, која је у претходној фази суштина уметничког израза, заменило је ћутање: „И реч је тада (...) да само ћутање проговори“.

Трагање за стварном речи чине три циклуса песама *Глухоте*, *Речи у камену*, и трећи, најстарији циклус, *Бдења,* који обухвата песме објављиване почев од 1925[25].

Уводна песма *Молитва* „ је молитвено слово над собом и над светом коме су бдења посвећена (...) лексиком и тоном више подсећа, мада издалека, на наше срењовековне песме или прозне записе“[26]. Ево стихова: „Смогнем ли ово дубином у вечерњу, / или је тихи пој / ил` дубина се отвори где болело? / Тихо по муци пловим смерни раб“. Бол, бољезан води у спознају дубине спасења. Тиховање је смирење и послушање, трпљење раба и страдање, спасења душе ради. Ђорђе Трифуновић у стиху из *Молитве,* „расточи, о расточи раба“, глагол *расточити*

21 Константиновић 1970, 88.
22 Велимировић 2005, 19.
23 Свети Никодим Светогорац 2008, 50.
24 Филиповић 1985, 120.
25 То су песме: *Мировање дрвећа*, *Родитељу реч (Родитељу)*, *Госпи*, *Осама на тргу*, *Божјак*, *Две ране*, *Вечерња*, *Сиви тренутак*, *Другу (Брату)*, *Траг*, *Предвечерје*, *Јединој*.
26 Милосављевић 1978, 247.

тумачи као растапање и распадање материје[27]. Растапање телесног како би духовно живело у вечности, уђи после смрти у рај, суштина је хришћанске религије. У предговору књизи *Пет лирских кругова,* Љубомир Симовић каже: „Све молитве у српској поезији долазе од несреће, личне или националне. Настасијевић моли из радости, из усхићења. И док сви у својим молитвама моле за помоћ и опроштај, он моли за пакао, за казну, јер зна, у једном од најведријих стихова српске поезије, да је: *дубље дно души но страдању!*“[28] Тихо по муци броди смерни раб, јер зна за сву слабост, сву греховну палост, раслабљеност и ништавност душе (зато не назире дно грешне душе паду склоне).

У циклусу *Бдења* доминантна је упитна мисао, настојање да се до „сржи“дође не мелодијом, већ мишљу. Мисаону структуру песме Милосављевић представља схемом која одговара познатој Хегеловој тријади логичког мишљења: „1. строфа- питање; 2. строфа- теза; 3. строфа-антитеза; 4. строфа – синтеза“[29]. Подвлачимо Настасијевићеву мисао о теми син-отац, биолошко-духовно рођење. У поменутом тексту, Ђорђе Ј. Јанић сматра да се песник у песми *Родитељу,* „приближава једном пустиножитељском погледу на свет“[30]. Остале песме из овог циклуса по темама су разноврсне. У најраније објављеној песми *Мировање дрвећа*, у постављеном питању да ли дрвеће осећа бол кад га секира засече, персонифицирање дрвећа није само стилско средство: „ (...)ако је бог у свему као што је и у човеку, онда и дрвеће има људске особине“[31]. Филиповић указује да се песма оглашава као објава „у речи смирења, видања и благости, као да изговара питања све тиша и замрла у шапату (...) оно што пониче из једног генеричког осећања припадности свету и доброте која је увек у импулсу његове песничке визије“[32]. Ево завршних стихова: „Тихо и тише, умин из рана / оваплоти ме у реч. //То мукотрпан, / друзи, за вас неме, / шапатом висинама / казујем благу реч“.

Проблем који се протеже кроз читав Настасијевићев развој, проблем је издвојености човека из природе и од других људи, један од општих проблема филозофије и религије који је Настасијевић покушавао да реши на конкретан начин у својим делима. „Може се рећи да он свесно бира усамљеност као стање коме тежи и које ослобађа његов дух (...) И управо у стању самоће његова мисао спутава сваку екстазу и произвољну бујицу лирских визија, а тиме и помера вокацију према форми упитне речи“[33]. По схватању Пелусиота Исидора, „јер онај који се креће у метежу, а жели да позна небеско, (...) онај који није отпочинуо од свега, Бога познати не може“[34].

У првој варијанти песме *Осама на тргу*, на примеру почетног стиха: „Стукнем на равном тлу: сам ја около Бог“, као и у песми *Божјак*, ради се о метафизичким и мистичким преокупацијама песника. У песмама *Госпи, Предвечерје, Гробној*, преовлађује религиозни тон, већ сасвим јасно хришћанско опредељење. У песми *Јединој*, пут којим се иде отвара спасење: „И дубље ли нас нема, / дубље се отвори спасење“. У песми *Осама на тргу*, тај пут је другачији од обичне шетње по тргу*:* „То куда непроход им, /Чудно ми се отвори пут. / То куда ступај их лаки, / Стукнем брале“.

27 Трифуновић 1968, 158.
28 Симовић 1981.
29 Милосављевић 1978, 249.
30 Јанић 1971*,* 69.
31 Милосављевић 1978, 251.
32 Филиповић 1985, 124–125.
33 Исто, 120.
34 Свети Никодим Светогорац 2008*,* 41.

Тај пут отвара нов егзистенцијални смисао: води ка разрешењу земаљских противуречности, ка смирењу и Спасу: „Ал' каже ми се долина. / Ромори што је овде шкргут зуба. /Тихо се тамо сјаранило / Што се крваво мрзи овде и љуби". Та долина помирења, што му се указује у песми *Две ране*, асоцира на хришћански рај.

Најхерметичнији Настасијевићев циклус песама је циклус *Глухоте* који долази иза циклуса *Бдења*. Милосављевић реч глухоте осветљава идиомом „глухо доба", време највеће тишине, око поноћи. Овај циклус чине песме ноћнице, песме мука, песме глухог доба, насиља над језиком су већа. Песме се могу реконструисати само уз помоћ есеја објављених у исто време: одгонетка стварне речи долази после одгонетке стварне мисли. Основна тема *Глухота* је човеков немир, тежња ка лепоти, а основна изражајна форма је парадокс као доминантни облик мишљења чиме је реализовао амбицију из програмског есеја *Неколико рефлексија из уметности.*

Кореспонденција са оним „тамо", ка недоходном и недоступном, искуство је и опредељење песника безмолвника. Настасијевићево поимање Бога је лепота сугерисана белинама, која се речима не може изразити али се може доживети ћутањем, као у стиху: „Лепота јер / заслепи ме, и нем".

Циклус песама *Речи у камену,* такође је херметичан, има четрнаест песама. Пре је поема него циклус. Као и *Глухоте*, свака од песама представља посебан мотив са заједничком темом. Стихови су елиптични, садрже инверзије, парадоксе, белине. Настасијевићев процес духовног узрастања, налажење пута Христовог и осећање да му је Син Божији заиста неопходан налазимо у X песми са програмским разрешењем: „Крст на раскршћу / ту наука. // Сина не распесте ви, / распео се сам. // Ни недра мајци, / ни бедра.// У крсту кад ње / Рођај вам и задојење, // О зар за даља распећа/ Невинога не. // Сина не распесте ви / Распео се сам". Песма X, јавља се „ (...) као разрешење у Христу, доноси једну нову тему, један нови пут, пут Христа. Пут Христа је велика Настасијевићева тема у циклусу песама из следеће фазе, *Магновења*. У овој Настасијевићевој развојној фази она има слично место као и есеј *Неколике белешке о Достојевском:* најављује један нови пут"[35]. Циклус *Речи у камену* је мисаоно заокружен десетом песмом у којој је пут разрешења, пут Христове науке.

Од 1933. године Настасијевић је објавио неколико есеја и публицистичких текстова[36]. Милосављевић уочава: „Главна тема есеја *У одбрану човека* је: бити Христос. Прихвативши ту тему од Достојевског, Настасијевић га више не парафразира, већ покушава да изгради властиту концепцију о положају човековом у свету и о могућности његовог спаса. Не само идеје Достојевског, већ и његове властите из раније пређених фаза, структуралисане су ту на нов начин"[37]. Тему Достојевског о Христу као „једином путу у суштину", Настасијевић је прихватио раније и најавио у тексту *Неколике белешке о Достојевском* из 1931. Основни проблем, узнемиренима од постања, једини исход је, умирити се; Настасијевић тражи нови пут, прави, јединоспасавајући. „Настасијевић сад већ више мисли теолошки, него филозофски. У тематски другом делу есеја он потпуно залази у поље религије"[38]. Пут „из самозабране у самоослобођење", отворио је, према

35 Милосављевић 1978, 272.

36 *У одбрану човека,* 1934, *Религиозно осмишљење уметности*, 1936, *За хуманизацију музике*, 1934, *Наши културни узмаси*, 1934, *Браћа, Песник и композитор, о својој новој музичкој драми*, 1935, *У одбрану књижевног стваралаштва,* 1935, *Драмско стваралаштво и позориште код нас*, 1935, *У тражењу себе,* 1935, *Против машинизације уметности*, 1936.

37 Милосављевић 1978, 297.

38 Исто, 300.

Настасијевићу, тек Христос, који је „остварени лик човека“. Последње странице есеја у којима се говори о односу људи према Христу, подсећају на Легенду о Великом Инквизитору из *Браће Карамазових*. У том другом делу есеја, Настасијевић подсећа на теолога по позиву, у то време је сарадник у православним религиозним часописима *Светосавље, Пут* и *Хришћанска мисао*. Милосављевић је мишљења да је писац инспирисан проповедима владике Николаја Велимировића.

Есеј *Религиозно осмишљење уметности* из 1936, доноси донекле другачији језик и терминологију, и у њему се говори о положају човека у савременом свету. Присутна је религиозна терминологија: *првоначални дар, преображај, благослов* и *благодат, проклетство,* али отуђење о којем говори Настасијевић, конкретан је однос човека према раду и машинизираној цивилизацији. Настасијевић је тражио спас у свету у коме је живео. Није га видео у марксистичко-комунистичкој промени друштва, ни у тезама припадника социјалне литературе.

Главни проблем есеја *За хуманизацију музике* је поново матерња мелодија, али сада са аспекта отуђеног човека. „Његова је сад истина ’о певању: живим начелом доброте, разрешив се од сопственог зла, једино се тиме можемо потврдити у другоме’“[39]. Настасијевић у отуђеном свету излаз проналази у обнови матерње мелодије и повратку непосреднм заједништву ствараоца (Бога), са примаоцем (човеком).

Песме из циклуса *Магновења* и *Одјеци*, припадају фази тражења себе. Све песме из циклуса *Магновења* су ремек-дела, по мишљењу Миодрага Павловића. У песми *Епитаф*, пламен је лек тамо где лека нема, а песников циљ је бити „мелем непреболу“. Веома је сложена песма *Поглед*. Реч је о погледу унутрашњем који представља глад за задовољењем истине, лепоте и добра, али нужно мора доћи до мрења, до себе-нестајања, на путу за „стварну мисао“: „Поглед је, - гине око, / Неситом утол мрење. / Нестати, - то мој пут“. Настасијевићев однос према проблему стварања може се видети у стиховима: „Слеп, - или погледом мри. / Јер и смрти то / Као живота је мало. // Гине ткач, / и гине ткање, и влат, / Ал’ чудно непогиба мир, Златали зри, / Где гинуло се и ткало“.

У Настасијевићевом начину мишљења, слеп је у парадоксима онај ко има око, али нема унутрашње око. Једна од Христових седам прича о царству Божијем подсећа на слепило људи, где погледом се мре: „јер гледајући не виде, и чујући не чују нити разумију“. Тако је и у песми *Порука*: „Прозрем вас: / јадна јаснота, / умље, јадна реч, / мрачни пут грете“. Настасијевићев пут унутрашњег погледа, једини је његов пут стварања где се „гине“, троши, али иза тога остаје мир за човека узнемиреног од постања.

Смирење за којим песник трага, мир, тиховање и јесте и крајњи смисао свег стварања, свих активности: из њега све добија смисао. Песма *Наградна реч* говори о Настасијевићевој православној оријентацији: „Пече та Рана./ Њоме, и само њоме,/ све дубље жив (...)/ Удрите, / нисам крив“. Песма више не преводи једну мисао већ формулише осећање помирења које је блиско оном Христовом: ако те ко ошамари по једном образу, окрени му и други. Само праштање, скрушеност, он супротставља неправди. Настасијевић у тој песми први пут заузима став Христов. У десетој песми *Речи у камену* спознао је тај став као `науку`, сад га ево на властитом искуству оваплоћује[40].

Песма *Туга у камену,* ремек-дело у стиховима, има девет одељака од којих се први и последњи понављају: „ (...) сама реч туга у његовом певању није знак осећања,

39 Исто, 309.

40 Милосављевић 1978, 320.

већ појам у коме су сажете, нарочито осмишљене и наглашене тензије (...) То је индекс који пригушује емоционални живот песника или ознака патње његових душевних стања, онога што безгласно трпи притисак сомнабулне визије и егзистенцијалне драме која ћути у виду његове мисли“[41].

У песми *Пут* Настасијевић говори о „небогом“ путу неверника, иза којих не остаје траг. Песнику се пут Божији указује као „недохват“, као недостижан, а он Га је жедан*:* „Јер газило се туда, / јер газило, и небога, ево, стопа утабава,- / нема трага. / А жеднији ходим све, а ходе; - / у недохват је“. Смисао стихова: „ходом то у неходе,/ у беспуће непутем,/ и броди да се не преброде...../ на крају нестати цео,/ ал’ проклијали трази“, Настасијевић види у траговима који остају. Нестајање које проклијава, упућује на Исусову причу о сејачу и семену (речи Божјој) која се различито прима. Стихови песме *Храм*: „И нека скоре се све злости, - / смешак им одоли блед“, асоцирају на смешак Христов, на смешак скрушености и непротивљења злу, на опроштај им јер не знају шта чине. Трећи и четврти одељак песме показује прелаз између *Глухота* и новог Настасијевићевог виђења излаза, излаза *Бити* Христ“[42]. Стихови*:* „Тајна то тајни, /за даљу некуд мену/ отвори вид. /И обневиди око,/ Где прогледала душа/ непробоја кроз тврди / прострели зид. /То задњу премашити је мету/ у бездан себе ко крену;/ то силе је у цвету/ мрклу разбудити стену. /Потоње, знам,/ расточиће земља ове кости, /дубинама да запоје храм“, показују час досегнутог раја, храм Христов који се отвара прогледалој души.

У песми *Струна* постоји само тренутак откровења у коме „мрем неизречјем /у реч“, на путу страдања, праштања и помирења: „И знам, / и знам, / срце где куца, од злата или тучи / немо у њему распиње се Бог. / Плакало ил’ певало/ трнова се уздарје/ плете му се у потаји круна“. Трнова круна која му се за уздарје плете је, разуме се, трнов венац какав је понео Христос. „Са Христом, дакле, песник хоће да се идентификује. Његовим путем ходи, његов дух носи. Брат његов, из песме, кога „потаја ова мучи“ сваки је ближњи његов, јер носи самог Христа у себи. Макар му и задавао бол, тај ближњи му је у „незнању“ брат. За њега песник има само речи праштања, јер и за себе има пут помирења“[43].

Парадоксални начин мишљења провлачи се и у песми *Речи из осаме*: „Амбисе прекорачим, /стукне на равном тлу нога. /Дневи своје замрачим, /блесне видело бога“. Песников пут који води преко провалије, обасјан је Божјом светлошћу. У стиховима трећег и петог одељка, синови и кћери који га „бездетног“ прате, само су они који прихватају реч Божију и следе га на том путу. „Проклијале стазе“ из претходне песме, путеви су песникових следбеника у Христу. Песма *Мисао* блиска је *Струни*: „Тишином чудно / све ми засветли, - / крилата походи ме она. / Нерођених зора / запоју ми петли; /са дна искон мора / потонула, чујем, брује звона. / Радује се, / свему си спона. / У самоћи то / не остадох сам: /тајно је кроз потаје моје знам, / нога њена била“. Мисао се у песми јавља као изненадна светлост или изненадна милост, која му се крилата (хришћански симбол) ненадано објављује. Звона која тад, са дна „искон мора“ чује, су звона хришћанског храма.’И неспокоји/ у покој сви оживе’. А покој се стиче милошћу која му се дарује кад: ’Души то,/ светли за лет,/ тајно израстају крила“. Песма *Радосно опело*, гласница је пута у покој, а песма *Вест*, последња песма из 1936, носи изразито хришћанску симболику и радосно објављује други Христов долазак на земљу: „Ожеднела је земља,/ огладнела Агнец-Сина, /

41 Филиповић 1985*,* 117.
42 Милосављевић 1978*,* 324.
43 Исто.

крви крв, тела тело. Жртвени преклати нож / силу крина“. Христу је посвећена и последња песма коју је Настасијевић за живота објавио, једина сачувана песма из недовршеног циклуса *Он*.У завршним стиховима: „На смртни роди се знак,/ да живи мрењем... / и животом као смрћу / да је јак“ (...) „изрони ли, / свима да је за лек“. *Он* је, Христос, пут, истина и вечни живот.

Циклус *Одјеци* састављен је од седам песама које су нешто прерађене варијанте његових старих песама из циклуса *Лутарње* и *Вечерње*. Уводну песму *Молитва*, Борислав Михајловић је из *Одјека,* по идејној оријентацији, прикључио циклусу *Магновења*. Милосављевић сматра да је истоимена песма из циклуса *Бдења*, више религиозна архаизираним лексичким елементима, него осећањем, за разлику од *Молитве* из *Одјека*, једине песме која се потпуно уклапа у ортодоксне хришћанске ставове. Ево стихова молитвене радости у Христу:

„Да утопим се у плаветнило твоје, / Господе, жедан ја. // И радост моја теби, дародавче, / руменилом да окади просторе. // И молим ти се, / урвина твојих кроз понор / бистра ме проведи, / у мени да се небеса твоја огледну. // И ветри твоји / да крше ме земљи, прегибљу, / снези на мени презиме. И уза стамен – стабло / вита уз мене лоза / да препузи свој век. // И тице, крилати створи, / хитро да ми са грана / даљини твојој полећу. // Блажен у теби да занемим. / И од нема мене / стена да прозбори гори, / гора цвећу. // И радост наша, теби, / дародавче, / руменилом да окади просторе“.

У циклусу *Магновења,* Настасијевић је постао песник религиозне хришћанске оријентације, а у *Молитви* из *Одјека* религиозни песник у конвенционалном смислу. Настасијевић као мислилац, неодвојив је од Настасијевића стваоца: он је и аутентичан песник и аутентичан мислилац. Његова уметничка дела и његови теоријски текстови, експлицитна и иманентна поетика имају исти статус и представљају бит те праксе, у виду форми или идеја. Помоћу оригиналног језика отео се утицајима других писаца: „Поезија је да прожме, а не само додирне“. Онеобичавање у језику значио је покушај да се досегне тиховање, мук, да се језиком изгради другачија „кућа битка“. Новица Петковић у Настасијевићевом језику, посебно у песмама циклуса *Глухоте,* види покушај „да се одбаци Реч-симбол и прихвати РЕЧ-БИЋЕ“[44]. Сопственом стваралачком праксом, Настасијевић је дошао до формуле *реч дозове реч* и тада је настао преокрет: писац је у служби језика, постао објект језика. Тако су у причама из зрелог периода време и простор изгубили значење. Речи тог језика су заживеле као речи-бића. У схватању Светог Јована Кронштатског свакој речи одговара биће или свака реч може да буде биће и дело. (...) управо то и јесте својство речи – сила и њена извршивост[45]. Непознат однос у сложају речи, Настасијевићево тражење Бога у речима, осветлила је Даница Андрејевић: „(...) он је стварао језик ради језика самог јер то нису биле само саобраћајне сврхе (Станислав Винавер), већ суштински изворни Настасијевићев лирски идеал – траг ка речи ТО, која би идентификовала и интензивирала неименљиво, неискуствено и неизрециво“[46].

Настасијевићев песнички језик је остварен на два основна плана: на аудитивном (у обелодањивању матерње, народне мелодије), и на искуственом (у дочаравању ’тамног вилајета`). Оба та плана надовезују се на традицију наше народне и средњовековне књижевности. Речи у Настасијевићевом језику имају

44 Петковић 1962, 610.
45 Свети Јован Кронштатски 2011, 24.
46 Андрејевић 2005, 97.

двојаку функцију која је парадоксална, истовремено су и симболи, и „стварне речи“. Парадокс је и основна форма организације песникових стихова; у њој се најбоље осветљавају стварно и пренесено значење речи. Своје субјективне моћи у служењу речима и изражајне могућности језика, Настасијевић је потврдио у циклусима *Речи у камену* и *Магновења*. Језик је тако остварио нова ремек-дела. Велики уметник речи, Настасијевић, своје „открића тајанствене силе језика“ примењује и у есејима. Репродукција тих текстова показала је да у тој мисли има и филозофије, и естетике, и психоанализе, и књижевне теорије, и теологије. Исидора Секулић је у тексту *Тамни вилајет* дефинисала Настасијевићеву мисао: „Што најзад запише, густо је и сажето и непроменљиво. Суштина“[47].

Нерасејан према спољашњим стварима и не расипајући се кроз чула на свет, по речима Светог Василија Великог, безмолвник се уздиже ка себи самоме, а кроз себе усходи ка поимању Бога, те том лепотом озарен и осијан, и сопствену природу заборавља[48]. Безмолвије се у Настасијевићевој поетици објавило интенцијом: „Истинитост доживљаја духом потпуно се, дакле, поклапа са нужношћу остварења у израз. (...) Као да је иза тога неки тајни услов*: дало ти се да би целог себе дао*“. И заиста, Момчило Настасијевић је од таланта који је од Бога добио, целог себе дао уметности душе.

Бог се открива човеку кроз унутрашњи, духовни живот. У Библији постоје речи *Утолите и познајте да сам ја Бог* (црквенословенски текст: *упразнитесја и разумјејте...*). То значи да човек треба да се искључи из свега световног, да се мишљу уздигне изнад земаљског. Да се човек ослободи кроз дух, најдрагоценији дар свима за бескрај појединачних ослобођења. Доказује то и савез живота и уметности оних који тишином божанском говоре, силином речи која лечи и спасава. Момчило Настасијевић је целог себе дао лепоти стварања која се показује и постаје видљива тихо сатканој души, срцу које будно чека[49].

Тишином чудно засветли песникова мисао, души то светли... Светлост и милост Христова.

Литература

Андрејевић, Д. (2005). *Српска поезија XX века,* Београд: Просвета.

Атанасијевић, К. (2006). „Духовно стварање Момчила Настасијевића*“,* у: *Српски мислиоци,* Београд: Плато.

Бојовић, Д. (2003). *Свети Јефрем Сирин и српска црквена књижевност.* Ниш, Косовска Митровица: Центар за црквене студије, Филозофски факултет.

Брија, др Ј. (1999). *Речник православне теологије,* Превео с румунског Епископ источно-амерички Господин Митрофан (Кодић), Београд.

Велимировић, Н. (2005). *Молитве на језеру,* Ваљево: Манастир Лелић.

47 Секулић 1985, 132.

48 Свети Никодим Светогорац 2008*,* 41.

49 Иначе, у православној духовности, срце (καρδια) није физички орган, него духовно средиште човека, створенога по лику Божијем, најдубље и најистинскије ја, унутрашњи олтар у који се улази у стању кенозе и жртве и у коме се збива сједињење с Христом. Срце даје јединство људској личности. Зато „молитва срца“ ствара суштинско стање јединства и целовитости личности.

Велимировић, Н. (2010). *Речник вечнога живота,* Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, Нови Сад: Артпринт.

Глигорић, В. (1962). *Пустињак у граду,* Београд: Политика.

Димитријевић, В. (2011). „Служити Богу и ближњима и испунити закон Христов*“,* у: *Прећутана Србија. Владика Николај и његова деца,* Чачак: Легенда, стр. 16–40.

Јанић, Ђ. (J). (1971). „Бог у поезији Момчила Настасијевића*“,* Београд: *Теолошки погледи*, год. IV, бр. 1, јануар- март, стр. 63–74.

Јевремовић, П. (2012). „Момчило Настасијевић и теологија тишине“, *Црквене студије*, година 9, број 9, Ниш: Центар за црквене студије Ниш, стр. 507–514.

Константиновић, Р. (1970). *Момчило Настасијевић,* Београд: Трећи програм – Радио Београд, год. 2, бр. 4, стр. 83–144.

Кронштатски, Ј. (2011). *У свету молитве,* Превлака: Манастир Светог Архангела Михаила.

Милосављевић, П. (1978). *Поетика Момчила Настасијевића,* Нови Сад: Матица српска.

Настасијевић, М. (1991). *Сабрана дела.* Дечје новине: Српска књижевна задруга.

Николић, С. (2001). *Старословенски језик 2*. Примери с речником, Београд: Требник.

Петковић, Н. (1962). „Снага и немоћ речи“, Бања Лука: *Путеви*, год. 8, бр. 6, стр. 610–615.

Петковић, Н. (1999). *Огледи о српским песницима,* Београд: Друштво за српски језик и књижевност.

Свети Јован Лествичник. (2006). *Лествица,* Грачаница: Логос.

Свети Јован Кронштатски, (2011). *У свету молитве,* Манастир Светог Архангела Михаила, Превлака.

Свети Никодим Светогорац. (2008). *Књига духовних савета.* Београд. Нови Сад: Артпринт.

Свети Серафим Саровски. (2007). *Поуке очинске љубави,* Линц-Аустрија.

Свети Теофан Затворник. *Живети са Богом.* Манастир Рукумија.

Свети Теофан Затворник. *Пут ка спасењу.* (2001). Цетиње: Светигора.

Секулић, И. (1985). „Момчило Настасијевић: Тамни вилајет“, у: *Књижевна критика између два рата I,* Београд: Просвета, Нолит, Завод за уџбеник и наставна средства.

Симовић, Љ. (1981). „Белешке о поезији Момчила Настасијевића“*,* предговор у књизи *Пет лирских кругова,* Београд: Слово љубве.

Српскословенски речник јеванђеља: огледна свеска. (2007). Београд: Институт за српски језик САНУ.

Тартаља, И. (2002). *Петар Милосављевић, Поетика Момчила Настасијевића,* у зборнику *Дело Петра Милосављевића и србистика,* Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Трифуновић, Ђ. (1968). *Речник древних речи у поезији Момчила Настасијевића,* Момчило Настасијевић: *Седам лирских кругова*, 153-160, Београд.

Филиповић, В. (1985). „Загонетка упитне мисли Момчила Настасијевића*“*, у: *Огледи и студије.* Приштина: Јединство.

Sladjana Aleksić
Danica Andrejević

HESYCHASM IN THE POETICS OF MOMCILO NASTASIJEVIC

The literary phenomenon of Momcilo Nastasijevic was extraordinary in its time; he represented a great enigma of the Serbian literature before and after the war. Momcilo Nastasijevic (1894-1938) was not at all a simple writer: more than several hundred bibliographies contradictory in their assessments, attitudes and interpretations testify to the complex nature of his work. It is very complicated to understand Momcilo Nastasijevic as a writer, to properly interpret his writings, and then translate this understanding into the language of theory. His hermetic texts have to be read between the lines, which makes their interpretation even more difficult. In the first phase of his mature period, Nastasijevic was a writer of native melody; in the second, he was a poet of silence, deafness and hesychasm; in the third phase, he sought for authentic existence on the path of Christ. The paper presents the literary-theoretic illuminations by Petar Milosavljevic, made in correspondence with theological contemplations.

УДК 821.163.41-1
821.163.41-2
821.163.41-32

Снежана С. Башчаревић
Учитељски факултет, Лепосавић - Србија
e-mail: snezanabascarevic@hotmail.com

ГРАД, *ЧОВЕК* И *БОГ* – ТРИ МОТИВА У АНТОЛОГИЈИ „ПРИЗРЕНЕ СТАРИ“[1]

Апстракт: *Духовно и културно наслеђе Срба на Косову и Метохији није довољно истражено. Дух Византије још увек је присутан у појединим градовима, православним храмовима, црквеним и световним књигама, у начину живљења и поимања света. Он није толико транспарентан нити наметљив, али се једнако обнавља и евоцира у књижевности, сликарству и теологији. О граду Призрену писали су поједини песници поштујући његову прошлост и светиње. Рад има за циљ да укаже на присуство три мотива, а то су: град, човек и Бог у антологији „Призрене стари“ и тиме, на нов начин, осветли културну традицију овог подручја. Ово је антологија у коју су уврштене песме меканих, побожних и поштених осећања. Таква врста духовности и лирика проткана религијским дискурсом допринела је да ове песме заживе. Оне су појање о свевишњем Божјем свеприсуству, литургијски позив на јединство српског народа. Човек је у овим песмама народни трибун чији се homo raligiosus темељи на православној вери и патњама народа са којим се он духовно и душевно саживљавао.*

Кључне речи: *Призрен, песме, мотив, град, човек, Бог.*

Када је реч о мотиву одређеног књижевног дела (у нашем случају реч је о антологији „Призрене стари“[2]) неопходан је осврт на терминолошка одређења која нам нуди теорија књижевности. Наиме, када је у питању мотив, засада, не постоји уједначена терминологија која се односи на његов тематски садржај. На француском, енглеском и руском говорном подручју, а тако је и код нас, употребљавају се изрази *тема* и *мотив*, за основне елементе тематске грађе. На немачком говорном подручју, у адекватном значењу, употребљава се само израз мотив. Уместо израза тема, Волфганг Кајзер, а касније и Елизабет Френцел, употребљавали су израз *грађа*. Френцелова, поред израза грађа и мотив употребљава још и израз *симбол* за један вид тематске грађе. И ти изрази су код нас у употреби. У концепцији која се овде излаже,

1 Рад је урађен у оквиру пројекта *Материјална и духовна култура Косова и Метохије*, бр. 178028, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Приређивачи антологије „Призрене стари“ су Лела Марковић и Радмила Стојковић Кнежевић. Антологија је објављена 2012. године у издању НИЈП „Панорама“ и Књижевног друштва Косова и Метохије.

сви напред помињани изрази могу се употребљавати. Важно је, притом, имати у виду односе који они имају према другим терминима и према ономе што хоће да означе. Термин тема, на пример, и код нас означава, као и код руских формалиста, оно „о чему се говори“. Али иста формулација, у неком другом случају, с правом може да се односи и на мотив. Израз мотив с правом може подразумевати неку покретну тему: тему која се може срести у мноштву различитих текстова. У истом смислу тема би се могла схватити као неки конкретизовани мотив: оно о чему се говори у некој конкретној целини. Израз тема и мотив тако су повезани да један израз нема значење без другог.

Мотиви које су у, нашем случају, употребили антологичари и како су их повезали – то је зависило од њиховог уметничког темперамента и од карактера њиховог уметничког стварања. Али, у сваком случају, тај систем увођења и повезивања био је природан и убедљив, економичан и целисходан, тако да ниједан мотив није сувишан, неприкладан и неискоришћен за основни смисао и значење које су постигли својим делом.

Град Призрен је први мотив у овој антологији и одмах га уочавамо у насловној синтагми. Једнако је присутан и у осталим песмама које су у њу уврштене. Призрен је кључна одредница просторног модела света и истовремено функционише као ознака одређеног историјског и културолошког контекста, специфичног менталитета и вредносног система. Приказујући друштвену и историјску слику града, 86 песника, који су уврштени у ову антологију, нуде своју визију националног живота. Град постаје фокус идентитета, колективног несвесног и колективног памћења, традиције и историје. Уметнички поглед ових песникâ открива богати потенцијал града за књижевно обликовање важних културолошких и антрополошких питања. С тим у вези, важно је истаћи да су песници поетски наговестили касније усмерења у истраживању односа простора, човека и Бога. „Односи између човека и просторног изгледа света, каже Лотман, нису компликовани. С једне стране, тај изглед ствара човек, а с друге, он активно формира човека који је у њега урођен“[3].

Овај однос простора и човека једна је од основних стратегија креирања града у песмама антологије „Призрене стари“. Оно што је Лотман формулисао као семиотички проблем, за песнике јесте проблем књижевног обликовања човековог постојања и питање поетике песме. Свакако, једно је извесно: између живота људи и града Призрена постоји присна, вековна веза. Њихове судбине су тако испреплетене да се одвојено не дају замислити и не могу казати. Полазећи од ове преплетености, бавимо се анализом три мотива која су у сталном односу један према другом, а то су: *град*, *човек* и *Бог*.

У уметничком свету ове антолоије, град је приказан, пре свега, као носилац колективног идентитета. Својим географским и архитектонским карактеристикама, са јасно дефинисаним границама, град има релативно стабилан идентитет који је уграђен у његово име. Чин именовања, амблематичан за потенцијал града, не само да има, већ и генерише идентитет који одређује понашање појединца и заједнице. „Овде човек припада више градском насељу чије име носи, него породици на земљи“[4]. У имену „Призренац“ долази до изражаја предиспонираност традиционалног човека да види себе кроз призму места којем он припада и које му припада. Конотације имена су у много мањој мери локализујуће, него квалификујуће и оно пре свега значи специфично доживљавање света и самог себе. С друге стране, из ове повезаности са

3 Лотман 2000, 297.
4 Дивиньо 1980, 39–40.

местом произилази осећај укорењености као гарант стабилног колективног и личног идентитета. На тај начин град се препознаје као „место овере идентитета“[5], уврштен је у ред имена и места која генеришу и одржавају идентитет.

У просторној хијерархији ове антологије град је упоредив и конкурентан другим традиционалним, фундаменталним одредницама идентитета као што су геополитички региони и националне територије и државе. У овом контексту град је конципиран као филтер који пропушта њихов идентификациони потенцијал и уједно тиме ограничава њихову дисциплинујућу и хомогенизирајућу моћ, допуштајући зоне различитости у регионалном или територијалном идентитету који је постулиран као чврст и коначан.

У овом смислу, песме приказују и различите слике града. Структура градског простора увек је заснована на различитим аспектима опозиција отворено-затворено, центар-периферија, природа-култура. Међутим, различито је тумачење тих опозиција, различит је и однос између града и већих просторних целина Косова и Метохије. Призрен је приказан својим реалним географским и природним карактеристикама, најважнијим јавним институцијама и најзначајнијим културно-историјским обележјима. Призрен је градско насеље смештено у јужној Метохији у подножју Шар-планине, близу албанске и македонске границе. Његов вековни развој допринео је да овај град буде препознатљив као стециште многих историјских, духовних и културних споменика, међу којима су: Богословија, византијска тврђава Каљаја, манастирски комплекс Свети Архангели, Црква Богородице Љевишке, Црква светог Спаса, Црква светог Николе, Црква свете Недеље, Црква свете Богородице, Саборна Црква светог Ђорђа, Црква Светих Врача и Светог Томе.

За моделирање слике простора у песмама ове антологије од суштинске је важности категорија границе. Управо та граничност формира однос *отвореног* и *затвореног* у структури градског простора. Статус границе претпоставља сталну окренутост према небеском простору, могућност премошћавања у било којем правцу, а то значи излазак у отворени простор, промене и развитак. Овај моменат у песме уводи трећи мотив, а то је Бог – посредник између овоземаљског и небеског. Призрен, у данашње време, функционише и као геополитички топос који је оптерећен вековним стереотипима и увучен у политичку и идеолошку реторику. У нередима који су избили током марта 2004. године, долази до великог протеривања неалбанског становништва, углавном Срба, као и рушења и паљења њихових кућа, верских објеката и сакралних споменика. Ове чињенице упућују на читање слике Призрена у кључу Лотманове семиотичке теорије по којој га можемо дефинисати као град „концентричне“ структуре. „Концентричне структуре теже ка затворености, издвајају се из околине која се оцењује као непријатељска...“[6] Ова затвореност може се интерпретирати као знак архаичног менталитета, али и страх од ратних дешавања.

Кључни симболи и амблеми града су цркве. Најзманенитије грађевине у граду и околини су уједно и споменици архитектуре и најважнији посредници између цивилизације, културе и Бога. Приказ цркава у песмама кључни је инструмент визуелизације слике града и естетизације поетског простора. Њихови описи наглашавају њихову уметничку изузетност. Најважнија компонента ових описа је људски доживљај који је њиме изазван, а који доноси нове садржаје, нове начине размишљања и осећања. Преко цркава Призрен превазилази оквире простора и долази до Бога, што указује да се истраживање мотива *града*, *човека* и *Бога* у

5 Илеш 2008, 53–76.
6 Лотман 2000, 223.

антологији „Призрене стари“ може заснивати на кључу универзалних библијских архетипова. Библијски градови су подељени на „градове за живљење“ и „градове за уточишта“. Библијска идеја града има специфичан смисао, али најважнији аспект овог архетипа је осећај сигурности и заштићености, који Призрен мора задржати кроз песме, да би остао трајно присутан у конституисању балканског градског стереотипа.

Питање религије дубоко је укорењено у човековој личности и представља његово уверење и понашање. Религиозна подлога песама о Призрену биће предмет наше анализе, јер је поетски лик Бога неодвојив од уметничког песничког ткива. У њима се нарочито издваја опонашање бибијског стила и коришћење хришћанске симболике. Пре него што почнемо са анализом песама из ове антологије, важно је истаћи да поетско размишљање о Богу и односима Бога и човека самим својим уметничким задатком, а и тиме што се гради на основу личних доживљаја и духовног искуства, премашује границе одређене једном филозофском теоријом. Песници који су увршћени у ову антологију претежно су одрасли у хришћанској средини и упознали њену књижевну културу, па она сачињава основ њихових богословских схватања. Њихова тежња иде ка томе да се покаже савремени човек на путевима духа и да се дâ једна уметничка представа Бога у склопу савремених жанровских форми.

Песме у овој антологији разликују се по песничком приступу богословској теми. Неколико почетних песама чине својеврстан поетски увод. То су народне песме: „Смрт мајке Светог Саве“, „Женидба Душанова“, „Смрт Гроздане шћери Душанове“, „Бан Милутин и Дука Херцеговац“, „Милош у Латинима“, „Зидање Раванице“, „Урош и Мрњавчевићи“, „Маргита дјевојка и Рајко војвода“, „Човјек паша и Михат чобанин“.

Песникиња која пише у духу хришћанске антропологије о стрдању и исповести јесте Бранкица Васић. У песми „Касаба“ она пева:

„Призренка млада плакала
И бистру реку питала:
„Бистрице, реко изворска,
Где ми је кућа Љевишка?“[7]

Цела антологија је поетско-филозофска припрема за непосредно обраћање Створитељу у настојању да се постигне одговор на многобројна питања о смислу човекове егзистенције и страдања. О страдању пева песник Раде Николић у песми „Ноћ векова VIII“:

„Ратник на коњу
Улази у Богородицу Љевишку.
У бради му се згусnуо мрак Азије,
У срцу му режи пас,
Из уста излећу
Отровне змије.“[8]

Оно што се у песмама појављује углавном на плану описа унутрашњег стања песника, ретких призора из свакидашњице и успомена, лагано прелази на виши ниво поетског и филозофског уопштавања, као у песми „Ој, жељена“ Владимира Васића:

„Ој, жељена жељо моја,
Ал' далеко, плахо леђеш!
Још су лака крила твоја,
Уморит' се још, је л', нећеш?
Зачас прнеш Призрен-граду,

7 Марковић, Кнежевић 2012, 60.
8 Марковић, Кнежевић 2012, 39.

Те целујеш места света
Дивном оном рукосаду
Слава српска где узцвета.“[9]

Нека песме певају о Богу као средишњој тачки универзума. Као пример наводимо стих из Шантићеве песме „Призрене стари“:

„Великој зори, Бог над тобом бдије!“[10]

Величанство Божје се приказује и помоћу хипербола, као у песми Даринке Јеврић „Вријеме оно - вријеме ово“:

„Душа, зна се, Богу на аманет
И апостолску вагу -
Па што Вишњи приготови.“[11]

Тим речима се преноси целовито и искрено доживљавање вере.

Представа човека који, мален и збуњен стоји испред Бога, јесте уједно књижевно-богословска и ликовна симболичка представа, као у песми Здравка Гојковића „Призрен“:

Песме које су уврштене у ову антологију сведоче о сазрелом верском осећању сваког песника и уједно о његовом болном духовном путу. Овде се песници обраћају Богу као Оцу. Представа Бога у песмама никада није иста; свака песма одаје посебно душевно расположење песника. Негде се светла представа Бога, који обдарује земљу својом топлином, смењује са очајном молитвом која Му је упућена.

Овом приликом требало би да наведемо понеке посебне облике изражавања религиозних осећања у песмама антологије. То су, пре свега, разговори с душом – жанр који потиче из византијског и словенског књижевног средњег века. Листа питања, која душа поставља песнику, обухвата теме најважније за хришћанина – страхове за кукавна добра, везаност за земљу и људе, туга и очајање због животних неприлика. У песмама налазимо и молитве које су очигледно писане по угледу на јеванђелску молитву. Поетске представе у овим песмама обухватају готово сва поља хришћанске антропологије. У овој антологији приређивачи су створили својеврсни уметнички простор да би приказали историју и слику једног града који чезне за Богом. Ове песме, молитве, разговори с душом, изреке Богу, приче и размишљања стварају – често помоћу посебних кључних речи – представу људске душе са њеним вечним захтевима, представу човека као дела Божје творевине, величанствени лик Бога, као и целовити уметнички лик песника, једног верника и боготражитеља, који свесно и несвесно наставља традиције богословља које су пореклом из средњовековне књижевности.

Ово је антологија у коју су уврштене песме меканих, побожних и поштених осећања. Таква врста духовности и лирика проткана религијским дискурсом допринела је да ове песме заживе. Оне су појање о свевишњем Божјем свеприсуству, литургијски позив на јединство српског народа. Човек је у овим песмама народни трибун чији се homo raligiosus темељи на православној вери и патњама народа са којим се он духовно и душевно саживљавао.

Шта је Призрен значио за песнике који су о њему певали? Најпре, он је за њих био извор светлости, мудрости и лепоте, творевина крхка упркос својој историјској трајности, чудо саздано духом, угрожено од варвара. Песници који су уврштени у ову антологију су видљиву, уметничку, материјалну лепоту преобразили у духовну. Вера је испунила просторе историјског сећања и прошлост претворила у садашњост и у

9 Исто, 34.
10 Исто, 48.
11 Марковић, Кнежевић 2012, 57.

будућност, која ће донети дуго очекивано блаженство и мир. Код песника је мудрост схваћена на класичан, рационалан начин уступила место мудрости срца, заносу душе, испуњене љубављу према Богу. Ова антологија је меланхолични лирски путопис. У овом сетном оживљавању прошлости, стварање и разарање, дух и физички нестанак, нада и разочарање иду заједно. Призрен је виђен као духовни простор у коме се одиграва повезаност између духовног бића као невидљиве суштине и човека као суштине видљивог. Разбуктавање индивидуалне религиозности, која даје печат антологији, изазвано је једном другом светлошћу која долази из сфере трансцендентног, а тамо се назире Божја суштина. Призивајући Богородицу, песници употребљавају изразе, уобичајене у молитвама и поезији: „благодарна“, „владичице“, „Богомајко“, „Тројеручице“, „Пресвета“. Овде више не треба говорити о поверењу у филозофске вредности, већ о вери у Бога, Христа и Богородицу. Песме упућују читаоца на теолошки контекст у коме тријумфује хришћанска вера.

У песмама о Призрену, песник се налази изван света о коме пева, али има песама где он говори изнутра, из самог гротла историјског метежа. Тамо постоји историјска перспектива; тамо је реч о потресима који су се вековима одигравали и нису се смирили, оставивши иза себе окамењену лепоту и кошмар који траје. Ноћ душе појединца, само је део ноћи душе целог једног народа. Ратна атмосфера за песнике је неподношљива и они траже излаз у вери отаца и у обнављању традиционалних форми наше културе. Кад притисак живота, притисак историје постане неиздржив, вера се указује као уточиште. Вера обећава спас. У песничкој визији спасења, тело и дух су сједињени, у духу древног црквеног учења. Песници нису, дакле, усвојили само једну средњовековну поетску форму него и њен религиозни смисао. Они су тешку и сложену тему оживели личном осећајношћу, доживљајем трагедије и наде у молитвеним речима, упућеним Богу. Тим речима је све обухваћено: почетак и крај, рођење и васкрсење.

На крају закључујемо да централну позицију у антологији заузима град Призрен. Према њему се све мери: сања, планира, пати, одриче, бори, страхује. Град је подигнут као и свака велика насеобина од непроцењивог значаја за духовни спас једног народа. Он постаје питање части и превласти. Битка за Призрен могла би се узети за основни догађај. То је битка за веру која једино траје док се у прах претварају народи и државе, огњишта и ствари. Али је, истовремено, јасно присутна и битка за очување идентитета народа на ветрометини времена. Цркве се подижу и руше, али су њихови трагови неуништиви. И као што то бива у Андрићевој „Ћуприји“, све оно што је вредно и што је осуђено на вечност, бива из потаје и грађено и рушено. У таквим пословима ништа се не може урадити без жртве. Једни руше – други граде. Све док време не учини своје, јер свака је сила за времена. То би могла бити основна порука ове антологије.

„Призрене стари“ је антологија историјске провенијенције, хроника времена и догађаја. Историјска супстанца послужила је само као материјал за њену конструкцију. Скелет конструкције око кога се окупља и осмишљава медитативна садржина песама је: опстајање у времену, сан о животу, привржености вери, сврха и смисао делања, пролазно и трајно, исконски нагон за очување идентитета, вечито обнављање материјалног, егзистенцијалног и духовног. Светост места Призрена указује на свеприсутност божанског. Реч је о суптилној и промишљеној поетској архитектоници која је песницима омогућила да доживе и изразе два кључна временска плана: време ефемерија и пролазности и оно друго, такозвано, велико време које гради храмове и знамења као симболе непролазности живота и вечности на територији „српског Цариграда“.

Литература

Булгаков , Сергеј (1991): *Православље*. Нови Сад: МС.

Дивињо, Жан (1980): *О позоришту*, Култура 48/49. Београд: Завод за проучавање културног развитка.

Егерић, Мирослав (1999): *Дечанска звона или песништво имагинативне осетљивости*, *ЛМС*, јануар-фебруар. Нови Сад: МС.

Елиаде, Мирча (1996): *Водич кроз светске религије.* Београд: Народна књига /Алфа.

Илеш, Татјана (2008): *Албум-град*, Коло 1. Загреб: Матица хрватска.

Јеротић, Владета (2004): *Човек и његов идентитет.* Београд: Арс либри.

Јунг, Карл (1973): *Човек и његови симболи*. Загреб: Младост.

Лотман, Юрий М. (2000): *Семиосфера.* Санкт – Петербург: Искусство - СПБ.

Марковић, Лела, Кнежевић С. Радмила (2012): *Призрене стари.* Приштина/К. Митровица: Панорама/Књижевно друштво Косова и Метохије.

Радуловић, Милан (2008): *Књижевност и теологија*. Источно Сарајево, Београд: Институт за књижевност и уметност /Православни богословски факултет.

Snežana S. Baščarević

CITY, MAN AND GOD – THREE MOTIVES IN THE ANTHOLOGY „PRIZREN OLD“

The spiritual and cultural heritage of the Serbs in Kosovo and Metohija is not sufficiently explored. Spirit of Byzantium is still present in some cities, Orthodox churches, ecclesiastical and secular books in the way of living and understanding the world. It is not so transparent nor intrusive but equally restored and evokes in literature, painting and theology. About the town of Prizren wrote some poets respecting its past and shrines. The paper aims to show the presence of three motifs, namely: city, man and God in the anthology „Prizren old“ and thus, in a new way, highlight the cultural traditions of the area. This is an anthology of poems that were included soft, pious and honest feelings. This kind of spirituality and lyrics laced with religious discourse has contributed to these songs come alive. They were singing the omnipresence of God Almighty, the liturgical call to unity of the Serbian people. A man is in these poems a spokesman whose homo raligiosus based on the Orthodox faith and the suffering of the people with whom he was spiritually and mentally experienced.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 557-575*
УДК 271.222(497.2)-535.7

Станка Петрова
Българска академия на науките, София – България

ВЪПРОСЪТ ЗА АВТОРСТВОТО НА КАНОНА
Просвѣщьн древле оумъı

Абстракт: *В статията се прави подробен анализ на анонимния канон за безплътните сили с начало Просвѣщьн древле оумъı, за да се открoят стиловите му особености и да се изясни въпросът за неговия автор. Тропарите му се сравняват подробно със сходните им тропари от канона на VIII гл. от Константин Преславски с необходимата приемственост към направените вече изследвания. Обръща се специално внимание на въпроса за атрибуцията на анонимния канон към творчеството на Климент Охридски, като се привлича доказателствен материал от други химнографски произведения от творчеството както на Климент Охридски, така и на Константин Преславски.*

Ключови думи: *старобългарска химнография, анонимен канон, авторство, безплътни сили, архангели, Михаил, Гавриил.*

Анонимният канон на II гл. Просвѣщьн древле оумъı вышьнии Боже (нататък КаМ1) с предполагаем непреводен произход се помества на 8 ноември, обикновено в служби с два канона за празника. Най-ранният му запазен препис е в ИлК, а най-пълният – в Скоп. В настоящата работа са използвани голяма част от откритите му досега преписи – в Скоп, Зогр.I.e.7, Брат, САНУ 58, както и два издадени – този в ИлК по изданието на Е. Верешчагин[1] и частичният октоихов препис от НБКМ 172, издаден от М. Йовчева[2].

От I до VIII песен канонът има по три тропара за празника, троичен и богородичен, а в IX те са с един повече – първият, вторият и четвъртият са за празника, третият и петият са посветени на Троицата, а шестият е богородичен. В стилистично отношение прави впечатление тенденцията към разпределяне на тропарите по местоположение спрямо темите в тях. Например първите тропари от III, IV, V, VI, VII, VIII и IX песен са посветени на Божия престол или на ангелските чинове. Стиловият и съпоставителен анализ на канона с други химнографски творби би могъл да доведе до предположение за авторството на този анонимен текст.

1 Верещагин 2006: 595-605.
2 Йовчева 2009: 209-212.
Засега са известни още два преписа със сръбски правопис на КаМ1 – в ГИМ Хлуд 164 от 1371-1385 г. и ГИМ Хлуд 163 от средата на XIV в., които са използвани от В. Криско за разночетения и коментари в изданието на КаМ1 по ИлК (Крысько 2005: 186-201). По този въпрос вж. и М. Йовчева и А. Пентковски (Йовчева 2009: 205, Пентковский 2011: 130-131, Пентковский 2012: 406-408).

За съжаление най-ранният препис в ИлК е съкратен, затова основен при цитирането в доказателствената част от текста ще бъде Скоп, който, освен че е най-пълен, съдържа и архаичен лексикален пласт. Поради необходимостта от изследване, от една страна, на сходствата на тропарите вътре в канона по теми, а от друга – на сходствата на тропарите от този канон с други творби, за по-добра прегледност на анализа той ще бъде разделен на части, като най-напред ще се разгледат приликите между строфите в Просвѣщьн древле оумъı, а след това в отделна част този канон ще се сравни с други творби.

Анализ на тематично еднаквите тропари в КаМ1

С изключение на първия тропар в I песен, който е и начален за творбата, в първите тропари на другите песни водещата тема не е за архангел Михаил, а за всички безплътни сили. Първите тропари в V и VI песен са посветени на виденията на библейските пророци Даниил (Дан. 7:9-10) и Исаия (Ис. 6:2-5), в които те описват безплътните сили, а тези в III, IV, VII и IX – на Божия престол или на безплътните сили, като на първо място се споменават престолите. В първия тропар на VIII песен се възпяват най-общо безплътните чинове и тяхната огнена същност. Това разкрива тенденция за групиране на тропарите в отделни микротеми и разпределянето им в канона. Изглежда обединяването на темата за Божия престол и за безплътните сили се дължи на библейското видение с престолите в Йез. 1:1-26. От изброените по-горе тропари, тези в III и IV песен започват по един и същи начин и са доста сходни по съдържание, като първият се отнася за Божия престол, а вторият изброява безплътните чинове, започвайки от престолите:

(1) Страшень паче оу҆ма ꙗ҆коже вьпиѭть к҆нигьї· (2) прѣстоль славьї твоіеѭ сп҃се· (3) свѣт҆ла же воиньства (4) твоихь а҆рх҃ль б҃е· (5) тѣм҆же весь ликь вьпиѥть дн҃е· рабьї своѭ сп҃саи·:·: III песен, I тропар, Скоп.

(1) Страшень паче оу҆ма (2) твои прѣстоль ѥсть бж҃е· (3) свѣт҆ла же воиньства· (4) хероувимь и҆ серафимь· сильї же и҆ гь҃ства· власти а҆гг҃ли арх҃ли и҆ начѫла· (5) тѣм҆же ликьствоуѭще· творимь дн҃ь вѣр҆нии памѧ҃т и҆хь·:· IV песен, I тропар, Скоп.

Подчертаните части с едни и същи цифри пред тях са сходни в двата тропара. В откъса, отбелязан с 4 в III песен, се споменават само архангелите, а в този от IV се изреждат безплътните чинове. Фрагментът тѣм҆же весь ликь вьпиѥть дн҃с в III песен липсва в останалите налични преписи, но в сходния тропар от IV се намира графично подобният на него израз тѣм҆же ликьствоуѭще. Сходствата предполагат, че след като е написал първия или единия от двата тропара, авторът е направил втория с незначителна преработка на вече написания.

Първият от тропарите представя обръщение към второто лице на Троицата, в което се цитират два стиха от Новия завет от Мт 25: 31-32. Божият престол е символ на върховенство над света и се споменава на много места в Библията[3]. Той се свързва и с представата за Страшния съд, при който ще се отделят праведниците от грешниците. Това прави престола „страшен” – срещу Бога, седящ в него, ще застане всеки човек, за да узнае истината за делата си и ще бъде приобщен към праведниците или отлъчен.

За връзката между тропарите говори и метонимичното пренасяне на епитета „страшен” от Божия престол върху безплътния чин престоли във втория от тропарите, в който между Скоп и преписите в другите ръкописи се появява следното

3 Шиваров 1995: 156.

разночетене:

Страшень паче оу҆ма твои҆ прѣстоль ѥ҆сть бж҃е Скоп,

Ст҆рашьнии паче оума твои прѣстоли сѫдъ (!) (ИлК),

Страшны паче оума твои прѣстоли соуть х҃е Зогр.I.е.7,

Страшьни паче оу҆ма твои҆ прѣстоли соу҆ть Брат (САНУ 58).

В случая не е трудно да се реши коя от двете версии е била първичната, тъй като текстът по-нататък изброява безплътните чинове и в Скоп са изредени осемте чина без престолите, което означава, че мястото е преосмислено от множествено число в единствено и отнесено вече към престола на Бога, вместо към ангелския чин „престоли”.

Следващите два сходни тропара по темата са със следния текст:

(1) Даниль ѥг҃а видѣ (2) множ҃во аг҃гль твои҆хь и҆ а҆рх҃ль блаже· (3) оустраши сѧ дх҃омь· ѡ҆гнемь непристѫп҆наа҆го сѫщьства· (4) повѣдоуѭ оу҆жасе сѧ· тѣмьже вьпиѥмь· мл҃твами сп҃се михаила мл҃твьника твоѥго ѿ сѫда и҆з҆бави ньї·:· V песен, I тропар, Скоп.

(1) Ѥга҃ видѣ и҆саи҆ѧ (2) древ҆ле· прѣстола твоѥго (3) и҆ оу҆жа(сѧ) се· и҆ дани҆ль смѧте сѧ· власьї главьї своѥѭ чю҆вьствѭ· и҆ (4) разоумѣвь повѣда страхь славьї твоѥѭ сп҃е· и҆ твои҆хь а҆х҃рль прославлениѥ. VI песен, I тропар, Скоп.

Между тези тропари на повечето общи места има смислова и синонимна, дори синтактична близост, поради сходния път на мисълта в тях, но не и лексикална. В тях се цитират виденията на библейските пророци Исаия и Даниил (Ис 6:1, 5, Дан 7: 9, 15).

Сходни места в първите тропари от VII и IX песен:

(1)̈ Ѥсть паче оу҆ма (2) прѣстоль сп҃е нетлѣѥмаа҆го свѣта· тв҃ѥи҆ велицѣи҆ славѣ (3) аг҃гльсти чинове· (4) твоѥѭ просвѣщени красотоѭ присно· (5) тѣм҆же вьпиѥмь· н҃нѣ михаи҆ла поѭще вьзьпиѥмь· бн҃ь б҃ь ѿц҃ь нш҃и·:· VII песен, I тропар, Скоп.

Весь (1) паче оу҆ма чинь· ѥсть (2) прѣстоль твоихь (3) хероувимь· и҆ серафимь и҆ силамь· властемь же и҆ гв҃омь б҃е· аг҃гломь и҆ арх҃ломь· начѧла страшна· (4) твоѭ бо неи҆зрѣч҃ен҆ньїѭ красотьї· (5) по тебѣ прии҆мѧть·:· IX песен, I тропар, Скоп.

Сходствата тук не са така явни, както при вече разгледаните строфи, но ги има, като освен тях се наблюдават лексикални прилики и с тропарите от III и IV песен. И тук вместо аг҃гльсти чинове в тропара от IX песен се изброяват безплътните чинове. В последния, пети отрязък липсват прилики, но е възможно това да е обусловено от традиционния край на тропарите, зададен тематично от ирмоса.

В тропарите от VII и IX песен се появяват отново следните сходства с разгледаните преди това от III и IV песен:

(1)̈ Ѥсть паче оу҆ма VII/I – (1) паче оу҆ма чинь· ѥсть IX/I,

(1) Страшень паче оу҆ма III/I – (1) Страшень паче оу҆ма IV/I;

(2) прѣстоль сп҃е нетлѣѥмаа҆го свѣта· тв҃ѥи҆ велицѣи҆ славѣ VII/I – (2) прѣстоль твоихь (...) IX/I,

(2) прѣстоль славьї твоѥѭ сп҃се III/I – (2) твои҆ прѣстоли соу҆ть IV/I[4];

(3) хероувимь· и҆ серафимь и҆ силамь· властемь же и҆ гв҃омь б҃е· аг҃гломь и҆ арх҃ломь· начѧла страшна IX/I – (3) хероувимь и҆ серафимь· сильї же и҆ гь҃ства· власти а҆г҃гли арх҃ли и҆ начѫла IV/I.

Забележителното е, че сходните части в повечето случаи заемат едни и същи

4 За IV песен примерът е взет от Брат, тъй като в Скоп на това място има разночетене, при което е променено числото на лексемата „престол”, а оттам и смисълът.

места. Последното би могло да означава че авторът най-вероятно е използвал първия тропар, написан по темата, за шаблон. Тропарите в КаМ1 се обединяват по два според сходствата между тях – първите в III и IV песен, в V и VI и в VII и IX. Този в VIII песен няма близко съответствие в КаМ1 и е единственият от разглежданите, който кореспондира с ирмоса с обща анафора. От изнесените сходства между отделни строфи, които се намират в различни песни, може да се предполага, че КаМ1 не е бил създаден последователно, а тропарите му са били написани по предварителна схема за темите и след това разпределени на своите места в канона. Поне за началните тропари това изглежда така поради близките откъси в тях, които са разположени дори на еднакви позиции в строфите.

Ясно откроени тематично и позиционно са и троичните. Между тях няма толкова явни сходства, както между разгледаните вече тропари, но и тук се наблюдават някои повторения на едни и същи лексеми и общи места. Например троичните от I, III и V песен цитират едни и същи стихове от Книга на пророк Исаия – Около Него стояха серафими; (...). И викаха един към други и думаха: свет, свет, свет е Господ Саваот! (...) (Ис 6: 2-3). С употребата на епитети, свързани с числото три, в словосъчетанията хвалѫ трнст҃ѫѭ (I/IV), троицн трнсвѣтлѣн, пѣ҃ трнст҃ѫѭ III/IV, трнсвѣт'лѫ б҃жвьнѫѭ ꙁарѧ, трнст҃ѫѭ пѣ҃ V/IV е направена аналогия между всяко от лицата на Троицата и неговото отделно възпяване с трикратното повторение „свят, свят, свят” (Исаия 6:3), изразено в текста на всеки от тропарите индиректно чрез композит с първи компонент числителното трн- (хвалѫ) трнст҃ѫѭ, (пѣ҃) трнст҃ѫѭ, трнст҃ѫѭ (пѣ҃).

Текстът на трите тропара е следният[5]:

(1) Бж҃воу [ѥ]дннoмоу паче словесе· (2) вь трн лнца покланѣѥмь сѧ· (3) неразмѣсно сь а҆гг҃лы̆ хвалѧще· ꙗ҆коже и҆саи҆ꙗ҆ (4) поѥть· хвалѫ трнст҃ѫѭ·:· I/ IV, Скоп.

Провндѧ древ'ле и҆саи҆ꙗ҆· вьпнꙗ҆ше вл҃ко (2) троицн трнсвѣтлѣи҆· (1) паче оу҆ма (3) неи҆ꙁрѣ҃н'но· и҆ таи҆но оу҆жасно· тѣм'же дн҃е вѣр'ньїѭ сьбра· (4) вьпнтн пѣ҃ трнст҃ѫѭ·:· III/IV Скоп.

(2) Трнсвѣт'лѫ б҃жвьнѫ[ѭ] ꙁарѧ· ѿ нетлѣѥма сѫщьства· (3) неразмѣсно свѣдѧще похвалнмь вѣрьнн сь страхомь· славѧще и҆ (4) вьпнѭще трнст҃ѫѭ пѣ҃· (1) неразлѫч'на ѥ҃ства· прѣвьсходнть бо в'сѣка оу҆ма· ст҃ьїѭ таи҆ньї·:· V/IV, Скоп.

Споменаването на Исаия в два от троичните и епитетът трнст҃ѫѭ, употребен във всеки от тях, препраща към Книга Исаия (6:3). Трикратното повторение „свят, свят, свят” от библейския стих е възприето в канона като възпяване на всяко от лицата на Троицата и по този начин е направена връзка между Стария и Новия завет. В троичния от I песен липсват лексеми с основно значение „светлина”, но в другите два откъсите, които ги съдържат, са отбелязани с 2. Словосъчетанията троицн трнсвѣтлѣн и Трнсвѣт'лѫ б҃жвьнѫѭ ꙁарѧ носят „светлинна” образност, характерна за творчеството на Климент Охридски[6].

Сред останалите тропари от КаМ1 не се открива строго определен ред в подреждането им по микротеми, но изпъква тенденция към поставянето им на определена позиция в песните. Повечето от тях са посветени на архангел Михаил, такива са третите поред в I, III, IV, V, VI и VII песен, както и вторите в VI и VII песен. Вторите тропари от I и III песен са насочени към богомолците в храма, а

5 В ИлК липсват троични.
6 Станчев 1982: 169-171.

вторите от IV, V, VIII и IX – към Бога. Тенденцията към подреждане по микротеми означава, че авторът предварително е обмислил баланса на тропарите така, че в творбата да се редуват строфи както за архангел Михаил, така и за останалите безплътни чинове, за Бога и богомолците.

Сходни тропари между КаМ1 и канона на Константин Преславски

Сходствата между началните тропари от първите песни на КаМ1 и непреводния канон за безплътните сили от Константин Преславски Прнпадаѩща ма боже прнмн на VIII гл. (нататък КаМ2) вече са изтъкнати от Е. Верешчагин и А. Пентковски[7], а също и близостта между други техни тропари[8]. Тук ще бъде направен по-подробен анализ и сравнение помежду им и с други творби, за да се изясни въпросът за авторството на КаМ1. Текстът се дава по Скоп, като при необходимост ще се добавят разночетения по другите преписи:

(1) Просвѣщєн҃ дрєвⷭ҇ле· оу҆мы҃ї вы҃їшⷭ҇наѧ бе҃· паѵе оу҆ма вл҃ко· (2) н҃нѣ оустⷭ҇нѣ мо҃н ѿврьꙁн· (3) н҃ дажⷴ҇ь мн слово дн҃е· (4) вьспѣватн славѫ҃ твоіѥго а҆рⷭ҇хагг҃ла·⁘· КаМ1, I/I;

Прнпа҃ѩща ма бе҃ прнмн щедротамн сн· мл҃ащѫ҃ сѧ (1) оущедрн сп҃е ѡ҆бⷭ҇ннщанѫ҃ мн дш҃ѫ҃· н҃ (2) оу҆стьнѣ мо҃н ѡскврьненѣ҃н ѡ҆ѵнстн· (3) н҃ сло҃ мн дажⷴ҇ь ѡ҆бнⷭ҇но· (4) да вьспоіѫ҃ славѫ҃ а҆рⷭ҇хнстратнговѫ҃. КаМ2, I/I

И в този случай сравняваните фрагменти за удобство са отбелязани с едни и същи цифри. При маркираните с 1 се появява опозиция ум-душа просвещен (...) умы – оущедрн (...) дошѫ҃, като при основните части на изречението в двата откъса, както и в тропарите въобще се наблюдава синтактичен паралелизъм – откъсите започват със сказуемо в повелителна форма, което е част от кратка просителна молитва, обръщението в тях е към Бога, а пряко допълнение е лексема за част от вътрешната същност на човека – „ум” в единия случай, „душа” – в другия, с тази разлика, че първото е в множествено число. Фрагментите, отбелязани с 2, са много близки по словесния си състав и идентични по смисъл – и двата цитират индиректно „развързването” на устните на пророците Исаия (Ис. 6:5-7) и Даниил (Дан. 10-14-16) при техните видения, което е придобиване на дар-слово, за да разкажат на хората за разбуления пред пророка величествен вид на Бога и неговите безплътни войнства. Припомнянето на „развързването” и „очистването” на устните в първите тропари на КаМ1 и КаМ2 се отнася до придобиване на вдъхновение от Бога за възпяването на безплътните сили. Глаголите, употребени на това място в тропарите, кореспондират пряко с библейския текст, в който пророк Исаия определя устните си като „нечисти”, а пророк Даниил ги „развързва”, за да започне да говори за видението си[9].

Следващите фрагменти, отбелязани с 3 и 4 са много близки смислово и словесно в двата тропара. Строфите са сходни дотолкова, че изглеждат сякаш са писани от един и същи човек или едната е послужила за модел на другата. Ако това е така, то и единият канон би трябвало да е използван като модел за другия. Въз основа на някои сходства между каноните А. Пентковски основателно смята, че КаМ1 е бил

7 Верещагин 2006: 595; Пентковский 2012: 409.

8 Matejko 2010: 71-72; Пентковский 2012: 409.

9 Н рекóхъ: ѡ, ѡкаáнный áзъ, ꙗ҆кѡ оу҆млнéхсѧ, ꙗ҆кѡ ѵеловѣ́къ сы́й и҆ нечи̑сты оу҆стнѣ̀ и҆мы́й, посредѣ̀ люді́й нечи̑стыѧ оу҆стнѣ̀ и҆мѣ́щихъ áзъ жнвѣ̀ (Ис. 6:5),˙Н сѐ а҆́кн подо́бїе сы́на ѵеловѣ́ча прнкоснѐсѧ оу҆стна́мъ мои̑мъ, и҆ ѿверзо́хъ оу҆ста̀ мои̑ и҆ глаго́лахъ (Дан. 10:16) Библия 2001. В съвременния превод на Библията глаголът в стиха от Книга Даниил е променен.

основен източник за КаМ2[10]. Като изхожда от близостта на двата канона и от съвместната творческа дейност на Климент Охридски и Константин Преславски, А. Пентковски изказва мнение, че Климент Охридски е автор на КаМ1[11]. След като единият канон е бил образец за написването на другия, трябва да се приеме, че авторът на втория канон е подражавал на автора на първия. Това разколебава извода, че КаМ1 е написан от Климент Охридски, тъй като Климент Охридски и Константин Преславски са книжовници, които са творили заедно и са си сътрудничили[12], факт, отбелязан и от самия А. Пентковски[13]. Това означава, че двамата са си разпределяли творческите задачи, а наличието на подражателство в една от двете творби поставя единия книжовник в статута на подчинен на другия. Изтъкнатият аргумент поставя автора на КаМ1 в позицията на авторитет за Константин Преславски и разширява възможностите за атрибуция. Е. Верешчагин предполага, че автор на КаМ1 може да е някой от славянските първоучители, а М. Йовчева допуска, че може да е създаден от св. Наум Охридски за освещаването на манастира св. Архангели на Охридското езеро[14].

Климент Охридски и авторството на КаМ1

Поради неизясненото авторство на КаМ1 двата начални тропара от КаМ1 и КаМ2 ще бъдат сравнени с начални тропари на други химнографски творби от Константин Преславски и Климент Охридски, за да се потърси близост между поетическия им стил и стила в КаМ1. Двамата автори са избрани, от една страна, заради изказаното мнение на А. Пентковски, че Климент Охридски е автор на КаМ1, а от друга, заради немалкото атрибутирани както към единия, така и към другия поетически творби, което дава надежден материал за сравнение на индивидуалните им авторски стилово-езикови особености с тези в КаМ1.

И двамата творци са написали по един канон за св. Методий. Този от Климент Охридски е на VI глас и началният му тропар е следният:

Ѣко свѣтьла тѧ слъньца от въстокъ посълавъ вл҃дка· ꙁападьнꙑимъ дастъ мракъ отъгонѧща· Тѣмь и мене просвѣти блажене въ твоѭ памѧть·:·[15].

Константиновият е на II глас и началният му тропар е следният:

Даждъ х҃е сп҃се ѐдїне мл҃рде слово простран'но молѧ сѧ твоѐи мл҃ти да ст҃лѣ ти въсхвалѣѭ Меѳодїа· и тѧ прославлѣѭ[16].

Тропарите се различават по стил. Климентовият започва с подчинено изречение, обръщението в него е към светеца и просителната част Тѣмь и мене просвѣти блажене се намира в последния стих. Климентовите стихове са по-дълги, първият и третият от тях са разгърнати с предложни конструкции, динамиката е изразена в първия стих с едно деятелно причастие – посълавъ, във втория – с глагол в аорист и деятелно причастие – дастъ, отъгонѧща, а в третия – с лична глаголна форма просвѣти. Константиновият тропар започва с глагола от главното изречение,

10 Пентковский 2011: 131.
11 Пентковский 2011: 132-133; Пентковский 2012: 411-420.
12 Попов 2001: 15.
13 Пентковский 2012: 412.
14 Верещагин 2000: 13-30; Йовчева 2009: 204.
15 Св. Климент Охридски 2008: 360. Цитатите от Климентовите творби в изданието са в нормализиран вид. Първите два тропара от Канона за Методий в това издание са слети в един. Тук се дава текстът само на първия, който е предмет на анализа.
16 Иванов 1970: 302.

обръщението е към Бога, а не към патрона на празника. Стиховете на Константин Преславски са по-кратки, в тях липсват пояснения, въведени с предлози. Стихът е по-динамичен, напевен, което е постигнато с по-сбития безпредложен изказ, инверсия (слово пространно) и повторени части в синтактичния строеж на изречението (хе҃ сп҃се/ ѐдїне мл҃рде, ст҃лѣ тн/ Меѳодїа), както и с рефрена н тѧ прославлѣѭ.

Всеки от тропарите има собствен стил, изразен не толкова в избора на лексеми, тъй като те са част от езика, на който са носители всички, но в начина на подреждането им в изречението, в неговата структура, и в начина на изграждането на образността в поетичния текст – това са индивидуални стилови предпочитания, които могат да бъдат характерни за отделния автор и евентуално за подражателите му, ако има такива. За доказателство, че даденият пример с началните тропари в двата канона за св. Методий не е изолиран и характеризира индивидуален стил при Климент Охридски и Константин Преславски, могат да послужат началните стихове на други техни канони:

Дх҃овьнѫѭ благодѣть прннмъ отъ бг҃а прѣмѫдре н бг҃огласе пророче (за пророк, с. 375),

Прѣсвѣтьламн ꙁарѣмн свѣтодавьче просвѣтн мѧ (за апостол, с. 388),

Мракъ прѣховьнъıн отъжени свѣтодавьче съ въıше просвѣщаемъıн (за отец, с. 400),

Трьсвѣтьлое бг҃онаѵѧльное свѣтьлостн просвѣщенъ прѣподобьне (за преподобен, с. 412),

Ꙁлатоꙁарьное слъньце ѣвн сѧ· трнѵпостасьнаего бж҃ьства ꙁареѭ просвѣщь сѧ страстотрьпьче (за мъченик, с. 424),

Страстнѭ вѣньца сн съплѣтъшн чнстотоѭ же прѣнде снѣѭщн дѣво (за мъченица, с. 436).

Началата на тропарите на всеки от шестте канона от общите служби на Климент Охридски започват с име, в повечето случаи съгласувано с определение (с изключение на последния пример) и са второстепенна част от изречението (с изключение на стиха от Канона за мъченик, началото на който е кратко изречение и слъньце е подлог в него). Обръщението във всеки от началните стихове на цитираните канони е към светеца, а не към Бога, за разлика от разгледаните начални тропари от Константин Преславски. Следващите няколко примера от Климентовите трипеснеци за Рождество Христово, в които също липсват обръщения към Бога в първо лице, могат да послужат като доказателство, че примерите не са подбрани тенденциозно от творби, в които обект на възпяване е определен светец, а че това е характерно за автора:

Къ Внтълеемоу оумъ сн подвнгнѣмъ врьтъпоу н ѣслемь поклонитн сѧ (начало на I Трипеснец),

Плъть бесѣменьнѫ бг҃ъ слово прнемлетъ обнавлѣѧн естьство наше (начало на II Трипеснец),

Прѣклоннн влд҃ко милосрьднемь нб҃са· съннде же ѣко дъждь на роуно въ чрѣво дѣвнче (начало на III Трипеснец).

Нито един от началните стихове на първите три трипеснеца не започва с лично обръщение към Бога, обръщението към Христос във 2 л. ед. ч. в третия пример не е молитвено, а е вплетено в библейския цитат от Книга Съдии за оросеното руно (Съд. 6:37), което в християнската поезия става символ на Богородица.

Забележително изключение от изредените примери е канонът от Климент Охридски „за покаяние и ангелите” (с. 546-555) със следното начало:

Въ мрацѣ грѣховьнѣ сълежѧщю· страстьми оуѣзвленоу· слово бж҃ие исцѣли мѧ (с. 546). С изключение на някои тропари, в които авторът се обръща от името на цялата общност, канонът е написан почти изцяло в аз-форма и има изповеден и покаен характер[17]. В този случай би било от полза едно по-задълбочено сравнително изследване между изказа на Климент Охридски в неговия покаен канон и покайните творби на Константин Преславски.

Различният стил на Константин Преславски от този на Климент Охридски може да се види и в следващите примери от триодните трипеснеци[18]:

Грѧдѣте братие вси. да примѐмь нач(ѧ)тие постноѐ (пон. I седмица, I песен, I тропар, с.383),

Азь х҃е паче всѣхъ ти сьгрѣшихь. (пон. I седмица, I/III, с. 385),

Кѫїи начѫтокь створиши д҃ше моа̑ (вт. I седмица, II/I, с. 403),

Азь г҃и к тебѣ в'пиѫ помл҃оуи мѧ сп҃се (вт. I седмица, VIII/I, с. 409),

Ѻблькь сѧ сп҃се в прѣпрѧдь. и трьновньїмь ѹвѧзе сѧ вѣнцемь (птк, I седмица, VIII/I, с. 463),

Ѹкрѣпи мѧ х҃е силоѫ кр҃та твоего. (птк. I седмица, IX/I, с. 471).

Азь сп҃е х҃е м҃де. сгрѣшихь единь паче всѣхь ч҃кь (пон. II седмица, IX/I, с. 475).

Животь свои х҃е ѿскврьнихь грѣхьї. нѫ б҃е изьмї мѧ. (пон. V седмица, IX/I, с. 583)

Началният тропар на трипеснеците е обръщение към всички християни, но и във великопостните песнопения аз-формата е обичаен похват при Константин Преславски. Обикновено обръщенията към Бога от 1 л. ед. ч. не се намират в началните тропари от първите песни, а са поместени в следващите или в тези от VIII или IX песен. Константиновата фраза като цяло е по-кратка, често започва с глагол или с първоличното местоимение азъ, авторът се обръща от свое име към Бога, душата си или към възприемателите на поетичното му послание. При изпълнение в храма поради участието на всеки в службата, обръщенията се превръщат в лична молитва, затова текстът изглежда близък, присвоява се като свое обръщение от участника в богослужението. Освен че възпява величието на Бога, поетическият текст на Константин Преславски има съкровен изповеден характер – Азь сп҃е х҃е м҃де. сгрѣшихь единь паче всѣхь ч҃кь (пон. II седмица, IX/I, с. 475), Животь свои х҃е ѿскврьнихь грѣхьї. нѫ б҃е изьмї мѧ. (пон. V седмица, IX/I, с. 583), Нощь мѧ постиже. прѣлютьїхь грѣхь моихь. нѫ просвѣти мѧ ц҃рю. (вт. III седмица, I/III, с. 505), Азь тебѣ сѧ м҃ѧ. мт҃и х҃ваѩ. не прѣстаи м҃ѧщи. за мѧ грѣшнаго. (вт. III седмица, VIII, богородичен, с. 506) и др. Трипеснеците не са написани изцяло от 1 л. ед. ч. както показват и дадените по-горе примери, но първоличната форма е често срещана в тях и едно задълбочено изследване на стила на Константин Преславски би дало отговор за мястото, което заема тя в творчеството му. В немалка част от тропарите, авторът се обръща от 1 л. мн.ч. като един от църковната общност, с което е даден израз на съборността, характерна за църковния живот. Стиховете му са по-кратки, имат личен характер, често в тях е вплетена темата за покаянието, с което напомнят молитвата. Въпреки че за минейните канони като цяло не е характерна покайната тематика, тя е вплетена дори в Константиновите канони за минея, например канонът за Методий има по един

17 За съжаление тропарите за ангелите, които биха били полезни за настоящото изследване, са отстранени в достъпното ми издание на канона, тъй като то включва творби на Климент Охридски, а те са преводни.

18 Цитатите от трипеснеците са от Попов 1985.

покаен тропар във всяка песен, който е с изповеден характер и е написан от 1. л. ед.ч. Дори Канонът за Рождество Христово започва с напомняне за греховната човешка природа, за която се е жертвал Спасителят, а не с израз на радостта от неговото раждане (Кала грѣховн҃аго · хотѧ ѡ҆мнти х҃е · а҆дама прьваго)[19]. Стиховете на Климент Охридски са по-тържествени и в по-голяма степен възпяват чествания празник или светец и поради тази причина личният елемент в тях остава на заден план.

Въз основа на дадените примери и техния анализ може да се обобщи, че обичайният словоред и поетичният изказ като цяло в творбите на Климент Охридски се различава от словореда и изказа в произведенията на Константин Преславски. Поради сходството в словореда на КаМ1 по-скоро с поетическите произведения и стила на Константин Преславски анонимният канон на II глас с начало Просвѣщьн древле оумы най-вероятно не е написан от Климент Охридски, но предвид близкия изказ и поетически стил в КаМ1 с творбите на Константин Преславски, допускам вероятността авторът на КаМ1 да е бил Константинов учител. А че канонът вероятно не е създаден и от самия Константин Преславски, въпреки сходствата с неговите творби, предполага наличието на имена със светлинна символика в него, които са характерни за творчеството на Климент Охридски, включително и за Климентовото Похвално слово за архангелите Михаил и Гавриил (нататък ПСаМГ), чието начало съвпада с това на третия тропар от VIII песен в КаМ1. Това предполага, че авторът на канона е бил авторитет и за Климент Охридски. Като изключа въпроса за автора на КаМ1 като авторитет за Климент Охридски и Константин Преславски и като отчета приликите на творбата с някои стилови особености в творчеството както на единия, така и на другия творец, допускам вероятността КаМ1 да е създаден съвместно от тях.

Приликата между началото на ПСаМГ и третия тропар от VIII песен на КаМ1 е един от аргументите на А. Пентковски за атрибуцията на канона към творчеството на Климент Охридски[20]. Ученият изтъква сходството между началото на ПСаМГ и третия тропар от VIII песен на КаМ1[21]. Тропарът с начало, характерно повече за риторическите произведения, отколкото за химнографските, но общи места, макар и без да са характерни за риториката, има и между КаМ2 и ПСаМГ. Такава е реминисценцията от Юда 1:9:

Великыи же архан҃глъ Михаилъ егда съ непрнѣзнниѭ расѫждааше сѧ· не съмѣ сѫда хоульна навести на нь· нъ рече: Да ꙁапрѣтитъ ти г҃ь о томь противне. (ПСаМГ, с. 258);

Хотѧщоу дниѧволоу тѣло б҃говидьца мо҆исеѧ ѿнести· и҆ противи сѧ ѥмоу михаи҆ле а҆рх҃ле славьне· такоже н҃нѣ и҆ꙁ҆бави на҃ ѿ напастии҆ ѥго· и҆ тѣлес҆нѫѭ брань вь скорѣ оу҆толи·:·:· (КаМ2, V песен, II тр., Скоп).

Откъсите взаимно се допълват. В този случай те не започват по един и същи начин, но не трябва да се забравя, че КаМ2 е акростихов и авторът е целял на първа позиция да стои лексема с необходимата му буква.

---

19 Попов 1998: 19.

20 Пентковский 2011: 133.

21 Наста праздьнолюбьци прэсвэтьлое тръжьство бесплътьнûхъ силъ " прэспэва- вьсь умъ и вьсь разумъ " прэсвэтьлами зарэми вьсь миръ озарэ-. (ПСаМГ, с. 256);

Наста праꙁнолю҆бьци · а҆рх҃лова дн҃е прѣсвѣтлаѧ памѧ҃т · тѣмь вьспрѧнѣмь вьси · и҆ оу҆момь вьпиѭще · и҆ ѿ помьїшлениѧ чт҃а · и҆ꙁбьїти ѿ лю҆тьїхь грѣхь · мл҃твами ѥго да вьꙁ҆веселимь сѧ вь в҆сѧ вѣкьї ·:· (КаМ1, VIII Песен, III тр., Скоп).

Близостта между ПСаМГ, КаМ1 и КаМ2 явно е обусловена от изграждането им като единен цикъл от творби, написани за култа към архангелите. Във връзка с това трябва да се отбележи още една страна от приликата на ПСаМГ и КаМ2 – в тях се възпяват и двамата архангели, Михаил и Гавриил, докато в КаМ1 – само архангел Михаил. Това предполага, че КаМ1 е написан преди замислянето на другите две творби или отделно от тях и след това е използван като източник за Словото и КаМ2, които са създадени съвместно (вероятно за освещаването на манастира „Св. Архангели" на Охридското езеро).

За да изясни въпроса около авторството на КаМ1, Л. Тасева изследва съотношението между частите на речта в шест канона. Между тях са Климентовите за Аполинарий Равенски[22] и за Евтимий Велики[23], Канонът за Рождество Христово от Константин Преславски[24], Наумовият канон за св. Андрей[25], както и КаМ1 и КаМ2. От анализирания материал тя стига до следния извод: „За двата Климентови текста е типична преди всичко честата употреба на прилагателни, значителният дял на съществителните и умереното преобладаване на неличните глаголни форми. Разгледаните канони на Константин Преславски се открояват с най-ограничена употреба на прилагателни и най-явно предпочитание на нелични глаголни форми. Като характеристики на Наумовия канон за апостол Андрей могат да се отбележат склонността към повишена употреба на местоимения, по-малкият брой съществителни и определеното доминиране на личните над неличните глаголни форми. Последната тенденция противопоставя Наумовата творба и Анонимния канон за архангел Михаил на останалите четири анализирани текста, атрибутирани на Климент Охридски и Константин Преславски"[26]. За съжаление канонът за апостол Андрей от св. Наум Охридски засега е единственото сигурно произведение от него, което не е достатъчно, за да се твърди със сигурност, че Наум Охридски е автор на КаМ1, но изследването на Л. Тасева потвърждава различния стил на Климент Охридски от този в КаМ1, като изводите от нейните наблюдения съвпадат с изводите от настоящата работа.

Сравнение между сходните тропари от КаМ1 и КаМ2

Е. Верешчагин и Л. Матейко[27] откриват съдържателна и формална близост между тропарите на КаМ1 и КаМ2. Въз основа на това Л. Матейко отнася двата канона един към друг като образец и подражание[28]. На следващия етап от анализа предстои детайлното сравнение между двата канона, което би трябвало да доуточни въпроса за образеца и подражанието, а също и да изясни дали КаМ1 и КаМ2 се отнасят един към друг само като образец и подражание, или се допълват взаимно.

Два от разгледаните по-горе тропари на КаМ1 – първите от IV и от VI песен са сред примерите на Л. Матейко при сравнението с тези от КаМ2 на същите позиции в него[29]. Сходството и съвпадението на местата им предполага близост между акростиховия и неакростиховия канон и при останалите строфи. Сравнението им ще

22 Мурьянов 1991: 72-82; Йовчева 2002: 17-32.
23 Станчев, Попов 1988: 120-129, 170-174.
24 Попов 1997: 3-17; Попов 1998: 3-26; Верещагин 2001: 421-450.
25 Кожухаров 2004: 33-44.
26 Тасева 2011: 180.
27 Верещагин 2006: 595; Matejko 2010: 67-74.
28 Matejko 2010: 71-73.
29 Matejko 2010: 71-72.

започне по реда на темите в КаМ1, а не по поредността на тропарите в песните, тъй като едновременно със сравнението на отделните строфи, ще се направи проверка и доколко те си съответстват според микротемите в двата канона и разположението им, затова най-напред ще се анализират началните тропари във всяка песен според установения по-горе ред.

Първият тропар в III песен на всеки от двата канона е със следния текст:

(1) Страшень паче оума ѣкоже вьпнѩть кⷭнигьї· прѣстоль славьї твоиѥѫ сп҃се· (2) свѣтⷭла же воѡньства твоѭ҃ь а҃рх҃ль бе҃· тѣмⷭже весь лнкь вьпнѣть дн҃е· рабьї своѫ сп҃саѡ·:·:· КаМ1, III/I.

(1) Днвень ѥсть сп҃се прѣстоль славьї твоиѥѫ· (2) свѣтⷭла же воѡньства бесплътьна· прѣ̑стоѫща ѡ поѫща· прѣсщьствьно бж҃во· троѡце ст҃аѧ бе҃ в'сѣхь г҃н·:· КаМ2, III/I.

Откъсите, отбелязани с 1 и 2 са вариации на един и същи текст.

Следващите тропари от IV песен са сред примерите, дадени от Л. Матейко[30], за близостта между КаМ1 и КаМ2. Въпреки това се цитират тук отново не само заради последователността и пълнотата на анализа, но и заради сравнението на сходните смислови и лексикални фрагменти от КаМ1 с тези от КаМ2.

(1) Страшень паче оума твоѡ прѣстоль ѥсть бж҃е· свѣтⷭла же воѡньства· (2) херувнмь ѡ серафнмь· снльї же ѡ гв҃ства· властн а҃гг҃лн арх҃лн ѡ начѧла· тѣмⷭже лнкьствоущѫще· (3) творнмь дн҃ь вѣрⷭннѡ памя҃ ѡхь·:· КаМ1, IV/I,

(1) Вьїше в'сѣкого оума· страшⷭна сѫть воѡньства твоѧ бе҃· прѣстолн (2) херувнмь· ѡ серафнмь г҃ва· снльї же ѡ властн· ѡ ꙁаначала а҃рх҃лн ст҃ьїѡ· (3) ѡхьже памя҃ творнмь дн҃е· тѣмь ньї помл҃оуѡ·:· КаМ2, IV/I.

Срещу наречието паче в КаМ1, в КаМ2 е употребено словосъчетанието вьїше в'сѣкого. Както паче, така и синонимното разширение вьїше в'сѣкого се отнасят към съществителното оумъ. Възможно е в КаМ2 наречието да е заменено с две лексеми от друго наречие и местоимение заради акростиха, тъй като началната буква от вьїше участва в него. Като цяло словесният състав на тропарите е един и същ, в основните части на изреченията са използвани или едни и същи лексеми или синоними, разликите са в словореда, в разместени лексеми и в кратките обособени фрагменти като тѣмⷭже лнкьствоущѫще в КаМ1 и добавения край тѣмь ньї помл҃оун в КаМ2.

Начални тропари от V песен:

(1) Даннль ꙗ҆ѥ҃а вндѣ множ҃во агг҃ль твоѡ҃ь ѡ а҃рх҃ль блаже· оустрашн сѧ дх҃омь· (2) ѿгнемь непрнстⷭпⷭнаа҆го сщьства· повѣдоущѫ оужасе сѧ· тѣмьже вьпнемь· (3) мл҃твамн сп҃се мнханла (40б) мл҃твьннка твоѥго ѿ҃ сѫда нꙁⷭбавн ньї·:· КаМ1, V/I,

(2) Рѣкѫ ѿгньнѫѫ текщѫ· ѡ мⷭнож҃во прѣстола твоѥмоу прѣ̑стоѫщѫ· (1) а҃рх҃ль твоѡ҃ь бе҃· даннль ꙗ҆ѥ҃а вндѣ смѧте сѧ дх҃ь ꙗ҆го· (3) тѣхь мл҃твамн х҃е сп҃се· ѿ҃ сѫда нꙁⷭбавн насⷮ·:· КаМ2, V/I.

Строфите цитират едно и също място от Библията (Дан. 7:9-10, 15), като първата и втората от подчертаните части са с разменени места в тях. В частта, означена с 2 в КаМ2, цитатът е директен и следва точно библейския текст – Огнена река излизаше и минаваше пред Него; хиляда хиляди Му служеха, и десетки хиляди по десет хиляди предстояха пред Него; съдии седнаха, и книги се разтвориха (Дан. 7:10). Частите, означени с 1, са цитат от друг библейски стих – Духът ми се разтрепери в мене, Даниила, в тялото ми, и виденията на главата ми ме смутиха (Дан. 7:15), а краят на тропарите се връща към Дан. 7:10, в който пророкът вижда Страшния съд.

30 Matejko 2010: 71.

Важно е да се отбележи, че цитираните места от Книга на пророк Даниил не влизат в паримийните четива, доколкото се съди от състава на разглежданите в настоящата работа служби, в които откъсът от Книга Даниил е от X глава (Дан. 10: 1-21)[31]. Събирането и изследването на библейските цитати, включени в оригиналните старобългарски произведения, би могло да стане предмет на отделна работа, а събраният материал може да послужи като доказателствена част за обхвата на първоначалния библейски превод.

В тропара от КаМ1 има разночетения между преписа от Скоп и останалите. Във всички останали преписи на мястото на сѫщьства стои соуда:

оустраши сѧ дх҃омь· ѡ҆гнемь непристѫп'наа҆го сѫщьства Скоп,

оустраши сѧ дх҃омь огньноѥ непрѣстѫпьноѥ соудоу ИлК,

ѹстраши се дх҃омь ѡгн҃ѹ же пристѹпномѹ (!) ти сѹдищѹ Зогр.I.е.7,

оустраши се дх҃омь ѡгньноѥ҆ же неп[ри]стоупьнаго соу҆да Брат, САНУ 58.

Според текста на цитираното място от Библията „Огнена река излизаше и минаваше пред Него... (Дан. 7:10), както и според тропара в КаМ2 първоначалният вариант на текста е този в Скоп, където „същество" е синомим на Бога. В останалите преписи огънят от огнената река, която във видението на пророка е пред Божия престол и го прави непристъпен, е асоцииран със Страшния съд и отнесен към него в прототипа на тези преписи и като се има предвид датировката на ИлК (XI-XII в.), това е станало много рано.

Начални тропари от VI песен на каноните:

(1) Ѥгⷣа видѣ и҆саи҆ѧ древ'ле· прѣстола твоѥ҆го (2) и҆ оу҆жа(сѧ) се· и҆ дани҆ль смѧте сѧ· власьї главьї своѥ҆ѭ чю҆вьствѭ· и҆ разоумѣвь повѣда страхь (3) славьї твоѥ҆ѭ спⷭ҇е· и҆ твои҆хь а҆хⷬ҇рль прославлениѥ҆·⁘ КаМ1, VI/I,

(1) Твоѥ҆го вельгласно прⷪ҇рькь и҆саи҆ѧ ѥ҆гⷣа видѣ прѣстола· (2) и҆ прⷪ҇рькь даниль· сь страхомь оу҆жасоста сѧ· ѡ҆бьстоѭщѫ ликьї бесплтьньїѭ· (3) славоѭ непрѣстан'ноѭ просвѣщаѥ҆мьї твоѥ҆го бж҃ства·⁘ КаМ2, VI/I.

Тук е продължена темата от първите тропари в V песен за виденията на пророците Исаия (Ис. 6:1, 5) и Даниил (Дан. 7:9, 15) и за страха им при тези видения. Сходните части следват една и съща последователност в двата тропара, като в КаМ2 твоѥго се намира в началото явно с оглед на необходимата акростихова буква и докато в КаМ1 страхът, изпитан при виденията, е предаден за двамата поотделно, в КаМ2 изразът на човешката реакция е по-кратък и в двойствено число:

(и҆саи҆ѧ) ... оу҆жа(сѧ) се· и҆ дани҆ль смѧте сѧ· власьї главьї своѥ҆ѭ чю҆вьствѭ КаМ1,

(и҆саи҆ѧ) ... и҆ прⷪ҇рькь даниль· сь страхомь оу҆жасоста сѧ КаМ2.

От незначителните разлики се вижда, че всъщност в двата канона са поместени версии на един и същи тропар, като изказът на отделни места в тях е променен, но смисълът е еднакъв. Частта в края на тропарите варира в най-голяма степен, като това се вижда не само в този случай, но и в разгледаните по-горе строфи. Вариативността на тези места е обусловена от начина на изграждането на канона въобще като жанр, в който е обичайно тропарите да завършват с рефрен от библейската песен, свързана чрез избрания ирмос със съответната песен на канона.

31 Четиво от Дан. 10: 1-21 е включено в състава на четири служби – две за 6 септември в Драг и F.п.I.72 и две за 8 ноември в Скоп и Унд 75. Във всички преписи съставът на четивата е един и същ – I Паримия – ИсНав (5:13-15); II Паримия – Съдии (6:11-24); III Паримия – Дан 10:1-21).

Текстът на първите тропари от VII песен на каноните е различен:

¨Ѥсть паче оу҃ма пр҃столь сп҃е нетлѣ҆ѥмаа҆го свѣта· тв҃ѥ҆ѥ҆н҃ велнцѣ҆н҃ славѣ агг҃льстн ѵннове· твоѥ҆ѥ҆ж҃ просвѣщенн красотоѥ҆ж҃ прнсно· тѣм҆же вьпнѣ҆мь· н҃нѣ мнха҆нла поѥ҆ж҃ще вьзьпнѣ҆мь· бг҃ь бц҃ь ѿщ҃ь нш҃н·⁘ КаМ1, VII/I,

Нстоѵнть памя҃· бж҃ниѫ҃ зара (1) поѥ҆ж҃щнмь вѣрьныїмь н҃нѣ вь домь твои҃· (2) ꙗ҆ко оу҃красн са· (3) пр҃стателю бж҃нн а҆рх҃ле· (2) слава твоѥ҆го арх҃тнга· (4) вьсѣхь цѣлѧщн·⁘⁘ КаМ2, VII/I

КаМ1 следва темата, характерна за първите тропари на песните, а КаМ2 се отклонява от нея. Разгледаните съвпадения дават основание да се потърси строфа в КаМ1, която да е близка по съдържание с тропара от VII песен в КаМ2. Близък се оказва III тропар от предходната VI песен на КаМ1:

Вѣр҆ныїѫ҃ в҆са свѣтнть· (1) лнкьствоу҃ѥ҆щѫ҃ дн҃е вь ст҃ѣмь домоу҃ твоѥ҆мь· арх҃ле поѥ҆щѫ҃ѥ҆ж҃ тѧ свѣтло· (2) како оу҃красн са слава твоѧ҆· (3) прьвьїн а҆рх҃ле бж҃нї· (4) ѥ҆цѣленнѥ҆ в҆сѣмь подава҆ѥ҆шн.

Наличието и в този случай на сходни тропари в каноните предполага, че единият е използван изцяло като модел за изграждането на другия. Ако се съди по различните начала на сходните строфи, най-вероятно Константин Преславски е използвал вече написания неакростихов канон за изграждането на акростиховия, като е променял отделни части от текста и размествал тропари, за да получи необходимата му акростихова буква, поради което е изоставил и тропара с начално ѥ. Тропарите за празника и в двата канона са по три и затова заради неизползваните строфи на КаМ1 при създаването на КаМ2, се предполага, че Константин Преславски е написал допълнително някои тропари. Това биха били тези тропари от КаМ2, които нямат съответстващи на тях в КаМ1.

Началните тропари от VIII песен на КаМ1 и КаМ2 са със следния текст:

(1) Таи҃на пр҃славьна҆ѧ҃· агг҃льстнй ѵнньї бьїшѫ҃ сп҃е· (2) твоѥ҆й славѣ ꙗ҆ко ѡ҃гнь носаще· (3) нѥ҆ѥ҆тьвьно слемн бьїва҆ѥ҆ж҃ть кь зємьньїмь· (4) н оу҃ча҆ть ꙗ҆вѣ (3) неѡ҃палѣ҆ѥ҆ж҃ще тварн· ѡ҃зарѣ҆ѥ҆ж҃ть же н просвѣща҆ѥ҆ж҃ть ѵнстотѫ҃ зем҆лн·⁘ КаМ1, VIII/I,

(1) О҃днвншѫ҃ са г҃н ѵнн а҆гг҃ль твонхь· (2) ꙗ҆ко сѫще ѡ҃гньнй҆ тобоѥ҆ж҃ слемн· (3) не палать ѵла҆вкьї· (4) нь паче просвѣща҆ѥ҆ж҃ть· н наста҆вл҆ѣ҆ѥ҆ж҃ть вьспѣватн тѧ· вс҃-ѣла·⁘ КаМ2, VIII/I.

Началото в КаМ1 е свързано с началото на ирмоса Таи҃нѫ҃ пр҃славьнѫ҃ѥ҆ж҃ вавнлоньска҆ѧ показа пещь, а в КаМ2 явно е съобразено с акростиховата буква. Тропарът от КаМ1 е по-разгърнат, от което изглежда, че връзката между двете строфи тук не е толкова явна, както при предходните, но и в случая се открива близост, изразена както в еднаквата последователност на сходните фрагменти, така и в употребата на едни и същи лексеми или синонимни двойки.

Началните тропари от IX песен са съвсем различни. Затова те, както и всички строфи, които не засягат поставените въпроси, се пропускат.

Интересен от различните тропари е вторият поред от I песен на КаМ2:

’Ꙗко цѣдрь н м҃тнвь сьїй бг҃· съмрьтн грѣш҆нникоу не хотаи҃· нь паче сп҃сенню ѥ҆го· ѡ҃братнвь сп҃н мѫ҃· пр҃зрѣвь мноѫ҃во грѣхь моихь· да вьспо҃ оу҃са твоѥ҆го арх҃ла·⁘⁘ КаМ2, I/II.

В тропара е вплетен същият библейски цитат, който се намира в началото на Пространното житие на Константин-Кирил Философ – „Милостивият и щедър бог, който очаква хората да се покаят, та всички да се спасят и да достигнат до познание на истината – защото той не иска смъртта на грешника, а покаяние и живот (...) (Пс.

102:8, Пс. 110:4, 1 Тим. 2:4, Йез. 33:11 и др.)”[32]. Поставянето на един и същи цитат в началото на двете произведения едва ли е случайно, вероятно Константин Преславски е познавал Житието на св. Кирил.

Следващият III тропар от I песен на КаМ1 има близък текст до този със същото местоположение в КаМ2:

(1) Ꙗкоже древ҆ле прⷪ҇рокь прорⷱ҇е· (2) ста борѧ сѧ противѫ ѭзьїкоу михаи҆ле вар҆варьскѫѭ грьдинѧ· и҆ страш҆нѫѭ мьглѫ· нн҃ѣ оу҆кротн вь славѣ твоѥи҆·⁘ КаМ1, I/III,

Тьїи҆ (1) ꙗкоже прⷪ҇рокь прорⷱ҇е древ҆ле· (3) славьньїи҆ михаи҆ле· (2) ста борѧ сѧ противѫ ѭзьїкоу без҆бож҆ноу· и҆ люди сн свободивь· свободи нⷭ҇ поѭщихь· ѿ стⷭ҇рти тѣлесьньїѭ· дѣтѣли твоѭ прѣславьньїѭ·⁘ КаМ2, I/III.

В откъса, означен с 1, в КаМ2 е добавено лично местоимение във 2 л. ед.ч. явно заради акростиха[33]. То е част от обръщението към архангела и изглежда привличането на вниманието върху него е довело до изнасянето на личното име михаи҆ле, което е в частта, подчертана с 2 в КаМ1, и до разширението и обособяването му в славьньїи҆ михаи҆ле в КаМ2.

Сходни тропари от III песен:

Крѣпⷭ҇о ѿ б҃а приѥмь дрьжавьнѫ· вари н҃нѣ а҆рⷭ҇хле славьї бж҃иѭ· (1) и҆ бж҃ии҆ми просвѣщаѥмь трои҆ч҆нами зарѣми· (2) ѡ҆зари мл҃твьникьї си· (3) ликьствоуѭще нетлѣн҆ньїми дарованни·⁘·⁘ КаМ1, III/II,

(1) Оть прѣсѫщьствьньїѭ трои҆цѫ· ѡ҆зарѣѥмь а҆р҆хїстратиже· и҆ силѫ приѥмь (2) ѡ҆зари пѣвьцѫ си· и҆ ѿ напа҆сти и҆з҆бави· (3) вь дн҃ь твоѭ ст҃ѫѭ памѧⷮ празноуѭщѫѭ·⁘ КаМ2, III/II.

Началото на тропара в КаМ1 е подчинено на ирмоса, двете строфи са свързани анафорично – Крѣпⷭ҇о даѭ цр҃ю нашемоу г҃ь (ирмос), Крѣпⷭ҇о ѿ б҃а приѥмь дрьжавьнѫ (II тропар), поради което началото в КаМ2 съответства на темата за лъчите, с които архангелът е озарен от Троицата. Наличието на анафорична връзка между ирмоса и тропара в КаМ1 не само на това място, но и в VIII песен между ирмоса и първия тропар, е в подкрепа на твърдението, че първо е написан този канон, в противен случай анафорите не биха съществували, тъй като авторът едва ли би се заел да обвързва допълнително формално (и съдържателно) строфите с ирмосите.

В тропарите се появяват двойки, обусловени от избора на различни лексеми и са синоними или сходни по значение в използвания контекст. Такива са просвѣщаѥмь/ѡ҆зарѣѥмь, мл҃твьникьї си/пѣвьцѫ си, ликьствоуѭще/празноуѭщѫѭ. Появата им при тези изключително близки по текст произведения предполага, че техният автор не е един и същ. Синонимите от този тип са употребени при лексеми извън темата на конкретния празник и се отнасят за често срещани общи понятия в химнографските произведения, което предполага, че са използвани от двама различни носители на езика.

Трети тропар от III песен в КаМ1 и КаМ2:

(1) Ꙗко наслаждаѭ сѧ славьї бж҃иѭ҃ начѧльниче· хвалѧщихь вѣр҆но· свѣтлоѥ твоѥ ликьство· (2) непрѣстан҆но х҃оу мл҃и сѧ· (3) и҆з҆бавити празноуѭщѫѭ твоѥ трьжⷭ҇во· дш҃ѫ же и҆ тѣлеса·⁘·⁘ КаМ1, III/III,

(1) Славьї бж҃иѭ мѫдре а҆рⷭ҇хле насьїщⷣѭ сѧ· (2) непрѣстаи҆ мл҃ѧ сѧ прѣⷣстоѭ прѣстолоу· за стоѭщихь н҃нѣ вь твоѥмь домоу· (3) и҆з҆бавити сѧ ѿ бѣдь· творѧщихь днⷭ҇е твоѭ памѧⷮ·⁘ КаМ2, III/III.

---

32 Иванова 1986: 37, 500.
33 Пентковски 2011: 411.

Сходните откъси не са изцяло идентични, но тяхната прилика е явна.

Богородичният на III песен при двата канона е един от примерите, дадени от Матейко[34] за прилика между тях, но в този случай липсват толкова близки сходства между двете строфи, каквито има в анализираните дотук примери. Поради това двата богородични няма да се обсъждат в настоящия анализ.

Втори тропар от IV песен на каноните:

Вьсиѩ тьїи вл҃ко· (1) сиѩниѥ в҆тороѥ· свѣта нетлѣѥмаа҆го· (2) наставлѣѭ ньї твоими а҆р҆хистратиги· на твоѥ просвѣщениѥ щедре· ꙗко да тѣми раж҃даѭще твоѭ зарѧ· н҃нѣ ѡбрѧщемь х҃е· свѣть присно незаходѧщии·⁘ КаМ1, IV/II,

Исходѧщѫ славьї твоѥѭ (1) свѣтлости· в҆торьїи б҃е ꙗвїль ѥси· (2) а҆рх҃льї твоѭ свѣтѧщѫ и наставлѣѭщѫ· на правѫ жизнь правѧще· тѣмь тебе славимь· имиже просвѣщени сѫще· памѧ҃т ихь дн҃е творѧще·⁘ КаМ2, IV/II.

В този случай подходът на Константин Преславски при следването на текста от КаМ1 е доста по-свободен. Различната степен на съответствие на сходните строфи в каноните предполага, че те не са написани в последователността, в която се намират в КаМ2. Предположението е провокирано от разгледаните по-горе първи тропари от песните, повечето от които са много близки по текст, а в този случай липсата на такава тясна свързаност между двата тропара е белег на различен творчески подход. Най-вероятно в КаМ2 са написани първо тези строфи, които са по-близки до КаМ1, като в процеса на създаването на КаМ2 авторското отношение към вече написания КаМ1 е ставало по-свободно. Обратното – от по-свободно към по-консервативно отношение към модела е допустимо само при възможност чрез незначително разместване да се намери необходимата акростихова буква в КаМ2, но трябва да се вземе предвид и това, че по-близките тропари в каноните следват определен ред и тематика, което означава, че най-вероятно са написани по микротеми най-напред те и след това съставът на КаМ2 е попълнен с по-свободно написани тропари.

Трети тропар в IV песен на каноните:

(1) Вьзьпиимь вѣр҆ни ѥдиногл҃н дн҃е· свѣтло ликьствоуѭще· оумьї своѭ ѡчищьше вѣроѭ· михаилоу чь҃номоу вьзьпиимь н҃нѣ поѭще· ꙗко свѣть сьїи в҆торьїи· испльнь свѣта прьваа҆го· прьвьїи а҆рх҃ле·⁘ КаМ1, IV/III,

Тьмѫ в҆си ѿложьше похотьнѫѭ· (1) вьз҆гласимь свѣтло вьпиѭще· а҆рх҃ле славьї бж҃иѭ· сп҃и поѭщихь памѧ҃т твоѭ дн҃е· ѿ бѣдь и напасти· и находа поганьїхь из҆бави· ꙗко имьї дрьзнов҆лениѥ·⁘ КаМ2, IV/III.

Освен че сходният откъс в двата тропара е само един, в КаМ2 са използвани синоними, а не същите лексеми. Вторичната светлина, тема на предходния тропар в КаМ1, се споменава и тук, тя е част от славословието за архангела, но основната тема е за богомолците в харма, а в третия тропар от КаМ2, също посветен на богомолците, на мястото на славословието има молитвено обръщение и поради тази причина липсват епитети за архангела.

(1) Начѧльньїче славьї бж҃иѭ· воѥвода прьвьїи а҆гл҃омь· (2) мл҃твьникьї си из҆бави ѿ недѫгь лютьїхь· и всѣкьїѭ напасти· (3) ꙗко мл҃рдь и бл҃гь слоужитель· дрьзнов҆лениѥ имѣѭ кь пѫчинѣ мл҃рди[...] мирь намь подаж҃ь·⁘ КаМ1, V/III,

(2) Ѿ бѣдь и напастии (1) арх҃ле слав҆не· бж҃иѭ славьї волителю· (2) из҆бави нась творѧщихь слав҆нѫѭ тв҃оѭ памѧ҃т· и ст҃ртии тѣлесньїхь дн҃ь· (3) ꙗко им[ѣѭ] кь боу҃ прѣвеликоѥ дрьзнов҆лениѥ·⁘·⁘ КаМ2, V/III.

34 Matejko 2010: 71.

Тропарите са много близки, като в този от КаМ2 вторият откъс е разделен и част от него преместена в началото, явно заради акростиховата буква. На мястото на лексемата мл҃твьннкьї в КаМ2 е местоимението нась. Докато в КаМ1 мл҃твьннкьї е често срещана, в КаМ2 липсва. Тъй като текстът на КаМ2 следва текста на КаМ1, подборът на отделни думи и изрази, а също и предпочитанието към определен стилистичен изказ, където може да се оразличи такова, са единственият белег, който позволява да се говори за различен авторски изказ в каноните и съответно – за двама различни автори.

Втори тропар VI песен на КаМ1 и трети тропар от VI песен на КаМ2:

(1) Мнѯаи҃ла велнкаа҃го вѣр҃нн сьшѣ҃ше сѧ· прѣдьстоіѫщаа҃го нетлѣньнѣи҃ славѣ бж҃нн· (2) ѯвалами҃ нескврьньнамн поучьтѣмь свѣт҃ло· (3) і҆ѥ҆сть бо побор҃ннкь намь дрьжавень и҆ крѣпькь· ѿ лю҆тьїѯь бѣдь и҆ѕ҃бав҃лѣіѫ҃· КаМ1, VI/II,

(1) Ар҃ѯнстратнга вѣр҃нн вьсн сьшѣ҃ше сѧ· (2) нескврьньнамн оу҆стьнамн поучьтѣмь· (3) і҆ѥ҆ бо помощьннкь· ѿ бѣдь и҆ напастн и҆ѕ҃бав҃лѣіѫ҃· тѣм҃же радост҃но похвалнмь і҆ѥ҆го ѯа҆ славѧще ·҃ КаМ2, VI/III.

Сходството в двата тропара е очевидно. Най-вероятно поредността им в песните е различна заради необходимата акростихова буква в КаМ2.

Втори тропар от VII песен на КаМ1 и трети тропар от VII песен на КаМ2:

(1) Поіѫть к҃нигьї нѧвѣ· глась҃ї непосрамъньї· твоіѫ · помощн уаіѫще· мнѯаи҃ле а҆р҃ѯнстратнже· (2) мьї же зрѧще ую҆десь твоиѯь· (3) нѧко помагаіе҆шн прнбѣгаіѫщнмь вь кровь твои҆· (4) въпніѫще ѿц҃ь нашн҃·҃ КаМ1, VII/II,

Ар҃ѯ҃хле славьне вельгласне· (1) книгьї вьѕьглашаіѫть· прѣкрѣпькьїіѫ снльї (2) и҆ мьї поіе҆мь твоіѫ помощь· (3) сьшѣ҃ше сѧ вь домь твои҆ нн҃ѣ· (4) прослављща бц҃а ѿц҃ь нашнхь·҃·҃ КаМ2, VII/III.

И в този случай началото е различно в акростиховия КаМ2. Освен едни и същи лексеми, в сходните части на тропарите са употребени и такива с близки значения, които образуват контекстови синонимни двойки като поіѫтъ – въѕглашаіѫтъ, прнбѣгаіѫштнмъ – съшьдъше сѧ, кровъ – домъ, въпніѫште – прослављшта. Близките откъси следват една и съща последователност в двата тропара, а сходството на последния е обусловено и от рефрена (Дан 3:26) на библейската песен (Дан 3:26-46), по която се пише ирмосът на VII песен.

Трети тропар от VII песен на КаМ1 и втори тропар от VIII песен на КаМ2:

(1) Варн нн҃ѣ мл҃твамн твои҆мн а҆р҃ѯнстратнже· (2) ѿгона в҃сѣкѫ҃ мъглѫ҃ ѿ дш҃ь нашнхь· и҆ свѣта нескѫ҃дно насьїщаіѫ҃ нь҃ї· да дш҃еіѫ҃ просвѣщаіе҆мн· (3) вѣр҃но вьпніе҆мь твоіе҆мѹ҃ вл҃цѣ· бл҃нъ бц҃ь ѿц҃ь·҃ КаМ1, VII/III,

(1) Нн҃ѣ варн а҆р҃ѯ҃хле мнѯаи҃ле прѣславьне· мольбамн прѣсловѧщамн кь сп҃сѹ· (2) ѧрость же оу҆толн и҆ похотн тѣла моіе҆го· бѣсовьскѫ҃ѯ же напасть проженнта· (3) да вьсхвала сп҃са вьспѣваіѫ҃· а҆р҃ѯнстратнже ст҃е· ую҆деса прѣмногаѧ твоѧ вь в҃сѧ вѣкьї·҃·҃ КаМ2, VIII/II.

Откъсите, отбелязани с 2, се допълват като образуват понятийната двойка душа – тяло, с което тропарите кореспондират помежду си. Това предполага, че КаМ2 е написан с идеята да се изпълнява заедно с КаМ1 в богослужението, като целта е била двете творби да се допълват, а не едната да замести другата. В същия откъс в КаМ2 двойственото число на глагола проженнта предполага, че тропарът първоначално е бил посветен на двамата архангели.

Трети тропар от VIII песен на КаМ1 и втори тропар от IX песен на КаМ2:

(1) Наста празнолю҆бьцн· а҆р҃ѯ҃ловѧ дн҃е прѣсвѣтлаѧ памѧ҃· тѣмь вьспрамѣмь вьсн· и҆ оу҆момь вьпніѫще· и҆ ѿ помьїшленнѧ у҆т҃а· (2) и҆ѕбьїтн ѿ лю҆тьїѯь грѣхь· мл҃твамн і҆ѥ҆го да вьѕ҃весе҆лнмь сѧ вь в҃сѧ вѣкьї·҃ КаМ1, VIII/III,

(1) Наста памѧ҃т твоꙗ̀ прѣславьно· мнхаи̇ле а̇р҃хле словоу· просвѣтѧщи вѣр҄но в҄сѣхь сьборь· вь чь҃нѣи̇ твоѥ̇и̇ цр҃кви· ѿпоусть печальньїмь· (2) ѿ скрьби и̇ грѣхь простинѧ мироу в҄семоу· смѣрениꙗ̀ прѣсловьїи̇·:·:· КаМ2, IX/II.

Останалите тропари нямат особени прилики в каноните, поради което те остават извън настоящия анализ.

От подробния анализ на КаМ1, както и от сравнението му с КаМ2 може да се направи извод, че това е първият оригинален старобългарски канон за безплътните сили, който е послужил като образец за написването на КаМ2 и ПСаМГ. При написването на ПСаМГ и КаМ2 трите творби са възприети като единен непреводен комплекс за честване на празника на безплътните сили. Авторството на КаМ1 все още не е изяснено. Негов автор не е Климент Охридски, но допускам вероятността той да е съавтор на творбата заедно с Константин Преславски.

Съкращения на първичните източници

Брат – НБС 647. Служебен миней за септември – ноември и празничен за декември – август от 1234/43 г. и празнична част от началото на XIV в., използван по копие в НБКМ.

Зогр.I.е.7 – Зограф 53. Служебен миней за септември – ноември от първата половина на XIII в., използван по копие на микрофилм в НБКМ.

ИлК – РГАДА Син. тип 131, Ильина книга. Празничен миней за септември – февруари от XI-XII в., използван по изданието на Верещагин 2006: 595-605.

НБКМ 172 – Октоих от XIV в., използван по изданието на Йовчева 2009: 209-212.

САНУ 58 – Богданович 707. Служебен миней за септември – ноември от 1320-1330 г., използван по копие на микрофилм в ДА.

Скоп – НБКМ 522, Скопски миней. Празничен миней от XIII в., използван de visu.

Библиография

Библия 2001: Библия книги священного писания вехтого и нового завета на церковнославянском языке с параллельными местами. Российское библейское общество. Москва, 2001.

Верещагин 2000: Верещагин, Е. Архистратига поѭ свѣтьло... Древнейшая служба архистратигу Михаилу. – В: Folia Slavistica Рале Михаиловне Цейтлин. Москва, 2000, 13-30.

Верещагин 2001: Верещагин, Е. Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. Москва, 2001.

Верещагин 2006: Верещагин, Е. Ильина книга. Древнейший славянский богослужебный сборник. Москва, 2006.

Иванов 1970: Иванов. Й. Български старини из Македония. Фототипно издание. София, 1970.

Иванова 1986: Иванова, Кл. Стара българска литература. Житиеписни творби. Т. IV. Съст. и ред. Климентина Иванова. София, 1986.

Йовчева 2002: Йовчева, М. Старобългарската служба за Аполинарий Равенски от Климент Охридски. – В: Paleobulgarica, 26, 2002, 1, 17-32.

Йовчева 2009: Йовчева. М. Анонимният канон за архангел Михаил с предполагаем непреводен произход. – В: Црквене студије, Ниш/Church Studies, Nis, 6, 2009, 203-214.

Кожухаров 2004: Кожухаров, Ст. Химнописецът Наум Охридски. – В: Проблеми на старобългарската поезия. София, 2004, 33-44.

Крысько 2005: Крысько, В. Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели. Москва, 2005.

Matejko 2010: Matejko, Ľ. К вопросу об образце канона св. архангелу Михаилу Константина Преславскаго. – В: Пѣннє мало Гєѡргню. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов. София, 2010, 67-74.

Мурьянов 1991: Мурьянов, М. Страницы гимнографии Киевской Руси. – В: Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. Москва, 1991, 69-143.

Пентковский 2011: Пентковский, А. Каноны архангелу Михаилу из Скопской миней. – В: Зборник на трудови од Меѓународниот научен собир „Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмена традиција (Организиран по повод на 1100-годишнината от смртта на св. Наум Охридски). Охрид, 4-7 ноември 2010. Редакциски одбор И. Велев. Скопје, 2011, 129-141.

Пентковский 2012: Пентковский, А. К истории славянского богослужения византийского обряда в начальный период (кон. IX – нач. X в.): два древних славянских канона архангелу Михаилу. – В: Богословские труды, вып. 43-44, 2012, 401-442.

Попов 1985: Попов, Г. Триодни произведения на Константин Преславски (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 2). София, 1985.

Попов 1997: Попов, Г. Новооткрит канон на Константин Преславски с тайнописно поетическо послание. – В: Paleobulgarica, 21, 1997, 4, 3-17.

Попов 1998: Попов, Г. Канон за Рождество Христово от Константин Преславски. – В: Paleobulgarica, 22, 1998, 4, 3-26.

Попов 2001: Попов, Г. Службата за славянския първоучител Методий в Хлудовия миней 156. – В: Старобългарска литература. Кн. 32. София, 2001, 3-20.

Св. Климент Охридски 2008: Петков, П., И. Христова-Шомова, А-М. Тотоманова. Свети Климент Охридски. Слова и служби. София, 2008.

Станчев 1982: Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература (Основни принципи и проблеми). София, 1982.

Станчев, Попов 1988: Станчев, Кр., Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988.

Тасева 2011: Тасева, Л. Езикът на някои оригинални химнографски творби от IX-X век в статистически ракурс. – В: Зборник на трудови од Меѓународниот научен собир „Свети Наум Охридски и словенската духовна, културна и писмена традиција (Организиран по повод на 1100-годишнината от смртта на св. Наум Охридски). Охрид, 4-7 ноември 2010. Редакциски одбор И. Велев. Скопје, 2011, 175-183.

Шиваров 1995: Шиваров, Н. Речник на библейските символи. Съставител Н. Шиваров. София, 1995.

Станка Петрова

ПИТАЊЕ АУТОРСТВА КАНОНА Просвѣщьн древле оумъı

Предмет чланка је један од највише анализираних радова у старословенској књижевности – Анонимни канон бестелесне силе Просвѣщьн древле оумъı II гласа. Анализа је подељена на два главна дела. Први наглашава присутство истих тематских тропара и сличности у њиховом садржају. Дистрибуција ових тропара на теме у песмама претпоставља да је рад написан у претходно задатој шеми. Следећи део анализе се поново враћа према више пута разматраном питању о ауторству Просвѣщьн древле оумъı и његове сличности према другим каноном бестелесним силама од Константина Преславског VIII гласа Прнпадаıжштѧ мѧ Боже прнмн. Посебна пажња посвећена је тези А. Пентковског да је Климент Охридски анонимни аутор канона. Колико је обим чланка омогућио, овде се пореде и разматрају неке стилистичке особине других радова Климента Охридског и Константина Преславског. Анализа оставља питање о аутору канона Просвѣщьн древле оумъı отвореним.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 577-600*
УДК 271.2-532.2

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

ЧЕРЕПИШКИ ТИПИК И ЊЕГОВО МЕСТО МЕЂУ СРПСКИМ ТИПИЦИМА*

***Апстракт**: У раду се на основу вишеструке анализе показује да се Черепишки типик не може везати за традиције литургијско-реформаторске делатности бугарског патријарха Јевтимија (1375–1393), сачуване на прелазу XIV–XV век, него да је он из каснијег периода. Анализа водених знакова открива да је рукопис настао оквирно између 1545. и 1555. године, ако не и касније (идући ка 1557. години). Од овог бугарског рукописа су знатно старија два српска – Пећки типик (бр. 103) и Типик Данилца Левооког (НБС, бр. 649), са којима он дели заједнички архетип. И не само то – Черепишки типик је директно преписан са српског предлошка, уобличеног пре 1416. године, који је из истог гнезда из кога је потекао и Пећки типик, то јест – заједнички им је протограф. У Черепишком типику је, тако, одражен посебан српски превод Јерусалимског типика с Марковим главама, настао највероватније у трећој четвртини XIV века.*

***Кључне речи**: Черепишки типик, Пећки типик, Типик Данилца Левооког, Јерусалимски типик, српска редакција старословенског језика, бугарска редакција старословенског језика.*

Увод

У збирци Црквеног историјско-археолошког института у Софији (даље ЦИАИ) чува се, под бројем 44, „Черепишки типик“, значајан споменик словенске писмености (даље ЧТ). Рукопис је добио име по манастиру Успења свете Богородице у Черепишу („Черепишком манастиру“), у коме се некада налазио, и одакле је донет (в. забелешку на врху прве стране). Настанак рукописа је до сада био смештан на крај XIV века, односно на прелаз између XIV и XV века.[1] Из тог разлога он је сматран најранијим представником новог превода опширне редакције Јерусалимског типика с распоређеним Марковим главама, уз допунске чланке патријарха Никифора, па се његов настанак везивао за реформаторску делатност бугарског патријарха Јевтимија

* Рад је настао у оквиру пројекта „Обрада старог српског писаног наслеђа и израда Речника црквенословенског језика српске редакције”, који се остварује уз материјалну подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Р. Србије (бр. 178030).

1 У лисном каталогу збирке Црквеног историјско-археолошког института наводи се да је овај рукопис с краја XIV века. Аутори сводног каталога старих рукописа у Бугарској рукопис стављају на размеђе XIV–XV века (Б. Христова и др., 1982, бр. 123, стр. 58).

(1375–1393).[2] Даље је претпостављено да су српски рукописи у којима се налази ова, „бугарска редакција Јерусалимског типика“, само секундарни преписи који су настали под снажним утицајем Јевтимијеве реформе на Српску цркву.[3] Ова редакција је посебно значајна зато што је коришћена приликом састављања руске редакције (1401), која се, под именом „Око црквено“, проширила у Руској цркви, постајући основом свих потоњих редакција Јерусалимског типика.[4]

Ново датовање

Крајем октобра 2010. године имали смо прилику да непосредно радимо на овој књизи у збирци ЦИАИ. И летимичан поглед на рукопис, и без посебне палеографске анализе избацио је на видело грубу грешку у досадашњем датовању, која је имала својих последица у литератури. На нас је ово деловало утолико више изненађујуће уколико имамо на уму чињеницу да је рукопис прегледало више искусних истраживача.[5] Одмах нам је било јасно да имамо посла са спомеником из XVI века, што је много касније од онога како се до сада мислило. Пажљиво смо узели отиске водених знакова у целом рукопису. У њему се појављује само један знак: „звезда шестокрака у кругу“ величине 46 мм. По доласку у Београд проверили смо идентификоване паралеле овога знака, и дошли до коначног закључка да настанак хартије на којој је књига писана треба сместити у временски оквир од 1545. до 1555. године.[6] Идентичан знак је у Четворојеванђељу попа Николе из 1545/55. године (Пљевља, број 90)[7]; приближно исти знак (исти облик, али нешто мањих димензија) постоји у Минеју за децембар из 1545/55. године (Центар „Иван Дујчев“, D. gr. 248)[8];

2 А. М. Пентковски га, као „најстарији бугарски препис овога превода“, ставља на чело читаве скупине (2004, 167, 169). У везу с трновском традицијом на основу ранијег датовања (крај XIV – почетак XV века) доводи га и Е. Коцева (Петканова (състав.), 2003, s. v. Черепишки манастир, 555). С. Кожухаров, такође, рукопис смешта у исти контекст, подразумевајући да је то споменик из XIV века (1974, 289) итд.

3 Пентковский, 2004, 167, 169.

4 *Нав. дело*, 168, 169. Пре појаве ове редакције на рускословенском је већ постојао један превод Јерусалимског типика независан од јужнословенских превода (*исто*; Арранц, 1999, 56).

5 Најозбиљнији је пропуст што је ово датовање саопштено у каталогу „бугарских рукописа сачуваних у Бугарској“ будући да се подаци изнети у овој књизи узимају за референтне на каталошки захваћеном простору. То значи да се наведеној књизи не може унапред веровати ни за друга датовања. Да ни не помињемо одавно примећену чињеницу да су овим каталогом обухваћени рукописи с тзв. „безјусовим“ и „ресавским“ правописом на основу нејасних и недоследних критерија (в. Б. Христова и др., 1982, 334–335). Уредник едиције се позива на „културноисторијски метод, повезан с палеографском и кодиколошком анализом“, и као да се вајка што у каталог нису укључени сви ови, по ауторима „спорни“ споменици (*нав. дело*, 7). За укључивање тзв. „безјусових“ и „ресавских“ споменика у бугарски корпус, уз претходно избегавање да се идентификује редакција којој припадају, тобоже ради правилног утврђивања њиховог порекла, в. домишљања К. Иванове, данас широко усвојена у бугарској археографији (1981, 18–20; обавезно уз приказ Д. Богдановића, 1982, 169–170).

6 Захвални смо колеги Радоману Станковићу, сараднику Археографског одељења Народне библиотеке Србије у пензији који нам је несебично помогао у датовању овога споменика.

7 Станковић, 2003, бр. 90, стр. 27; сл. 72, стр. 69.

8 Станковић, 2006, D. gr. 248, стр. 116; сл. 163, стр. 210.

такав знак је и у Праксапостолу из 1545/55. године (Хиландар, број 76)[9].

Из времена које је до сада приписивано Черепишком типику јесте, заправо, типик из Пећке Патријаршије (даље ПТ), број 103 (1390–1400),[10] као и њему сродан Типик Данилца Левооког из Народне библиотеке Србије (даље ДТ), број 649 (1416. година), оба српске редакције.[11]

Опис

Рукопис је писан на хартији димензија 210 x 160 мм, али то му није оригинална величина зато што је приликом преповезивања сасечен. Изразито је обрезана горња маргина, понекад и преко текста, на слепо, док је доња у првој половини књиге искрзана због лоших физичких услова у којима се књига налазила, те се то одразило и на ознаке кватерниона. Књизи недостају прва два листа, што се види по [накнадној] старој фолијацији у горњем десном углу, која се због претераног обрезивања може пратити само до 40 листа (нпр. на 6. листу стоји број ѝ (8)). Књига нема ни четири листа у средини (између стр. 10/11 (8. л. 1. тетраде), 104/105 (8. л. 7. тетраде), 278/279 (1. л. 19. тетраде), 448/449 (7. л. 29. тетраде); в. ниже у прегледу садржаја). Овим неповратним оштећењима је, можда, изгубљен и драгоцени предговор о настанку рукописа. Првој тетради, наиме, недостају прва два листа од којих је, по нашем прорачуну, само други био заузет Типиком, док је први могао бити празан, или – оскрбљен историјским записом. Такође, већ у предлошку је био изгубљен један лист (в. садржај за стр. 88, р. 20). И поред свега, рукопис данас има 298 попуњених листова, не рачунајући последњи подставни лист. Књижна целина се првобитно састојала од 304 листа, што се још види и по броју тетрада (укупно их има 38, а нумерација на средини доње маргине видљива је тек од к҃ѝ (12) на стр. 169; пре тога сачувано је само обележје свршетка 2. тетраде на полеђини садашњег 13. л.). Најозбиљније оштећење претрпела је прва свешчица којој, као што смо видели, недостају три листа. Првих неколико десетина листова су трошни и размекшани, настрадали од влаге, а мрље, веће или мање, постоје у скоро целој књизи, што у значајној мери неповољно утиче на читљивост текста, нарочито око унутрашњих маргина. Текст се излаже једностубачно са 21 редом по страници. На средини горње маргине, а понекад и са стране, укуцана је пагинација после губитка наведених листова. Попуњено је 596 страна, с тим што је лист с ознаком 595/596 пребачен као волантни између 262. и 263. стране, а графитном оловком су му ручно дописане нове ознаке (262а/262б). Последњи „корисни“ лист (593/594) готово да је дијагонално зацепљен, тако да је остала његова половина, али је током „лечења“ књиге настављен празним, на коме је остављен мањи запис из 1789. године. То значи да је пре ове године извршена конзервација, што је посредна потврда записа из 1737. године (в. ниже). И на празној, 597. страни остао је један недовршени запис из 1790. године. – Књига се налази у старом повезу који се састоји од дашчица обложених црвоточном и доста похабаном кожом, с утиснутом декорацијом. Врпце су оштећене и делимично

9 Станковић, 2010, бр. 76, стр. 45; сл. 181, стр. 146.

10 Гроздановић-Пајић – Станковић, 1991, бр. 103, стр. 56; Мошин, 1968–1971, бр. 92 (И. 103; б. 78; В. 91), стр. 93–94.

11 Штављанин-Ђорђевић и др., 1986, бр. 165 (Рс 649), стр. 347–350.

покидане, тако да су првих 14 тетрада готово слободне (од краја 11. до почетка 14. тетраде књига је скоро располућена). Стога није необично то што су у првој половини књиге многи листови лабаво или никако повезани (нпр. 11/12, 15/16, 21/22), али слободних има и у другом делу, не само због распадања књиге, него и због тога што су неки од њих намерно истргнути (153/154, 167/168, 169/170, 183/184, 249/250, 262а/б, 291/292).[12]

Језик, писмо и правопис

Рукопис је писан бугарском редакцијом старословенског језика, познијим правописом (присутна су оба јера, при чему је „дебело јер“ и редно и високо; доследно се пишу оба јуса). Изведен је крупним (полу)уством XVI века, неуједначене величине, са мало текста на страни, мрким мастилом, уз веома честу употребу киновара.

Садржај

На првих 5 листова (стр. 1–10) дат је преглед Маркових глава (сачуване су од краја 15. до првог дела 126), а затим се (од 6. листа), до краја, доноси Јерусалимски типик светог Саве Освећеног: појединачни, издвојени богослужбени прописи (стр. 11–104), месецословни део Типика – Последовање црквеног појања за црквену годину (стр. 105–448) и триодни део Типика – Служба Велике четрдесетнице (стр. 449–594). У наставку доносимо садржај ЧТ допуњен упућивањима на ПТ, па и ДТ тамо где се у њему јаве недостаци, услед испуштања или оштећења. Сав текст је рашчитан, а читања заснивамо на потврдама из самог рукописа (нпр. м҃|кꙋ | н҃д 193 (margo), тј. м(а)ркꙋ н҃д – исто важи и за м҃; пр҃|дитечевы 303, р. 1–2 – исто тако и за пр҃тчевы 305, р. 1, и даље сл. (пр[ѣ]д[и]т[е]ча, а не пр[ѣ]д[ь]т[е]ча) итд.).

[Преглед Маркових глава, без почетка; в. ГЛАВИЗНЫ ЄЖЄ ВЬ НАСТОЮЩЕИ КНЇЗѢ СЕИ ∴ ѡуказь , малѣ ( )] гл(ава) а҃ итд. ПТ, 1а /.../ ѡ єже не творити бесѣды стоющим(ь) вь цр(ь)кви братїамь | ни же от[ь] тоудоу исходити често · нь и вьнѣ стоющим(ь) | сь страхѡм(ь) и мльчаниємь стоати заповѣдати · и не оставлꙗти хотещих(ь) м(о)л(и)твы рад[и] вьходїти вь | цр(ь)ковь поющим(ь) иноком(ь) · нь вьнѣ стоати до от[ь]поущенїа [.] є҃і ПТ, 1б, р. 13–17]; стр. 1 {{...}} ⍰⍰ поѧщим[ь] инокѡм[ь] . нѫ вънѣ стоати до ѡт[ь]пꙋщє|нїа ЧТ; стр. 10 О в(є)чернѣхь пѧтьчных[ь] [.] рк҃ѕ ⍰⍰ {{...}} – стр. 10/11 [в. ѡ в(є)чернꙗхь пет(ь)чьных(ь) и оутрьнꙗхь .] рк҃ѕ итд. ПТ, 5б, р. 5 /.../ Вьображениє вь кратцѣ єже ѡт[ь] с(ве)тыихь о(ть)цьь | прѣданнѣи слоужбѣ д(ь)ненощнѣи · сь нѣ|кыими поноужденми .] рм҃и ПТ, 6а, р. 8–10].

Стр. 11 ТИПИКЪ ЦР(Ь)КОВ'НѢИ СЛꙊЖБѢ ИЖЄ | въ ієр(о)с(а)лимѣ с(вѧ)тыѧ лавры итд. ЧТ .] г҃; стр. 29–30 оуказъ извѣстенъ чина цр(ь)ко||в'наго . єж(є) въ ієр(о)с(а)л(и)мѣ с(вѧ)тым[ь] .] ⟨д҃⟩; стр. 30 како ст[и]хилѡгысꙋет сѧ въсе лѣто | ѱ(а)л(ь)тїрь; стр. 31 ѡ єже | како п[о]добает[ь] клепати на въсѣк' | д(ь)нь . въ нем[ь]же и сказь о в(є)чер'ни и | ꙋтръни д(ь)нем[ь] седмичним[ь] . въ .] є҃; стр. 31 Прѣд[ь] в(є)черном[ь] мало; стр. 31 Поѧт[ь] ,ѳ҃. час(ь) съ междоча|сїем[ь] его; стр. 31 начинаем[ь] в(є)чернѧ | съ метанїами; стр. 33 На [о]утр[ъ]нї ж[є]; стр. 36 ѡ пръвомь часѣ; стр. 37

12 За елементарни опис рукописа в. Спространовъ, 1900, бр. 44 (36), стр. 71–73; Б. Христова и др., 1982, бр. 123, стр. 58–59.

.] ѕ҃ ꙁн(аменїе); стр. 38–39 ꙁн(аменїе) ꙁ҃ [.] П[о]добает[ь] вѣдѣти , ꙗко по ѳ҃ пѣс(ни) ѥре|и г(лаго)лет[ь] . Свѣт[ь] г(оспод)ь б(ог)ъ наш[ь] ... || поѧт[ь] же сѧ на ср[ѣ]дѣ творѧщꙋ канонархꙋ | мет[а]нїе въкꙋпѣ .] гл(а)ва | ѳ҃; стр. 43 ѡ єже како п[о]добает[ь] пѣти слꙋжбѫ | ѡт[ь] новіѧ нед[ѣлѧ] до пендикости . | ҃ [.] П[о]добает[ь] в[ѣ]дѣти , ꙗко || въ всѧ пѧт(ь)к(ы) . єгда слꙋчит сѧ б(ог)ъ г(оспод)ь . по|єм[ь] полиелеѡ , съ аллїлꙋїары его непрѣ|мѣнно , на глас(ь) д(ь)неви . аще слꙋчит[ь] сѧ | аллїлꙋїа . поем[ь] его не съ гласом[ь] просто; стр. 45 ѡ д(ь)нех[ь] седмици како поѧт сѧ иже | въ ѡх[то]их[ь] съ минеем[ь] . ҃ | Ꙗ(а)рк(ꙋ); стр. 50 ѡ с(вѧ)тѣм[ь] имѧщим[ь] полиелеѡ . и праꙁ(дь)|нꙋемꙋ на и҃. Аще слꙋчит сѧ в ҃.; стр. 58 ѡ полоунѡщници; стр. 58 ѡ ꙋтръни; стр. 61 час .г҃; стр. 61 час(ь) ѕ҃.; стр. 62 час(ь) ѳ҃; стр. 64 ѡ в(є)черни; стр. 65 ѡ павечерни; стр. 68 ѡ єже како чътѫт сѧ єѵ(аг)г(є)лїа , и | того .] Ꙗ(а)р(кꙋ) | к҃ѳ; стр. 82–83 л҃ [.] ѡ прѣд[ь]праꙁ[дь]нствных[ь] | и попраꙁд[ь]нствных[ь] кондакѡх[ь] , г(лаго)ле|мых[ь] || въ нед[ѣлѧ] въмѣс(то) ипакоа глас(о)ѵ; стр. 83 ѡ двѣю с(вѧ)тых[ь] имѧщих[ь] два .] л҃а; стр. 83 ѡ прѣд[ь]праꙁ[дь]н'ствных[ь] и попраꙁ[дь]нствных[ь] | троп(а)рех[ь] . аще слꙋчѧт[ь] сѧ въ .] л҃г; стр. 85 ѡ троп(а)рех[ь] прѣд[ь]праꙁд[ь]нствых[ь] , и попраꙁдь|ствных[ь] . како г(лаго)лѧт сѧ на .] л҃е; стр. 86 Ѡ двѣю с(вѧ)тых[ь] имѧщих[ь] двaа . ко[н]д[ака] . аще | слꙋчѧт[ь] сѧ съ .] л҃и; већ у предлошку су испуштене 39. и 40. глава – стр. 88 прич(ѧстьнь) пръ|вѣе въскр(ь)с(є)нїꙋ потом[ь] с(вѧ)т(о)мꙋ [om.] ЧТ, р. 19–20 [уп. прич(естьнь) · прьвѣѥ вьскр(ь)с(є)нию · потѡм(ь) с(ве)томоу ПТ, 30б, р. 17–18 / в. прич(естьнь) · прьвѣє д(ь)нев(и) · пот(омь) с(ве)томꙋ · | Ѻ .] м҃ итд. ДТ, 29б р. 23 /.../ и прич(естьнь) · прѣжд(є) д(ь)нев(и) · пот(омь) · с(ве)томꙋ · | аще л(и) · в се · бо(городичьнь) ·а҃· т(о)гожде гл(а)са :~ ДТ, 30а, р. 18–19]; стр. 88 м҃а [.] ѡ прѣд[ь]пра|ꙁд[ь]нствѣ вл[а]д[ы]ч[ь]ных[ь] праꙁ[дьни]кь , аще слꙋчѧт[ь] сѧ въ || нед[ѣ]лѧ; стр. 89 Вѣдѣти .] м҃в; стр. 90 Вѣдѣ|ти п[о]добает[ь] , Ꙗко аще слꙋчит[ь] сѧ с(вѧ)тыи | имѣѧи троп(арь) в' сѫб[отѫ] . м҃г; стр. 90 Вѣдѣти п[о]добает[ь] . | Ꙗко аще слꙋчит[ь] сѧ с(вѧ)тыи праꙁд[ь]нꙋемыи | на и҃. въ .] н҃; стр. 93 ѡ єже како | п[о]добает[ь] быты въ пѧт(ь)к(ь) в(є)черь ѡ ꙋсѡ|пших[ь] послѣ н(и)к(и)ф(о)р(ь); стр. 96 ѡ єже како въжигаѧт сѧ свѣ|щѫ въ цр(ь)кви на праꙁникы . и | на въсѣкь ; стр. 96 о малѣи в(є)черни; стр. 97 ѡ вели|цѣи в(є)черни; стр. 97 ѡ ꙋтръни; стр. 98 ѡ литоургїи; стр. 98 ѡ въ|сед(ь)невнѣмь въжигани свѣщѧ; стр. 99 ѡ павечерни; стр. 99 ѡ ꙋтръни; стр. 100 ѡ литꙋргїи; стр. 101 ѡ попраꙁден[ь]ствих[ь]; стр. 101 о праꙁд[ь]нице | рожд[ь]ства х(ристо)ва и б(о)гоꙗвленїа; стр. 102 ѡ в(є)черни великои сѫб[отѣ] , и | великои нед[ѣ]ли; стр. 103 ѡ житїи си рѣч(ь) | ѡ пощени и раꙁдрѣшени въсего лѣ ; стр. 104 Аще ли єс(ть) | п[о]нед[ѣльникь] . | Ꙗмы масло и вино Аще ли єс(ть) срѣд[а] и || {{...}} – изгубљен је читав лист с краја ове целине, мада је било текста за попуњавање једва једне стране – стр. 104/105 [в. Аще ли ѥс(ть) п[о]нед[ѣльникь] · ꙗмы масло и вїно ·Аще ли ѥс(ть) | вь срѣдꙋ и пе(ть)к(ь) ꙗмы дващ(и) и пїѥм(ь) вїно итд. ПТ, 35б, р. 12–13 /.../ Аще лї поѥт(ь) се с(ве)ты | на ·ꙁ҃· вь ты д(ь)ни · пїѥм(ь) вїно бл(аго)с(ло)венїѥ єже єс(ть) коупѣ | ПТ, 35б, р. 20–22].

Стр. 105 ПОСЛѢДОВАНЇЄ ЦР(Ь)КОВНАГО ПѢНЇА | и събранїа въселѣтнаго . начѧнше | ѡт[ь] м(ѣ)с(ѧ)ца септемврїа . до м(ѣ)с(ѧ)ца авгꙋста .] Ꙗ(а)р(кꙋ) | н҃а; стр. 117–118 ꙁн(аменїе) [.] о єже въ кои праꙁ[дьникь] б(огороди)ци не г(лаго)лет[ь] ҃ час(овь); стр. 193 ѡ ѡт[ь]дани праꙁ[дьни]ка б(огороди)ци , аще слꙋчит[ь] сѧ | в нед[ѣл ꙁн(аменїе) | Ꙗ(а)ркꙋ | н҃д; стр. 198 Ꙗ(ѣ)С(Ѧ)ЦЬ дек(ем)врїе . имат[ь] д(ь)нїи ,л҃а. д(ь)нь и|мат[ь] , час(овь) ѳ҃ , а нощ[ь] имат[ь] час(овь) є҃ї; стр. 208 ѡ праꙁд[ь]ницѣ с(вѧ)тых[ь] трїех[ь] ѡтрокь , аще | слꙋчѧт сѧ в .] Ꙗ(а)р(кꙋ) | н҃е; стр. 211 ѡ нед[ѣ]ли с(вѧ)тых[ь] | ѡт(ь)ць прѣд[ь] х(ристо)вѣмь рож[дь]ство ( ) . аще .] м(а)р(кꙋ) | н҃ѕ; стр. 216 П[о]добаеть в[ѣ]дѣ|ти ꙗко въ прѣд[ь]праꙁд[ьнь]ствих[ь] х(ристов)ѣхь г(лаго)лем[ь] в(є)черъ | на ꙋтр[ъ]ни И на часѣх[ь] и на пав(є)черни на тр(и)с(вѧ)тѣ , | троп(ари) .] Ꙗ(а)р(кꙋ) | н҃ꙁ; стр. 229 о праꙁ[дьницѣ] рож[дьства] х(ристо)ва , аще слꙋчит сѧ в нед[ѣлѧ] . | како .] ⟨ѯ҃⟩; изгубљен сам краја 30. јануара, закључно са делом 1. фебурара – стр. 278 тъж[є] д(ь)нес(ь) д(оу)шѧ ꙁемльнорѡд{{...}} || [уп. тьж(є) д(ь)ньс(ь) д(оу)ше ꙁемнород(ь)|ных(ь) | ї н(ы)нꙗ бо(городичьнь) славословиѥ велико и ѡт[ь]пꙋс(ть) · итд. ПТ, 90б, р. 7–8 /.../ л҃а с(ве)т(ыи)хь

чюд[о]творьць бєзсрє|брьникь · кѵра їѡ(ана) итд. ПТ, 90б, р. 14–15 /.../ м(ѣ)с(є)ць · февр8арїи · имат(ь) д(ь)нии ·к҃и· д(ь)нь имат(ь) |
| трїфона · и прѣд[ь]праз[дьньство] срѣтенїа г(оспод)а ıс(оуса) х(ри)с(т)а · итд. ПТ, 90б, р. 22–24]; стр. 279 ⁇ {{...}}рѣжт[ь] въскр(ѣ)с(ь)на єѵ(аг)г(є)лїє же г(лаго)лет сѧ на ⟨о⟩ѵтр[ъ]н⟨и⟩ | въмѣсто въскр(ѣ)с(ь)наго праз[дьникоу] ЧТ [в. срѣтенїє г(оспод)а н(а)ш(є)го ıс(оуса) х(ри)с(т)а · бы|ваєт(ь) бдѣниє · и аще слоучит(ь) се в нед[ѣ]лю прѣд[ь]варают[ь] | вьскр(ѣ)с(ь)наа · єѵ(аг)г(є)лїє же г(лаго)лєт(ь) се на ⟨о⟩ѵтр[ь]ни вьмѣс(то) вьскр(ѣ)с(ь)наго | праз(дьни)к8 ПТ, 91а, р. 10–13]; стр. 283 ѡ празницѣ срѣтенїа . аще | слѹчит сѧ в нед[ѣлѧ] фарисеѡвѫ , и|ли блѫд[ь]наго , или мѧс(о)п8с(тьноу) или .] м(а)р(к8) | ѯ҃д; стр. 289 о попраз[дь]нствих[ь] срѣтенїа | аще слѹчит сѧ
м(а)р(к8) | ѯ҃є; стр. 291 ѡ прѣд[ь]праз[дь]нствѣ срѣтенїа . | когда ѡт[ь]даваѫт сѧ . аще слѹчи|т сѧ въ .] м(а)р(к8) | ѯ҃з; стр. 293 Подобаєть вѣдѣти . и се Ꙗко аще | слѹчит сѧ праз[дьникъ] срѣтенїа въ ѡбрѣтени ч(ъ)ст(ь)ныѧ гла|вы , аще слѹчит сѧ в нед[ѣ]лѧ . | фарисеѡвѫ . или ѡ блѫд[ь]наго . | или ҃г [.] П[о]добаєт[ь] | в[ѣ]дѣти ꙗко аще слѹчит сѧ ѡбрѣ||тенїє ч(ъ)ст(ь)ныѧ главы пр[ѣ]д[и]т[є]чевы в сѫб(отѫ) | зад(оу)шнѫ; стр. 305 о ѡбрѣтени | ч(ъ)ст(ь)ныѧ главы пр[ѣ]д[и]течевы . аще слѹ|чит сѧ въ ҃; стр. 315 П[о]добаєт[ь] в[ѣ]дѣти | аще слѹчит[ь] сѧ памѧт[ь] с(вѧ)тых[ь] ,м҃. въ сѫб(отѫ) | с(вѧ)т(а)го .] м(а)р(к8) | п҃д; стр. 329 ѡ бл(а)говѣщень ( ) , и ѡ великѡм[ь] | канон | п҃є; стр. .] Ꙗ(а)р(к8) | с҃ѕ; стр. 369 ѡ бл(а)говѣщени , аще бѫдет[ь] | въ п[о]нед[ѣльникь] ѧили въ вто(рьни)к(ь) .] Ꙗ(а)р(к8) | с҃ѳ; стр. 383 ѡ памѧти с(вѧ)т(а)го геѡргїа . аще | слѹчит[ь] сѧ в нед[ѣ]лѧ мироносиць . ҃.; стр. 392 ѡ праз[дь]ницѣ б(о)гослова , аще слѹ|чит сѧ в нед[ѣлѧ] мироносиць , или | разслабленнаг(о) .] Ꙗ(а)р(к8) | р҃г; стр. 395 ѡ праз[дь]ницѣ б(о)гослововѣ | аще слѹчит[ь] сѧ въ прѣп(о)ловлен(їє) ,н҃-цѧ [.] Ꙗ(а)р(к8) | р҃д; стр. 397 ѡ нед[ѣ]ли самарѣнины , и б(о)гословѣ [.] Ꙗ(а)р(к8) | р҃є; стр. 397 ѡ нед[ѣ]ли ,з҃ по пасцѣ | и б(о)гословѣ . [.] Ꙗ(а)р(к8) | р҃ѕ; стр. 397 ѡ праз[дь]ницѣ б(о)гослововѣ | аще слѹчит[ь] сѧ прѣд[ь] възн(є)сенїємъ | въ срѣд[ѫ] [.] Ꙗ(а)р(к8) | р҃з; стр. 400 ѡ праз[дь]ницѣ ҃.; стр. 421–422 Ꙗ(а)р(к8) [.] ѡ шестих[ь] въселенскых[ь] и с(вѧ)тыхъ съ||бѡрѣхь . и паче же ѡ ҃. час(овь); стр. 431 ѡ пръвомь д(ь)ни авг8с(та) , и | о єже въ немь по ѡбычаю быва|єм8 пощенїѹ , .] гл(а)ва | р҃дı; стр. 448 конець . прїѧт[ь] м(ѣ)с(ѧ) [уп. коньць приєть мѣс(є)цослови [m.] ПТ, 141б].

Изгубљен је почетак триодног дела (почев од наслова) – стр. 448/449 {{...}} [в. слоужба с(ве)тыє и великыє итд. ПТ, 142а, р. 1].

Исто тако изгубљена је и 115. допунска глава – стр. 448/449 {{...}} [в. о а҃ı оутр[ь]них(ь) ст(и)х(и)рах(ь) · како поют(ь) | се вь с(ве)тоую ·м҃-нїц8 Такожде о ѡглашених(ь) ст8|дитовѣх(ь) · и о пощенїи арцивоуриєв [m.] гл(ава) рє҃ı итд. ПТ, 142а, р. 22–24]; стр. 449 {{...}} || чътома бываѧт[ь] ѡт[ь] него аще ли ни . | прочитаѧт сѧ ѡт[ь] єклисїарха [в. Вѣдомо и се · ꙗко ѡт[ь] настоєщеє нед[ѣ]лє · | начинаєм(ь) чьсти (тј. чисти) по ѡт[ь]поущенїи лити їже вь при|прат(ѣ) · оглашенїа пр[ѣпо]д[о]бнаго о(ть)ца н(а)ш(є)го ѳе[о]дѡра стоу|дит[ь]скаг(о) · и 8бо аще волит[ь] игоумьнь · чтома быва|ют[ь] (тј. чтоуть се) ѡт[ь] него · аще ли ни , прочитают(ь) се ѡт[ь] єклїсїарха ПТ, 142б, р. .] ⟨рз҃ı⟩; стр. 453 нед[ѣ]лѣ мѧсопоустна; испуштена је најава 118. допунске главе – стр. 455 (р. 6) сице творим[ь] до 8|трънѧ пѧ(ть)к(а) ѕ҃ нед[ѣ]лѧ . на [о]ѵдр[ъ]ни ( ) въ п[о]нед[ѣльникь] ст[и]х[и]лѡг[исѹєт сѧ] по ѡбыч(аю), р. 5–7 [в. сице творим(ь) до оутр(ь)нє пє(ть)к(а) ѕ҃ нед[ѣл правїлѣ нед[ѣлє] сыропоус(тьны гл(а)ва | р҃иı | На [о]ѵтр[ь]нї · вь п[о]нед[ѣльникь] · ст(и)х(и)лѡг(исоуєть се) по ѡбыч(аю) ПТ, 144а, р. 24–25]; стр. 457 ѡ сѫб[отѣ] сыропоус(та); стр. 459 Нед[ѣ]лѣ сы|ропѹс(та); стр. 461 ѡ слѹж[ь]бѣ нед[ѣ]лскых[ь] в(є)че|рни . С(вѧ)тыѧ м҃-цѫ . на .] ⟨рѳ҃ı⟩; стр. 463 ѡ том[ь] что п[о]добаєт[ь] быва|ти , аще прѣставит[ь] сѧ брат[їа] въ с(вѧ)тѣ|и ,м҃- .] гл(а)ва | р҃к; стр. 464 оука|зь въ сеи слѹж[ь]бѣ . нощед(ь)невнѣи , | пръваго д(ь)не пос(та) . єже .] гл(а)ва | р҃ка; стр. 469 час(ъ) г҃.; стр. 471 час(ъ) ѕ҃.; стр. 473 час ,ѳ҃.; стр. 477 слѹжба | ѡ .] гл(а)ва | р҃кд; стр. 486 Пѧ(ть)к(ь) ,а҃ нед[ѣ]лѧ; стр. 488 Въ сѫб[отѫ] ,| а҃ пос(та) итд. [уп. Соуб(ота) ·а҃· пос(та) ПТ, 154б, р. 2]; стр. 489 Нед[ѣлѣ] .а҃ поста; стр. 492–493 ѡ є|же когда начинаѧт сѧ

пѣти || иже въ минеи с(вѧ)тїи имже прилꙋчаѧ|т[ь] сѧ быти памѧт[ь] ѡт[ь] сѫбот[ѫ] лазаро|вѫ до .] ⟨рк҃ѕ⟩; стр. 496 ѡ єж(є) како ст[и]хх[и]лѡг[и]сꙋѧт[ь] ( ) сѧ ,ѳ҃ пѣснїи | въ седмицах[ь] с(вѧ)тыѧ ,м҃- .] гл(а)ва | р҃л; стр. 507 Нед[ѣлѣ] .є҃; стр. 507 пѧт(ь)к(ь) ѕ҃ нед[ѣлѧ]; стр. 507 ѡ празд[ь]ницѣ с(вѧ)т(а)го лаз р҃ла; стр. 510 Нед[ѣлѣ] цвѣт[ь]на; стр. 512 антїфѡн(ь) ,а҃ ѱ[а]лѡм[ь] ,р҃ди; стр. 512 антїфѡн(ь) .в҃. ѱ[а]лѡм[ь] ,р҃єі; стр. 513 антїфѡн[ь] .г҃. ѱ[а]лѡм[ь] р҃зі; стр. 513 В .] зн(аменїе) | гл(а)ва р҃лв; стр. 515 п[о]нед[ѣльникь]; стр. 517 Въ велик[ыи] вто(рьникь); стр. 518 въ .] гл(ава) | р҃лз; стр. 541 ѡ слꙋж[ь]бѣ-и ( ) ꙋтрънѣи с(вѧ)тыѧ и ве|ликыѧ нед[ѣ]лѧ пасхы , и ѡ .] гл(ава) | р҃лѳ; стр. 545 на лѵт[оу]ргїи антифѡн(ь) ,а҃ ѱ[а]лѡм[ь] ѯ҃є; стр. 545 антифѡн(ь) ,в҃ б(ож)є ꙋщедри ны итд.; стр. 546 антифѡн(ь) г҃, ѱ[а]лѡм[ь] | ѯ҃з; стр. 547 ѡ панагїи великои нед[ѣ]ли . и въ .] гл(а)ва | р҃м; стр. 548 ѡ в(є)черни вели|кыѧ нед[ѣлѧ] . и ѡ оутр[ъ]ни п[о]нед[ѣ]лника свѣ|тлаго , и р҃ма⟩; стр. 549 Въ п[о]нед[ѣльни]кь свѣтлыи нед[ѣлѧ] р. 15 [уп. в п[о]н[є]д[ѣльник] · Вь п[о]нед[ѣ]лникь свѣт[ь]лыѥ нед[ѣ]лѥ на [о]утр[ь]ни ПТ, 174б, р. 9]; стр. 551 вто(рьни)к(ь); стр. 552 В срѣд[ѫ]; стр. 552 че(тврьть)к(ь); стр. 553 пѧ(ть)к(ь); стр. 554 сѫб[ота]; .] гл(ава) | р҃мв; стр. 558 Въ ть д(ь)нь на в(є)черни; стр. 558 В понед[ѣльникь] .в҃ нед[ѣлѧ] А|нтипасхы на [о]утр[ъ]ни; стр. 560 В пѧ(ть)к(ь) по ан|типасцѣ , на в(є)черни; стр. 561 Нед[ѣ]лѣ .г҃ мѵроносиць; стр. 563 Въ ть д(ь)нь на в(є)черни; стр. 563 Въ пѧт(ь)к(ь) в(є)черь на в(є)черни; стр. 564 Нед[ѣлѣ] д҃ раслабленаго; стр. 565 Срѣд[а] прѣполовлен(їа); стр. 567 Нед[ѣлѣ] .є҃. ѡ | самарѣнины; стр. 569 .] гл(а)ва | р҃мг; стр. 571 В срѣд[ѫ] ,ѕ҃ седмицѫ на б(ог)ъ г(оспод)ь; стр. 572 Въ че(тврьт)к(ь) възн(є)сенїа; стр. 575 Нед[ѣлѣ] з҃ по пасцѣ; стр. 578 Нед[ѣлѣ] пѧт[ь]десѧттни|цѫ ( ); стр. 580 на ҃; стр. 580 антифѡн(ь) ,в҃. ꙋслышит тѧ г(оспод)ь итд.; стр. 581 антїфѡн(ь) г҃, глас(ь) и҃ г(оспод)и ҃ главѫ . оуставихѡмъ || же и здє; стр. 591 Ꙋка|зъ ѡставшим[ь] ап(о)с(то)лѡм[ь] і єѵ(аг)г(є)лїамъ . .] гл(а)ва | р҃мз; стр. 592 И ꙋБѠ АП(О)С(ТО)ЛѠМ[Ь] , ищи; стр. 592 прорѡком[ь]; стр. 592 м(ѫ)ч(є)н(и)кѡм[ь]; стр. 592 с(вѧ)ще|нном(ѫ)ч(є)никѡм[ь] . ищи; стр. 593 {{...}}; стр. 593 пр[ѣ]п[о]д[о]бны{{м[ь]}}; стр. 593 {{...}}; стр. 593 на ѡбновленїє храм{ꙋ ищ{{и}}; стр. 593 Въ памѧт[ь] | трѫса страхꙋ ищи; стр. 593 Въ памѧт[ь] страхꙋ варварскоу; стр. 594 {{...}}; стр. 594 {{на нем}}ѡщных[ь] , | {{...}}; стр. 594 {{...}}; стр. 594 Въсевидцꙋ прѣбл(а)гомꙋ б(ог)ꙋ . Слава | въ бесконечныѥ вѣкы . АМИН(Ь) :~

Записи

У књизи постоје позни записи, претежно из XVIII века, који сведоче о њеном присуству у Черепишком манастиру[13] – стр. 11 (↓) * писахъ азъ павел{ъ} граматик{ъ да {{се}} |[2] знає кѡги бєшє на манастиръ |[3] та ꙋчєше ѱалтиръ каѳ(изм)ъ ·ѕ· а пише се (сѯ?) / [познија забелешка] |[4] попъ |[5] попъ никола поп никола / стр. 42 (↓) {димо} ... (није довољно видно јер је на линији обрезивања); истом руком стр. 44 (↑) димо цолчо ...ѿ до тебе ... (такође и стр. 186) / стр. 105 (↓) само се назиру две забелешке; једна читљива проба пера; (↑) {...ъ 35?} : да се знає ѧзе манолко хаці мар{т{{іно}в{{ъ}} |[2] {сїн?}ъ дад{охъ} на с(вѧ)та б(о)городица : гроша : 36 |[3] 1770 : ... : 50? ден{ъ} / стр. 186 (↑) писах{ъ} п.в.ъ много животꙋ ..... (вежба слова) / стр. 233 (↓) потени ..... дине (није довољно видно јер је на линији обрезивања) / стр. 338 (↓) обрезивањем исечена ситна забелешка у најмање два реда / стр. 339 бочна спољна маргина (↓) м(ѣ)с(ѧ)ца маиа 27 д⟨є⟩н⟨ь⟩ |[3] писахъ азъ мнѡгѡ грѣшни · новакъ |[2] анагност[ь] |[3] да се знає какѡ є седель тꙋка оу манастире |[4] черепиш(ь) храмъ с(вѧ)тоє бл(а)гов(ѣ)щениє въ лѣто : 7253 (тј. 1745) / стр. 546 бочна спољна маргина (↓) – подновї се? |[2] книга |[3] ѡт[ъ] битїа |[4] 7245 (тј. 1737) / стр. 592 бочна спољна маргина (↓) – пис(ахъ) азъ |[2] много грѣшни |[3] на име начо |[4] да се знає / стр. 593 на зановљеном, допола празном листу (↓) – ва лето ҂аѱпѳ (1789) |[2] ва тово

13 Већину их је први објавио Евтим Спространов (1868–1931), 1900, 73.

време са престави |3 їгꙋмень черепишки иѡанникь |5 савастиань їеромонахъ |6 ѡ(ѣ)с(а)ць маръть ѯ҃ѳ҃ день / стр. 597 на зановљеном празном листу (↓) – ѡт[ь] создан҃їе мі҃ра ѕ҃ѕ҃чи (7298) а҃ѱ҃ч (1790) ѡ(а)рта к҃е | весно да бꙋдеть какво н (незавршен запис).

Посебно скрећемо пажњу на језичке црте које су дошле до изражаја у последња два записа (стр. 594, 597). Судећи по неколико србизама, можемо закључити да их је оставила особа са српског говорног подручја која се уклопила у бугарски културни миље, служећи се у своме писаном изразу својеврсним књижевнојезичким хибридом. Овде се, међутим, не ради о некоме с пограничног српско-бугарског терена, него о носиоцу говорних особина својствених дубини штокавске територије: поред екавских рефлекса јата који нису необични у пограничју (лѣто, време), као и српског рефлекса назала задњега реда који је раширен на целини српске територије, до капија бугарских крајева (да бꙋдеть), ту је и вокализација полугласника која је у књижевном језику могућа тек од говорника косовско-ресавског дијалекта даље на запад (предлог вꙑ x2).

Веза са српским типицима. До сада се, због наопаког датовања, као што смо видели, ЧТ смештао на почетак скупине јужнословенских рукописа у којима је заступљена шира редакција Јерусалимског типика допуњеног Марковим главама. Сада, пак, увиђамо обрнуту ситуацију, и од ње морамо поћи у извођењу даљих закључака. Најстарији су рукописи српски, и то за читавих 150 година, док ЧТ припада једној сасвим другој епоси, илуструјући другачије духовне и културне прилике. Док се не појави бугарски типик из ове групе старији од српских, досадашње претпоставке остају без основа.[14] Маркове главе су, иначе, у пребогатој српској традицији превођења и преписивања Јерусалимског типика[15], посведочене и раније[16].

Детаљно смо сравнили садржаје ЧТ и ПТ, и утврдили не само да међу њима

14 Из каснијег времена су и два српска типика тзв. „српско-бугарске редакције“ које је представио А. А. Дмитријевски из збирке манастира Зографа (1917, бр. CXXX–CXXXI, стр. 472–475), на које А. М. Пентковски посебно скреће пажњу, заједно с типиком из Руске националне библиотеке, збирка П. Н. Тиханова, бр. 476 (2004, 168). Први поменути типик из Зографа (некада бр. 197) данас би, по претпоставци А. М. Пентковског могао бити под бр. 192 (*нав. дело*, нап. 77, стр. 168). То је српски споменик, али не из XV, него тек с почетка XVII века (в. Райков и др., 1994, бр. 192, стр. 112), док се другоме, засад, губи сваки траг (цитирани каталог је употребљив само уз приказ Љ. Штављанин-Ђорђевић, 1986, 161–168, где се скреће пажња на неоправдано довођење у исту раван појмова „језичка редакција“ и „правописна школа“, уз искључивање првог, науштрб целокупног ранијег проучавања словенског писаног наслеђа, стр. 165–167).

15 Мирковић, 2007, LIX–LXXV; Трифуновић, 2007, 063–076. Проф. Ђ. Трифуновић је пребројао безмало 70 српских рукописа Јерусалимског типика (*нав. дело*).

16 На пример у Симеоновом типику из треће четвртине XIV века. Садржај Јерусалимског типика у том типику иде по истом реду као и у Типику архиепископа Никодима, али је превод други и почиње Марковим главама (1а–57б). У месецослов су уврштени преп. Јован Рилски, архиеп. Арсеније, архиеп. Сава Српски, преп. Симеон Мироточиви и св. Ћирило. У рукопису је познији запис о смрти Ђурђа Балшића (1372). В. детаљно: Mošin, 1964, бр. 19 (R 4068 (SM. 32. F. 11)), стр. 196–199. За овај типик Л. Мирковић је утврдио да је с њим „дословно истоветан“ типик из манастира Дечана, бр. 15/137 (*нав. дело*, LXIII), сада бр. 114 (в. Богдановић и др., 2011, бр. 114, стр. 476–479), а П. Симић да је, не рачунајући Маркове главе и словенске свете у календару, близак Романовом типику из 1331. године (2010, 38).

влада изузетна блискост, него и то да је предложак ЧТ непосредно преписан с предлошка који има заједничког претка с много старијим ПТ. Довољно је као пример навести истоветну грешку у оба: испуштање 39. и 40. Маркове главе, с околним текстом који се поклапа од речи до речи (ДТ нема овај пропуст, 29а, р. 23 – 30а, р. 19):

прич(ѧстьнь) пръ|вѣе въскр(ь)с(е)нїꙋ потом[ь] с(вѧ)т(о)мꙋ [om.] ЧТ, 88 р. 19–20	прич(естьнь) · прьвѣѥ вьскр(ь)с(е)нию · потѡм(ь) с(ве)томоу [om.] ПТ, 30б, р. 17–18	прич(естьнь) · прьвѣе д(ь)нев(и) · пот(омь) с(ве)томꙋ · | ѻ с(ве)тѣмь имꙋщим(ь) полієлеѡ · и празнꙋє|моу · на ·ѯ҃· аще сл(о)ꙋчит' се · в нед[ѣ]лю .] гл(ава) лѳ҃ ДТ, 29а, р. 22–24 (закључно са 30а, р. 18–19; в. садржај)

Преписивач ЧТ је истакао (на дну 88. стране) да је овај недостатак преузео из ѳ, глав(ѫ) , и ,м҃. не обрѣтох[ь] въ изводѣ, скоро истим речима као и преписивач ПТ (30б). Пошто постоји млађи споменик из српске породице с неокрњеним текстом (ДТ), нема, дакле, ни говора о непрекинутом континуитету с реформом патријарха Јевтимија. До представљеног недостатка дошло је у једној српској скрипторији.

Навешћемо још неколико карактеристичних подударности између ЧТ и ПТ насупрот ДТ, од којих се све тичу нешто краћег (не увек и окрњеног) текста:

а) ЧТ-ПТ пропуштају киноварни наслов:

҃ [.] [om.] П[о]добаєт[ь] в[ѣ]дѣти , ꙗко || въ всѧ пѧт(ь)к(ы) . єгда слꙋчит сѧ б(ог)ъ г(оспод)ь . по|єм[ь] полиелеѡ , съ аллїлꙋїары єго непрѣ|мѣнно , на глас(ь) д(ь)неви . аще слꙋчит[ь] сѧ | аллїлꙋїа . поєм[ь] єго не съ гласом[ь] просто ЧТ, 44, р. 21 – 45, р. 4	П[о]добаѥт[ь] в[ѣ]дѣти , ꙗко вь все пет(ь)кы єгда слоꙋчит[ь] се б(ог)ь г(оспод)ь · | поѥм(ь) полїєлеѡ сь аллїлоꙋїари єго непрѣмѣн'но · | на глас(ь) д(ь)неви : аще ли слоꙋчит се аллїлоꙋїа поєм(ь) | єго не сь гл(а)сом[ь] просто [.] а҃і ПТ, 16б, р. 13–16	гл(ава) | а҃{{і}} [.] ѻ єже вь кои гл(а)с(ь) · пѣти п[о]добаѥть , | каѳ(и)зꙋмꙋ · в' пе(ть)к(ь) · аще сл(о)ꙋч(и)т' се · алл⟨ило⟩ꙋїа · или б(ог)ь г(оспод)ь · П[о]добаѥт' в[ѣ]дѣти ꙗко вь в'се пет'ке єгда сл(о)ꙋч(и)т' се б(ог)ь г(оспод)ь · | поѥм' · полієлеѡ , сь алл⟨ило⟩ꙋїари ѥго непрѣмѣн'но · на | гл(а)с(ь) · д(ь)нев(и) · аще сл(о)ꙋч(и)т' се · алл⟨ило⟩ꙋїа · поѥм' ѥго , не сь гл(а)сомь , | просто ДТ, 15а, р. 12–17

б) ЧТ-ПТ испуштају једну реч (канѡны):

ѡ д(ь)нех[ь] седмици како поѧт сѧ иже | въ ѡх[то]их[ь] съ ҃ ЧТ, 45, р. 12–13	ѻ д(ь)нехь седми|ци како поют' се їже вь ѡх(то)их(ь) сь ПТ, 16б, р. 22–23	о д(ь)нехь седмици како поют' се | иже вь ѡх(таих)ь · канѡны сь минеѡм' [.] гл(ава) | в҃{і} ДТ, 15а, р. 23–24

в) ЧТ-ПТ не садрже упутство о служби св. Сави Српском под 13. и 14. јануаром, за разлику од ДТ, 84б, р. 7 – 85а, р. 16 (у питању је Теодосијева служба)[17], при чему су [београдски] мученици Јермил и Стратоник померени за 12. јануар, а страдалници из манастира Синаја и Раите на 13. јануар, што је свакако накнадна, редакторска интервенција у ДТ:

17 Штављанин-Ђорђевић и др., 1986, 349.

в҃і [.] с(ва)тыѧ м(ж)ч(є)н(и)цѧ татїаны слꙋж[ьба] праꙁ[дьникоу] и с(ва)тѣи ⁘ на [о]утр[ь]ни ѵтень ( ) шт[ь] житїа с(ва)т(а)го ѳе[о]дшсїа :~ / г҃і [.] с(ва)тыхъ м(ж)ч(є)н(н)кь , ермила и стратоника ⟨с⟩лꙋж[ьба] ⁘ праꙁ[дьника] и с(ва)тым[ь] въ сьи д(ь)нь поет сѧ слꙋжи҃в[а] ⁘ с(ва)тыхъ шт(ь)ць избїеныхъ понеже въ д҃і шт[ь]⁘давает сѧ праꙁ[дьникь] с(ва)тыхъ б(о)гоѹавлень ( ) . и ⁘ поет сѧ тъѵїа слꙋж[ь]ба его ѵтем[ь] же шт[ь] жи⁘тїа ѡ(ть)цемь . и м(ж)ч(є)нїе с(ва)тыхъ на л[и]т[о]ѹр҃гїи слꙋж[ь]⁘ба въсѣ с(ва)тымь ѡ(ть)цемь ЧТ, 262, p. 13–20	в҃і [.] в҃і с(ве)тыѥ м(оу)ч(є)н(н)це ⁘ татїаны · слоꙋж(ьба) праꙁ(дьникоу) и с(ве)тѣи · на [о]утр[ь]нї ѵтен(ие) шт[ь] жи⁘тїа с(ве)т(а)го ѳе[о]дѡ .] г҃і с(ве)т(ыи)хъ м(оу)ч(є)н(н)кь ермила ⁘ и стратѡника · слоꙋж(ьба) праꙁ(дьникоу) и с(ве)тыим(ь) · вь сьи д(ь)нь по⁘єт се слоꙋж(ь)ба с(ве)тыих(ь) от(ь)цьь избиѥныих(ь) · понеже вь ⁘ д҃і шт[ь]⁘давает[ь] се праꙁ(дьникь) с(ве)т(ыи)хъ б(о)гоѹавлєнїи · и поѥт[ь] ⟨се⟩ тьѵї⁘⁘ю слоꙋж(ь)ба его · ѵтем же от[ь] жит(ї)а о(ть)цем(ь) · и м(оу)ч(є)нїе с(ве)т(ыи)хъ · ⁘ на л(и)т(о)ѹр҃гїи слꙋж(ь)ба вса с(ве)тымь о(ть)цем(ь) ПТ, 84б, p. 21 – 85а, p. 2	[.] в҃і с(ве)тыѥ м(оу)ч(є)н(и)це татиѧни · и с(ве)т(ыи)хъ м(оу)ч(є)никь єрмила и ⁘ стратоника · сл(о)ꙋж(ь)ба праꙁ(дьникоу) и · праꙁ(дьникоу) · на ·ѕ҃· ⁘ и , м(оу)ч(є)н(н)кѡмь · на ·д҃· На (о)ут(рьни) · ѵтем҆ шт[ь] жи⁘тиѧ с(ве)т(а)го ѳе[о]дѡсиѧ · / [.] г҃і Пр[ѣ]п[о]добниих(ь) шт(ь)цьь наших(ь) иже ⁘ вь сиѧи и ранѳѣ избиєн'них(ь) · сл(о)ꙋж(ь)боу сих(ь) · поѥм҆ на пав(є)ѵе⁘рни ⁘ Вь си же д(ь)нь поѥм(ь) сл(о)ꙋж(ь)боу иже вь с(ве)т(ыи)хъ пр[ѣ]п[о]до⁘бнаго ѡ(ть)ца нашего · прьваго ар'хіеп(и)ск(о)па ⁘ сръб'скаго савы итд. 84б, p. 2–9 /.../ Пр[ѣ]п[о]добнаго ѡ(ть)ца нашего ⁘ савы прьваго архіеп(и)ск(о)па сръбскаго · ⁘ д(ь)нь оуписахомь · понєж(є) вь си д(ь)нь шт[ь]да⁘ваєм҆ праꙁд(ь)никь прос(вѣ)щениа · и бываєть сл(о)ꙋж(ь)ба ⁘ в'са непрѣмѣн'но просвѣщению · на нїи ⁘ и на (о)ут(р҃ь)нїи и на шт[ь] ж(и)тиа ⁘ с(ве)т(ыи)хъ шт(ь)ць избиѥнних(ь) ѳ҃·ш(и) и на трапезѣ же проѵи⁘таєт҆ се єже ѡ с(ве)т(ыи)хъ шт(ь)цьь съписаниѥ , мч'ниа мниха · или ж(и)тиѥ с(ве)т(а)го савы ДТ, 85б, p. 8–16

г) ЧТ-ПТ, такође, не садрже ни упутство о служби св. Симеону Мироточивом 13. фебруара, него тога дана само обележавају успомену на св. Мартинијана (с тим што је текст у ПТ нешто опширнији), за разлику од ДТ, 97а, p. 11 – 98а, p. 4 (даје се Теодосијева служба)[18]:

г҃і [.] Пр[ѣ]п[о]д[о]бнаго ѡ(ть)ца нашего мч⁘рт҃нїана аще нѣс(ть) и҃-ца троп(арь) глас(ь) й ⁘ Плащень искѹшении ЧТ, 296, p. 12–14	г҃і [.] г҃і пр[ѣ]п[о]д[о]бнаѧго ѡ(ть)ца нашего ⁘ мартҭнїана · Аще нѣс(ть) и҃-нїца · троп(арь) глас(ь) и искоушении · сльзнъими	тиднѧноу · троп(арь) · с(ве)тоѧ(оу) · гл(а)с(ь) й · Плащен(ь) искѹшен(ии) · Пр[ѣ]п[о]добнаг(о) ѡ(ть)ца нашего мартиниѧна · ⁘ Вь

18 *Исто*.

	теченїи пога‖силь иси бл(а)жене · и морскаа вльнїенїа · и зв҃ѣрем(ь) стры|млѥнїа оборѹздавь , вьзывааше · бл(аго)с(ло)вень иси всеси|л҃не · Ѻгнѣ и бѵре сп(а)сан ѥ ПТ, 96а, р. 24 – 96б, р. 3	тьж(де) д(ь)нь памет(ь) иже вь с(вѥ)т(ын)хъ ѡ(ть)ца нашего ца · в(ѥ)черь	на малѣи в(ѥ)черни · ст(и)х(и)ры· гл(а)с(ь) ·д҃· под[обьнь] зван(ь) с'выше итд. ДТ, 97а, р. 8–13 /.../ алл‹илоу›іа бл(а)жень моуж(ь)	боѥи се г(оспод)а · і єу(аг)г(ѥ)ліє ѡт[ь] мла҆(ѥа) · р(ѥ)че г(оспод)ь в'са мнѣ прѣдана соут(ь) ·	прич(естьнь) вь памет(ь) вѣчнѵю 98а, р. 2–4

д) ЧТ-ПТ немају упутство о служби српском патријарху Јефрему 15. јуна, за разлику од ДТ, 132а, р. 18 – 133а, р. 13 (то је служба Марка Пећког)[19]:

ѳ҃ї [.] с(вѧ)т(а)го пророка амѡса аллїлѵїа ЧТ, 409, р. 18	ѳ҃ї [.] с(вѥ)т(а)го пророка амоса · алл(нл)в(ї)а ПТ, 130а, р. 12	ѳ҃ї [.] с(вѥ)т(а)го пр(о)рока амѡса алл‹нло›ѵіа ·	Вь тьж(ѥ) д(ь)нь памет[ь] иже вь с(вѥ)т(ын)хъ пр[ѣ]п[о]добнаго	ѡ(ть)ца нашего єфрема патрїар'ха срьб'скаго Бы|ваѥт' агрипинна аще волить прѣд[ь]стател(ь) · На малѣи	в(ѥ)чер'нїи итд. ДТ, 132а, р. а оуста праѵед[ь]наго повѣ с(ти)х(ь) ѳ҃ законь б(ог)а ѥмѧ ·	єу(аг)г(ѥ)ліє ѡт[ь] мла҆(ѥа) р(ѥ)че г(оспод)ь вы ѥсте свѣт(ь) мирѳ · прич(естьнь) вь памет(ь) вѣч(нѵю) 133а, р. 12–13

У исти мах, постоје, у мањем обиму, и опипљиве везе између ЧТ и ДТ, у случајевима где се оба рукописа удаљавају од ПТ: на пример, особен облик инфинитива чтати[20] (чьстї ПТ) – како п[о]добаєт[ь] чтатн єі҃у(аг)г(ѥ)ліа вѣрънѣ . ѡт[ь] великыѧ .] {г}л(ава) {к҃}а· ДТ, 23б, р. 14–15 – како п[о]добаєт[ь] чьстї єу(аг)г(ѥ)ліа оутр[ь]нѧ Ѻт[ь] великїкые нед[ѣ]лѥ пасхы | до ·н҃ ПТ, 24б, р. 25; исти су ред речи и инфинитив – начинаєм[ь] же и чтатн житнє ЧТ, 202, р. 19, Начинаєм[ь] же и чтати ж(н)тнє ДТ, 65б, р. 24 – начинаєм же чїсти и житнє ПТ, 66а, р. 19; међутим, „старија“ форма инфинитива може бити у свим рукописима, и то тако да ПТ стоји између ДТ и ЧТ (чїсти/чьсти) – на|чинает сѧ чѣсти ... | начинаемь чѣсти ЧТ, 171, р. 11–12, 12–13 – на|чїнаєт(ь) се чїсти ... начїнаєм(ь) чьсти ПТ, 56б, р. 6–7 – начинаєт' се чнсти ... на|чинаєм' чнсти ДТ, 56а, р. 18–19. Дати примери, ипак, не

19 *Исто*.

20 Облик чьтати региструје се у Прашком старословенском речнику на основу потврде из српског преписа Житија св. Константина Философа – Ћирила (в. *Slovník jazyka staroslověnského*, 50 (1996), 908). То је Аверкијев панагирик из 1626. године (Хиландар, бр. 444): и ѡт[ь] в(ог)а | раздмь прнемь , чтати начеть кни|гы бес порока 116а, р. 18–20 (али и въскорѣ начеть чнсти и сказа|ти 116б, р. 7–8).

доводе у непосредну везу ЧТ и ДТ него време у коме се, у истој скрипторији или блиским скрипторијама, формирају њихови предлошци.

Због секундарне тенденције испољене у ПТ да се најављени богослужбени текстови пренесу у ширем виду, па чак и у целини, може доћи до разлаза између ПТ и ЧТ због тога што ЧТ остаје при сведеној форми, као и ДТ коме је непозната интерполација из ПТ:

тъ҃тет сѧ слово злаⷮтоѹстово прѣд[ь]стателеⷨ[ь] . еⷨѵже наⷱча҃ло а҃ще кто бл(а)гоⷱтъстивь Не сѣдаⷱеⷨ[ь] на тⷮтени сеⷨ[ь] , нж стоиⷨ[ь] слышѧщıе ⷱ въси г(лаго)лат(ь) же нѣцїи троп(арь) зде ѕсть тво|ихⷮ[ь] ꙗко злато По съвръшени же тⷮтен(иꙗ) , ⷱ бываетⷮ[ь] ектенїе ѡтⷮ[ь] ıерея и съвръшеныи ⷱ ѡтⷮ[ь]пѹс(ть) ЧТ, 544, p. 11–16	тⷮтет҃ се сл(о)во златоѹстово ⷱ прѣд[ь]стателıеⷨ҃ · еⷨѵже начело · а҃ще кⷮто бл(а)гоⷱчьстивь · Не сѣдаıеⷨ҃ на тⷮтени сеⷨь · нь стоıеⷨ҃ ( ) ⷱ слышеще вⷮси [.] По сьврьшени ж(е) тⷮтен(и)ꙗ · бываетⷮ҃ єктен(і)є ⷱ ѡтⷮ[ь] ıерея · и сьврьшен҃ни ѡтⷮ[ь]пѹс(ть) ДТ, 175a, p. 7–11 (готово исто, само без условно предвиђеног тропара)	тⷮтет҃ се слово злат[оо]ѹстово · ⷱ прѣд[ь]стателıеⷨ[ь] · еⷨѵже нач(є)ло · а҃ще кто бл(а)гоⷱьстїивь · ⷱ Не сѣдаıеⷨ[ь] на тⷮтенїи сеⷨ[ь] · нь стоиⷨь с(вѣ)тыхъ о(тъ)ца нашего їѡана архїєп(и)ск(о)па ко|нстантиню градоⷨ златоѹстаго · словѡ ⷱ на с(вѣ)тоѹю пасхоⷨ · и на ѡпождени бл(а)гоⷱьстивь и б(о)голюбивь , да прїиⷨлеⷱь сего добрааго трьжьства ПТ, 172a, p. 6–13 /.../ вьста х(ристо)с , и ⷨрьтвьць нїєдїнь ⷱ вь гробѣ · х(ристо)с бѡ вьставь ѡтⷮ[ь] ⷨрьтвыхⷮ[ь] , начетьк҃ ⷱ оⷱⷨрьшиⷨь быс(ть) ·Тоⷨоⷨ слава и дрьжава вь вѣ|кы вѣ же нѣцїи троп(арь) здѣ · ‖ Ѹсть твоихⷮ[ь] ꙗко злато · по сьврьшенїи же тⷮтен(иꙗ) · ⷱ бываетⷮ[ь] єктенїе отⷮ[ь] їерея · и сьврьшеныи ѡтⷮ[ь]пѹс(ть) 172б, p. 23–26 – 173a, p. 1–2

Уочили смо и једно особено размимоилажење између садржаја Маркових глава и њихове реализације које је присутно у сва три типика. То недвосмилено говори о њиховом нешто дубљем, заједничком пореклу, од истог архетипа. У прегледу се, свуда, 109. глава најављује у оквиру 16. јуна, док се у самом Типику она, заправо, излаже 16. јула:

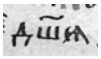
с(вѧ)тѣⷨ[ь] .д҃-ⷨь съѳ|рѣ и проⷱїихⷮ[ь] ЧТ, 9, p. 7–8	ⷨѣсеца · їоѹнїа ·к҃г҃· ⷱ О с(вѣ)тоⷨь чⷮтвртоⷨь сьборѣ и проⷱиихъ [.] р҃ѳ҃ ПТ, 4б, p. 21–22	·҃· О с(вѣ)тѣⷨ[ь] д҃·ⷨь сьборѣ и проⷱихⷮ[ь] ДТ, 5, p. 23
ѕ҃і [ıѯлїє] ⷨ(а)р(кѵ) [.] ѡ шестихⷮ[ь] въселенскыхⷮ[ь] и с(вѧ)тыхъ съ‖бѡрѣхъ . и пⷮче же ѡ	к҃і [їоѹлїє] ⷱ ⷨ(а)р(коѹ) ⷱ р҃ѳ҃ [.] о шестихⷮ[ь] вьсе|ленскыхⷮ[ь] и с(вѣ)т(ы)хъ сьборѣ и пⷮче же о чⷮтвртоⷨь	к҃і [їѯлıе] ⷱ ⷨ(а)р(коѹ) ⷱ р҃ѳ҃ [.] вь тьжде д(ь)нь ѡ ѕ҃-хъ вьселıенскыихⷮ[ь] и с(вѣ)т(ын)хъ сьбо|рѣхъ · и пⷮче же ѡ чⷮтвртоⷨь ДТ, 137a, 12–13

четврьтом[ь] : [.] р҃ѳ ЧТ, 421, р. 21 – 422, р. 1	ПТ, 133б, 12–13	

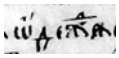
О релативној хронологији међу рукописима на сликовит начин говори и однос маргиналних литургијских и других забелешки према интегралном, основном тексту. Типик из Пећи одликује изразита ликовност (свечана заглавља, украсне и пажљиво цртане заставице), велике маргине у чијем склопу се налазе и функционално доследно примењене ознаке. У интегрисању киноварних забелешки у основни текст највише је одмакао ЧТ, као најмлађи рукопис, али број примера није значајно велики, што сведочи о старини његовог предлошка (ДТ је на средини пута између ПТ и ЧТ). Понекад су киноварне најаве у ДТ и ЧТ, као млађим од ПТ, за разлику од последњег укључене у основни текст: сасвим у текстуалном заглављу – гл(а)ва ·а҃ ДТ, 6б, р. 8 / делом на маргини, а делом у тексту – а҃ [.] глава . ЧТ, 11, р. 6 / на маргини – гл(ава) а҃· ҃ ЧТ, 45, р. 13 / на маргини – м(а)р(коу) | в ПТ, 16б, гл(ава) | в҃{і} [.] ДТ, 15а; у низу примера ЧТ и ДТ имају белешке укључене у текст – час(ъ) г҃. ЧТ, 469, р. 16, час(ь) ·г҃· ДТ, 152а, р. 23 / [.] час(ь) | г҃ ПТ, 148б; час(ъ) ѕ҃. ЧТ, 471, р. 12, час(ь) ѕ҃ ДТ, 153а, р. 1 / [.] час(ь) {{...}} ПТ, 149а; час ,ѳ҃. ЧТ, 473, р. 14, час(ь) ѳ҃· ДТ, 153б, р. 8 / [.] час(ь) ѳ҃ ПТ, 150а; ѡ павечерни ЧТ, 480, р. 1, ѻ пав(е)чер'ніи ДТ, 155б, р. 2 / [.] о пав(е)чернї ПТ, 151б. У оквиру 141. главе налазимо већи број случајева у којима је ЧТ усамљен: у тексту – прок(имень) велик(ыи) ЧТ, 549, р. 5 (551, р. 8, 552, р. 2, 552, р. 17, 553, р. 9, 554, р. 2, 558, р. 9, али испуштено 574, р. 16, прок(имень) вел(и)кь 582, р. 8) / на маргини – прок(имень) вел(икыи) [.] ПТ, 174а (175а, 175б[1], 175б[2], 176а[1], 176а[2], испуштено 177б, у висини 16. р., 183б, 185б), прок(имень) | вел(икыи) ДТ, 176б (177а, 177б[1], 177б[2], 178а[1], 178а[2], 180а, испуштено 186а, у висини 18. р., испуштено 188б, у висини 12. р.). Постоје, међутим, и примери где се у ДТ донекле чува старије стање, а у ПТ (и наравно ЧТ) стање је потпуно подмлађено, с напоменама без изузетка унетим у носећи текст: ѻ полоунощнїци ПТ, 21а, р. 4, ДТ, 19а, р. 2, ѡ полоунѡщници ЧТ, 58, р. 5, ѻ оутр[ь]нїи ПТ, 21а, р. 15, ДТ, 19а, р. 13, ѡ ѹтръни ЧТ, 58, р. 20, час(ь) ·г҃· ПТ, 21б, р. 25, час .г҃ ЧТ, 61, р. 2 – остало час(ь) | г҃ на маргини у ДТ, 20а, у висини 23. р., час(ь) ·ѕ҃· ПТ, 22а, р. 11, час(ь) ѕ҃ ЧТ, 61, р. 15 – остало час(ь) | ѕ҃ на маргини у ДТ, 20а, у висини 8. р., час(ь) ·ѳ҃· ПТ, 22а, р. 21, ЧТ, 62, р. 7 – остало ч{ас(ь) | ѳ҃} на маргини у ДТ, 20а, у висини 18. р., о вечерни ПТ, 22б, р. 24, ДТ, 21б, р. 20, ЧТ, 64, р. 4, о пав(е)черни ПТ, 23а, р. 15, ДТ, 22а, р. 12, ЧТ, 65, р. 5).

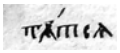
Нема сумње да је ЧТ директно преписан са српског предлошка, о чему сведоче неки особени примери: изостанак „јуса“ – на редꙋ 85, р. 13 (уместо рѧдꙋ 85, р. 4), въ рꙋкꙋ 130, р. 14, въ начелѣ 134, р. 1, приведет се 189, р. 20 (приведет се ц(а)рꙋ д(ѣ)вы – приведоут[ь] се ц(а)роу д(ѣ)вы ПТ, 62а, р. 13 – Приведѫтъ сѧ ц(а)рю д(ѣ)вы Син. пс., 59а, р. 24 (Пс. 44.15)), име 227, р. 21 (помѣнѫ | име твое въ въсѣком[ь] родѣ – поменꙋ име твоѥ вь вс · ПТ, 74а, р. 2 – Помѩнѫтъ имѧ твое во вь|сѣкомъ родѣ и родѣ Син. пс., 59б, р. 18 (Пс. 44.18)), събезначелное слово 571, р. 12, въ бесконечныѥ вѣкы 594, р. 12; неетимолошко увођење „јуса“ – съ дѧвѧтоѫ пѣснїѫ 278, р. 18 (уп. сь ѳ҃-ю пѣснїю ПТ, 9б, р. 5), 3. л. једн. прилꙋчаѧ|т сѧ (памѧт[ь]) 493, р. 1–2 (хиперкорекција, уп. прїлоучаѥт' се ПТ 156а, р. 1); ѡт[ь] сѫбот[ѫ] лазаро|вѫ до нед[ѣ]лѧ ѳоминѫ 493, р. 2–3 (вероватно за уопштени акуз. једн. ж. р. у току поодмакле балканизације; уп. от[ь] соуб(о)те лаз(а)реве · | до нед[ѣ]лѥ ѳомїне ПТ 156а, р. 1–2); преправка првобитно написаног е у ѧ, али е у ѫ, услед мешања назала – д҃ше > д҃шѧ 278, р. 21 (уп. д҃ше ПТ, 90б, р. 7), бл(аго)с(ло)венїе > бл(аго)с(ло)венїѧ 24, р. 11 (уп. бл(аго)с(ло)венныѥ ПТ, 10а, р. 20); ѡдежде > ѡдеждѫ 129, р. 20 (уп. одеждоу ПТ, 44а, р. 7); ⟨ч⟩тет сѧ > ⟨ч⟩тѫт сѧ 280, р. 12 (уп. чтоут(ь) се ПТ, 91б, р. 10), пето > пѧто 431, р. 11 (до пѧто на десѧтаго его |

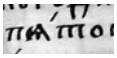
д(ь)не); б(огороди)це > б(огороди)цѫ 448, р. 4; бывает[ь] > бываѧт[ь] 464, р. 1; погрешно употребљено ѫ, преправљено на ȣ, као траг писаревог непосредног преображавања предлошка – слѫчѧт[ь] сѧ > слȣчѧт[ь] сѧ 316, р. 3; брисањем је поништено удвојено -ьь у ген. множ. – мироносицьь > мироносиць 392, р. 18; накнадно дописивање -т да би се постигао књижевни (уједно и „бугарски“) наставак за облик – чътѫсѧ > чътѫтсѧ 68, р. 19; непоесѧ > непоетсѧ 127, р. 8; задржано одсуство -т из предлошка у 3. л. множ.: помѣнѫ 227, р. 20 (помѣнѫ | име твое въ въсѣком[ь] родѣ ЧТ, поменȣ име твоѥ вь вс · ПТ 74а, р. 2 – Помѩнѫтъ имѩ твое во вь|сѣкомъ родѣ и родѣ Син. пс., 59б, р. 18 (Пс. 44.18)); српски наставак у 1. л. множ. – възсиламо 95, р. 5 (али скраћено написано: вьзсилам ПТ, 32б, р. 23); присуство млађих, штокавских падежних наставака – Прѣд[ь] в(е)черном[ь] 31, р. 10 (али Прѣд[ь] в(е)чернѥю ПТ, 12б, р. 10), животворѧщои (тро(и)ци) 14, р. 12 (Слава с(вѧ)тѣи и єди|носѫщнѣи и животворѧщои | и нераздѣл'нѣи тро(и)ци, такође Слава с(ве)тѣи и ѥди|носоущнѣи и животворещои и нераздѣлнѣи | тр(ои)ци ПТ, 7а, р. 16–18), стр. 307 о пръ|вои нед[ѣ]ли 307, р. 2–3 (али о пръвѣи нед[ѣ]ли | поста 309, р. 10–11) итд. – Ту су, природно је, снажно присутне и типично бугарске правописне и језичке црте, али оне су, већ, подразумеване у овоме споменику, тако да, ради илустрације, наводимо само неке примере: конзервативна ортографија (нпр. у употреби „јата“) – повтарѣемь ... н(ы)нѣ 129, р. 17, земл҃ѣ 134, р. 13, въсѣ тварь 164, р. 19, на въсѣкь д(ь)нь 203, р. 14, кланѣти сѧ 222, р. 4, с(вѧ)тынѣ 250, р. 10, римлѣнина 312, р. 5, вънѣ монастырѣ 336, р. 16, оставлѣемь 455, р. 10, нинѣ 486, р. 1; мешање и неправилна употреба „јусева“ због нарочите судбине историјских назала – ѫзыци 120, р. 12 / ѧзыци 127, р. 20, в нед[ѣ]лѧ 124, р. 15, видѣщѫ 129, р. 3, въскѫѧ 133, р. 6, сътворищѫ 135, р. 7, бо҃жи сѧ (б(ог)а) 150, р. 21; прит[ь]чѧ сїѫ 156, р. 13 (р(е)че | г(оспод)ь прит[ь]чѧ сїѫ), с(вѧ)тыѫ великом(ѫ)ч(е)н(и)цѫ варьвары 198, р. 6, ѫѫло 498, р. 15; постоје и посредни трагови приликом изостанка „јуса“ – акуз. јд. ж. р. пръвѫѧ ѡдежде 244, р. 15 (уп. прьвоую одеждоу ПТ, 79а, р. 18; али касније въ | всѧ ѡдеждѫ 362, р. 7–8); мешање финалног „јера“ и „ука“ због несигурности у дистрибуцији ȣ (оу) : ѫ/ъ – о ѡт[ь]дани вл[а]д[ы]ч[ь]ных[ь] празникȣ 78, р. 6 (уп. праз(дь)никь ДТ, 26а), ѡ троп(а)рех[ь] вл[а]д[ы]ч[ь]ных[ь] празникȣ 84, р. 11 (уп. праз(дь)нїкь ПТ, 29а); мешање „дебелог јера“ и „великог јуса“ због изједначавања назала задњег реда и тврдог полугласника – жрѫтвы 143, р. 13 / жръ҃твы 163, р. 11, чътъ҃т сѧ 515, р. 8 (уп. чтоут[ь] се ПТ, 162б, р. 15) / чътѫт[ь] же сѧ 555, р. 15, слъжъ҃ть 545, р. 14 (слъжъ҃ть | тебѣ враѕи твои – сьльжоуть | тебѣ враѕи твои ПТ, 173а, р. 16); аналитизам у систему падежа (такође скопчан с несигурноћу у правописно-језичкој конверзији) – о пръвом[ь] чась 31, р. 9, прѣд[ь] х(ристо)вѣмь рож[дь]ство 211, р. 20, ѡ бл(а)говѣщень 329, р. 18 (али ѡ бл(а)говѣщени р. 12), о праз[дьницѣ] бл(а)говѣщен' 350, р. 18, о бл(а)говѣщень 364, р. 10, въ вели|кь нед[ѣ]лѧ 514, р. 17–18 итд.


Сл. 1 (278, р. 21)

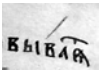
Сл. 2 (24, р. 11)


Сл. 3 (129, р. 20)

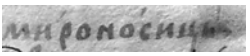

Сл. 4 (280, р. 12)

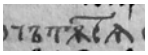

Сл. 5 (431, р. 11)

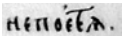
Сл. 6 (448, р. 4)


Сл. 7 (464, р. 1)

Сл. 8 (316, р. 3)


Сл. 9 (392, р. 18)


Сл. 10 (68, р. 19)


Сл. 11 (127, р. 8)

Закључак

Нема сумње да је Черепишки типик значајан споменик свога доба. Међутим – његов значај другачији је од онога који му се неоправдано приписује. Он је настао у XVI веку – у смутним временима турске окупације када Бугарска црква више није постојала (од 1393, све до позног XIX века), па је и сваки преписивачки рад на словенској литургијској књизи тиме добијао на посебној важности. То је време када је на огромном простору Балканског полуострва међу православним Словенима загосподарила виталнија, српска редакција старословенског језика у своме ресавском правописном виду (XV–XVII век), а рад на бугарскословенском језику умногоме се преселио у аутономне православне покрајине из суседства, Влашку и Молдавију.[21] Западнији, српски простор, мада дуго изложен ратним немирима, тада увелико преживљава своју, такође одоцнелу штампарску ренесансу (1493–1496, 1512, 1519–1521/1523, 1536–1539 итд., до 1638. године),[22] што на источнијем, бугарском подручју изостаје, али игром судбине, у бугарском језичком руху штампају се, такође, књиге у румунским крајевима.[23] У другој половини XVI века усамљени појединци из македонских и бугарских предела узимају учешћа у ћириличком штампарству.[24]

Наша анализа водених знакова показала је да је хартија на којој је писан Черепишки типик из 1545–1555. године, што значи да је и сам рукопис могао бити преписан тада или коју годину касније. То је надомак времена васколике обнове Пећке патријаршије (1557) која је старањем Мехмед-паше Соколовића (1505–1579) и уз повољне политичке околности које су привремено ишле на руку православним Србима, обновила и проширила свој опсег на широком простору моћног Царства.[25] Черепишки се манастир, тако, нашао надомак јурисдикције Пећке патријаршије, у којој је нагло ојачало циркулисање књига неопходних за вршење српскословенског богослужења, па нимало не чуди како је до неких бугарских преписивача, на крајњем

21 У каталогу бугарских рукописа који су до данас сачувани у Бугарској, ако се сасвим условно уважи понуђено датовање, пребројали смо нешто мање од 40 рукописа из XVI века писаних бугарским правописом (Б. Христова и др., 1982, 92–151). То је важан аргумент да бугарска правописна и језичка традиција још постоји, да тзв. „ресавски споменици“ уопште нису једини, те да споменике српске и бугарске редакције, отуда, треба и разликовати.

22 То је природан наставак знатно дужег, активног трајања српских средњовековних државних творевина, као и, наравно, јаких српских веза с Млетачком републиком, где штампарство живи од 1469. године, па и Мађарском краљевином, у којој су 1473. године одштампане прве књиге (Чурчић, 1994, 10).

23 И овде су, међутим, штампари позадуго долазили из српских крајева или су били у контакту са српским трудбеницима (Чурчић, *нав. дело*, 20). Тако, нпр., за првог влашког штампара, ипак, с великим поуздањем знамо да је то српски јеромонах Макарије (в. Савић, 2012а, 101–112; Савић, 2012б, 159–179; уп. Пешикан, 1994, s. v. Макарије, 138–139).

24 Јаков од Камене Реке (Осоговац) 1566. године штампа једну србуљу словима из Вуковићке штампарије, а Јаков Крајков (родом из Софије) започиње свој рад у Загуровићевој штампарији, да би, 1572. године и сам објавио једну српскословенску књигу (Пешикан, *нав. дело*, s. vv. Вуковићка штампарија, 91–92, Зборник Јакова од Камене Реке, 124–125, Зборник 'Различније потреби' Јакова Крајкова, 125–126, Јаков Крајков, 134, Јаков од камене Реке, 134, Словенско штампарство, 189).

25 Самарџић, 1994[2], 42–47.

западу бугарског културног подручја, преко контактне зоне, допро српски извод, чије би се непосредно порекло могло тражити баш у Пећком манастиру (в. напред о везама са ПТ).[26] У самом Черепишком типику постоје записи који доказују да се рукопис у XVIII веку већ налазио у Черепишком манастиру, ако тамо није и преписан (?).[27] Посебну пажњу на себе привлачи хибридни језик последња два записа (стр. 594, 597), који у себи открива и изговор књижевног језика могућ само у дубини српске језичке територије, што значи да их је оставила особа која је дошла из српских крајева (најближе с косавско-ресавског терена).

Увид у језички и правописни свет Черепишког типика сведочи о томе да је он настао на српској подлози, у бугарској културној средини. Текстолошка и кодиколошка анализа су показале да је Черепишки типик преписан с предлошка који је сродан с оним који претходи Пећком типику (карактеристично одсуство 39. и 40. Маркове главе), то јест – заједнички им је протограф. У релативној хронологији он стоји између предлошка Пећког типика (1390–1400) и Типика Данилца Левооког (1416) јер је уобличен пре уноса српских светитеља у месецослов последњег (св. Саве, св. Симеона и патријарха Јефрема), [чувајући, тако, непомућену везу с далеким грчким оригиналом]. О томе сликовито, с мањим варијацијама, говори и положај првобитно маргиналних литургијских напомена. Постоје и језичке појединости којима се доводе у везу текстови засведочени у Черепишком и Данилчевом типику. Сва три типика имала су, у не много дубљој прошлости (отприлике трећа четвртина XIV века), заједнички, српски архетип (упадљиво је одступање у најављивању и реализовању 109. допунске главе), који није могуће довести у везу с литургијском реформом бугарског патријарха Јевтимија Трновског.

Прилози

Ради потпуније илустрације односа који владају између старијих српских и овог млађег бугарског типика доносимо један мањи одломак с почетка Јерусалимског типика, према издавачким начелима којих смо се држали и у ранијим радовима. У наставку дајемо и неколико фотографија из Черепишког типика.[28]

---

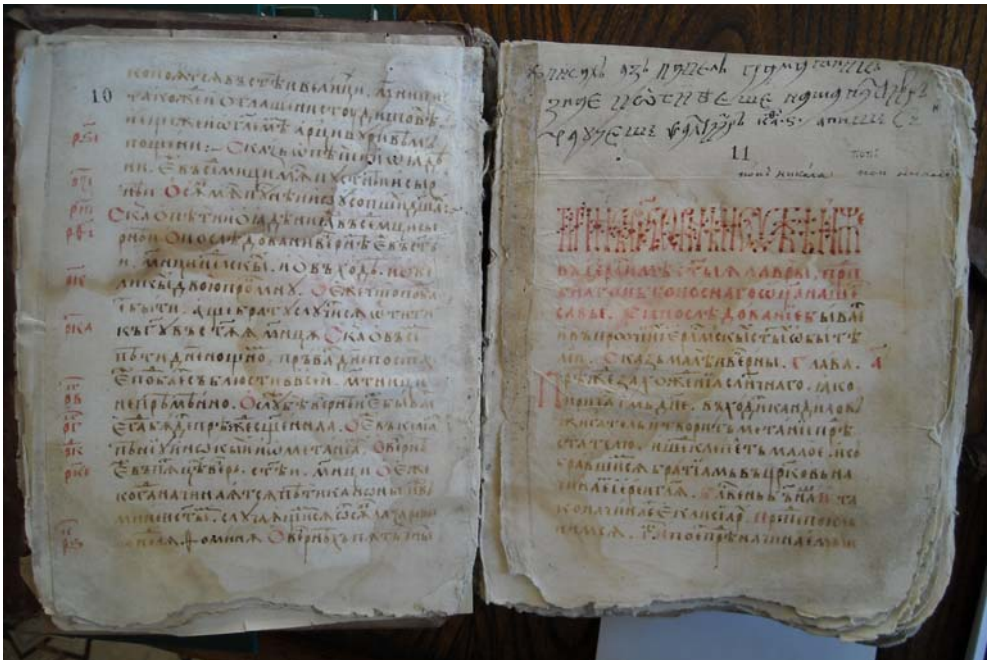
26 Колики је реални утицај Пећке патријаршије, као и снажна духовна блискост између Срба и Бугара види се по томе што није необично да се српски патријарси тада зову патријарсима Срба и Бугара (нпр. на Панагирику из 1580. године забележено је да је Герасим патријарх „свима Србима и Бугарима и северним крајевима и осталом“, Самарџић, *нав. дело*, 63–64). – По мишљењу Биљане Јовановић-Стипчевић, археографа-саветника, дугогодишњег сарадника Археографског одељења Народне библиотеке Србије, пребацивању Типика у бугарску радакцију могао је претходити један српски препис из 1530/1540-их година [с пећког предлошка] у српско-бугарско-македонској контактној зони, где је већ увелико владала српска књижевнојезичка традиција. У том смислу добро је познато да се управо у лесновско-кратовској области, у првој половини XVI века, тежило преузимању српских превода из 1360/1380-их година (Јовановић-Стипчевић, 1997, 118–119).

27 По мишљењу акад. А. А. Турилова, које нам је писмено саопштено, не треба, у коначном, искључити ни могућност да је рукопис, због присуства бугарске редакције у тако позном времену, можда настао негде у Влашкој, одакле је могао бити пренет у Чарепишки манастир.

28 Овом приликом изражавамо дубоку захвалност господину Христу Темелском, управнику Црквеног историјско-археолошког института у Софији који нам је омогућио фотографисање делова рукописа.

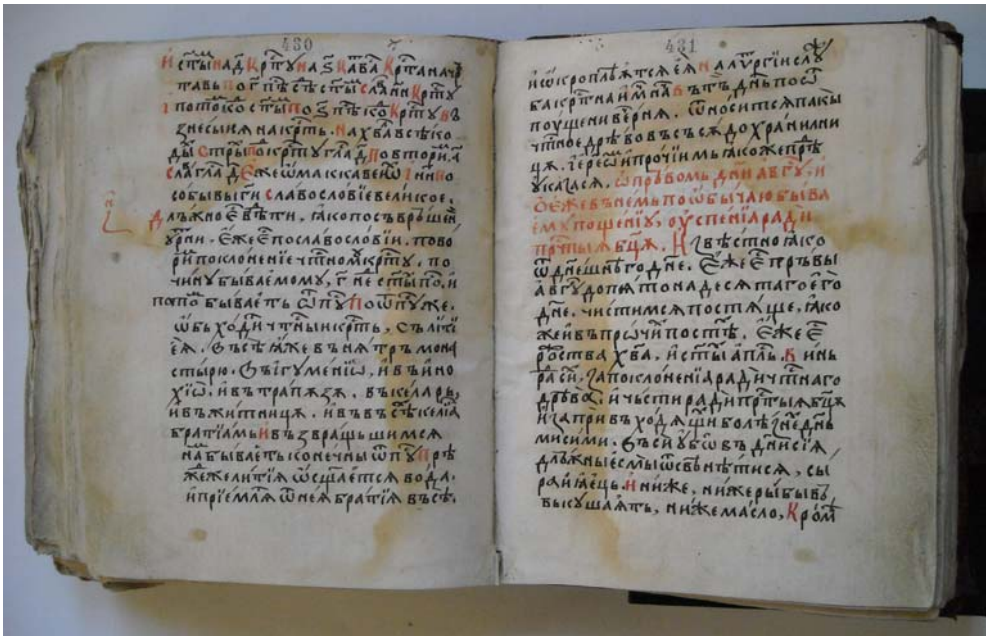
ПТ, 6а–6б	ЧТ, 11–12	ДЛТ, 6б
+ типїкь цр(ь)ковнѣи слоужбѣ їже вь їер(о)с(о)ли|+мѣ с(ве)тыѥ лавры · пр[ѣ]п[о]добнаго и б(о)гоносна|+го ѡ(ть)ца нашего савы · Сїѥ послѣдованїѥ	+ бываѥть , и ⟨ . вь⟩ прочихь їеросолимскыхь	+ с(ве)тыих(ь) ѡбїтѣли · Сказь малои вечечерни ( )] гл(ава) а҃·	Пр[ѣ]жде захожденїа ҃-|мь д(ь)не · вьходить кандїловьжигатель ,	и творить мет[а]нїѥ прѣд[ь]стателю , и сьшедь кле|пет[ь] малоѥ · и сьбравшем се братїамь вь цр(ь)ковь ,	начинаѥть їереи г(лаго)лѥ : бл(аго)с(ло)вень б(ог)ь · и тако на|чинаѥт[ь] еклисїархь : прїидѣте поклоним се ·г҃·щ(и) || поѥт[ь] прѣд[ь]начїнаѥмыи псалѡм(ь) · бл(аго)с(ло)ви д(оу)ше моꙗ	г(оспод)а · тихым(ь) и равнѣмь гласѡм(ь) · и по семь г(лаго)лѥм(ь) ·	г(оспод)и вьзвах(ь) на глас(ь) нед[ѣ]ли · и поставлꙗѥм(ь) же на стих(ь)	·д҃· и поѥм(ь) ст(и)х(и)ры вьскр(ѣ)с(ь)ны глас(о)у ·г҃· и потва|раѥм же єдноу : слава · ї н(ы)нꙗ · бо(городичьнь) · прьвы глас(о)у	таже · свѣте тихы · прок(имень) г(оспод)ь вьц(а)ри се · по сп[о]доби	же г(оспод)и · ст(и)х(и)ра глас(о)у вьскр(ѣ)с(ь)на и дроугы б(огороди)ци п[о]добни ·|г҃· сл(а)ва · ї н(ы)нꙗ · бо(городичьнь) · н(ы)нꙗ от[ь]поущаѥши · трїс(ве)то ·	троп(арь) вьскр(ѣ)с(ь)нь · сл(а)ва ї н(ы)н(ꙗ) · бо(городичьнь) прьвы глас(о)у и бываѥт[ь] от[ь]поус(ть) · и вьходимь на трапез	ТИПИКЪ ЦР(Ь)КОВ'НѢИ СЛѸЖБѢ ИЖЕ	въ ѥр(о)с(а)лимѣ с(вѧ)тыѧ лавры , пр[ѣ]п[о]д[о]|бнаго и б⟨о⟩гоноснаго ѡ(ть)ца нашег(о)	савы . Сѥ послѣдованїе бывает[ь]	и въ прѡчїих[ь] ѥр(о)с(а)л(и)м'скых[ь] с(вѧ)тых[ь] ѡбытѣ|лїи . Сказь малѣи в(е)черни . глава . [ ] а҃	жденїа сл(ь)н(ь)ч(ь)наго , ꙗко	҃-мь д(ь)не . въходит[ь] кандиловъ|жигатель и творить метанїе прѣд[ь]|стателю . и шед[ь] клеплеть малое . и съ|бравшим[ь] сѧ братїамь въ цр(ь)ковь на|чинает[ь] ѥреи г(лаго)лѧ . бл(аго)с(ло)вень б(ог)ъ наш(ь) . и та|ко начинает[ь] еклисїарх[ь] . пр[и]д[ѣ]те покло|ним сѧ ,г.щ(и) и поет[ь] прѣд[ь]начинаемыи || ѱалѡм[ь] . бл(аго)с(ло)ви д(оу)ше моа . тїхым[ь] и равным[ь]	гласѡм[ь] . и по сем[ь] г(лаго)лет[ь] г(оспод)и възвах[ь] на глас(ь)	нед[ѣ]ли . поставлѣем[ь] же на стих[ь] ,д҃. и поем[ь]	ст(и)х(и)ры въскрѣсны , гл(а)сꙋ .г҃. повтарѣ|ем[ь] же единѫ . сл(а)ва и нин(ѣ) бо(городичьнь) пръвы гласꙋ .	таж(е) свѣт[е] тих[ы] . прок(имень) г(оспод)ь въц(а)ри сѧ по сп[о]доби	же г(оспод)и ст(и)х(и)ра гласꙋ въскр(ѣ)сна . и дрꙋгы	б(огороди)ци п[о]добны .г҃ слава і н(ы)н(ѣ) бо(городичьнь) и н(ы)н(ѣ) ѡт[ь]|пꙋщаеши . тр(и)с(вѧ)тое троп(арь) въскр(ѣ)с(ь)нь сл(а)ва	н(ы)н(ѣ) , бо(городичьнь) пръвыи гласꙋ и бывает[ь] поус(ть) и въ|ходїмь на трапезѫ	ТИПИКЬ ЦР(Ь)КОВ'НѢИ СЛ(О)ѴЖ(Ь)БѢ	иже вь їеросалимѣ с(ве)тыѥ лавры , пр[ѣ]п[о]до|б'наго и б(о)гоноснаго ѡ(ть)ца нашего савы .	Сиѥ послѣдованиѥ бываѥть . и вь скыих(ь) с(ве)тїих(ь) ѡбитѣли .	сказаниѥ малѣи в(е)чернїи . гл(а)ва .а҃	Пр[ѣ]жде захождениꙗ сл'нчнаг(о) ꙗко при часѣ десетимь .	вьходить кан'диловьжигател(ь) . и творит(ь) метаниѥ	прѣд[ь]стателю . и сьш[ь]дь клеплеть малоѥ . и сьбрав'|шим' се братиꙗмь вь цр(ь)ковь . нач(и)наѥт(ь) їереи . г(лаго)лѥ .	бл(аго)с(ло)вень б(ог)ь нашь . и тако начинаѥт(ь) екл(и)сиарх(ь) се .г҃.щ(и) и поѥт(ь) прѣд[ь]начинаѥмы ѱалѡм(ь) . бл(аго)с(ло)ви	д(оу)ше моꙗ г(оспод)а . тихым(ь) и равним(ь) гл(а)сомь . и по сем(ь) звах(ь) на гл(а)с(ь) . нед[ѣ]ли . ѡс(та)влꙗѥм(ь) же . на с(ти)х(ь) .д҃. и поѥм(ь) . ст(и)х(и)ры .	тараѥм(ь) же .а҃. сл(а)ва . и н(ы)н(ꙗ) . бо(городичьнь) .а҃ глас(о)у .	таж(е) . свѣте т(и)хы . прок(имень) г(оспод)ь вьц(а)ри се . по сп[о]доби г(оспод)и . ст(и)х(и)ра . гл(а)с(о)у .	. б(огороди)ци . под[обни] .г҃ сл(а)ва . и н(ы)н(ꙗ) . бо(городичьнь) . н(ы)нꙗ ѡт[ь]пꙋщаѥши .	трис(ве)то . троп(арь) . вьскр(ѣ)с(ь)нь . сл(а)в(а) . и н(ы)н(ꙗ) . бо(городичьнь) . прьви глас(о)у . и бываѥт(ь) ѡт[ь]поус(ть) . и вьходимь на трапезꙋ

Сл. 12 Черепишки типик, стр. 1



Сл. 13 Черепишки типик, стр. 10–11

Сл.143 Черепишки типик, стр. 104-105



Сл. 15 Черепишки типик, стр. 430–431

Литература

Арранц, Миахил, *«Око церковное»*, Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона, Москва, 1999.

Богдановић, Димитрије, *Климентина Иванова, Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин, Институт за литература БАН, София, 1981, 571 стр., вел. 8°*, Археографски прилози, 4, Београд, 1982, 165–173.

Гроздановић-Пајић, Мирослава, Станковић, Радоман, *Датирање и водени знаци српских ћирилских рукописних књига Пећке Патријаршије*, Археографски прилози, 13, Београд, 1991, 7–249.

Дмитріевскій, Алексѣй, *Описаніе литургическихъ рукописей, хранящихся въ библіотекахъ православнаго востока*, томъ III (первая половина), Τυπικά, ч. II., Петроградъ 1917.

Богдановић, Димитрије, Штављанин-Ђорђевић, Љубица, Јовановић-Стипчевић, Биљана, Васиљев, Љупка, Черњић, Луција, Гроздановић-Пајић, Мирослава, *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*, књ. I, Опис јужнословенских ћирилских рукописа, том IV, Београд, 2011.

Иванова, Климентина, *Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин*, София, Институт за литература БАН, 1981.

Јовановић-Стипчевић, Биљана, О рукописном наслеђу лесновско-кратовске области у првој половини XVI века, Археографски прилози, 19, Београд, 1997, 109–134.

Кожухаров, Стефан, *Търновска книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература*, Търновска книжовна школа (1371–1971), София, 1974, 277–309.

Мирковић, Лазар, *Рукописи типици српскословенске рецензије*, Типик архиепископа Никодима, књ. II, српскословенски текст разрешио Лазар Мирковић, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд, 2007, LIX–LXXV [преузето из: Богословље, I (XVI), 2, Београд, 1957, 12–19, II (XVII), 1, 1958, 69–88].

Mošin, Vladimir, *Ćirilski rukopisi i pisma Nacionalne i sveučilišne biblioteke u Zagrebu*, Radovi, 5, Zagreb, 1964, 163–233.

Мошин, Владимир, *Рукописи Пећке патријаршије*, Старине Косова и Метохије, књ. IV–V, Приштина, 1968–1971, 5–136.

Пентковский, Алексей, *Иерусалимский устав и его славянские переводи в XIV столетии*, Переводите през XIV столетие на Балканите, София 2004, 153–171.

Петканова, Донка (състав.), *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, Велико Търново, Издателство „Абагар“, 2003[2].

Пешикан, Митар (прир.), *Лексикон српскословенског штампарства*, Пет векова српског штампарства (1494–1994). Раздобље српскословенске штампе (XV–XVII в.), Београд 1994, 71–231.

Райков, Божидар, Кожухаров, Стефан, Миклас, Хайнц, Кодов, Христо, *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора*, София, 1994.

Савић, Виктор, *Два значајна записа о штампару Макарију*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, LXXVIII, Београд, 2012, 101–112.

Савић, Виктор, *Записи штампара свештеномонаха Макарија. Језик, писмо и правопис*, Српско језичко насљеђе на простору данашње Црне Горе и српски језик данас, Никшић, 2012, 159–179.

Самарџић, Радован, *Српска православна црква у XVI и XVII веку*, Историја српског народа. Срби под туђинском влашћу (1537–1699), III/2, Београд, Српска књижевна задруга, 1994[2], 5–102.

Симић, Прибислав, *Хиландарски типик монаха Романа 1331. г.*, Жички путокази, књ. 15, Краљево, 2010.

Slovník jazyka staroslověnského, 1–52. Praha, Akademie věd České Republiky, Slovanský ústav, 1958–1997.

Спространовъ, Е[втимъ], *Описъ на р□кописитѣ въ Библиотеката при Св. Синодъ на Българската църква в София*, София, Държавна печатница, 1900.

Станковић, Радоман, *Рукописне књиге манастира Свете Тројице код Пљеваља. Водени знаци и датирање*, Опис јужнословенских ћирилских рукописа, том VI, Београд, Народна библиотека Србије, 2003.

Станковић, Радоман, *Филигранолошки опис и албум грчких рукописа XV–XIX века*, Series catalogorum, vol. XI, Софија, Центар за словенско-византијска проучавања „Проф. Иван Дујчев“, Универзитетско издање „Св. Климент Охридски“, Народна библиотека Србије, 2006.

Станковић, Радоман, *Водени знаци хиландарских српских рукописа XVI века*, Опис јужнословенских ћирилских рукописа, том VIII, Београд, Народна библиотека Србије, 2010.

Трифуновић, Ђорђе, *Рукописи типици српскословенске рецензије*, Типик архиепископа Никодима, књ. II, српскословенски текст разрешио Лазар Мирковић, приредио Ђорђе Трифуновић, Београд, 2007, 063–076.

Христова, Боряна, Караджова, Даринка, Икономова, Анастасия, *Български*

ръкописи од XI до XVIII век запазени в България. Своден каталог, том I, София, 1982.

Чурчић, Лазар, *Видови и огранци раног словенског штампарства*, Пет векова српског штампарства (1494–1994). Раздобље српскословенске штампе (XV–XVII в.), Београд 1994, 9–24.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица, *Опис словенских рукописа манастира Зографа*, Археографски прилози, 8, Београд, 1986, 161–168.

Штављанин-Ђорђевић, Љубица, Гроздановић-Пајић, Мирослава, Цернић, Луција, *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, књ. I, Опис јужнословенских ћирилских рукописа, том III, Београд, 1986.

Viktor Savić

THE TYPIKON OF CHEREPISH AND ITS PLACE AMONG SERBIAN TYPIKA

Based on codicological, textological and linguistic analyses, this study demonstrates that the Typikon of Cherepish cannot be brought into relationship with the manuscript heritage resulting from the liturgical and linguistic reform of the Bulgarian Patriarch Euthymius (1375–93). The analysis of watermarks reveals that the manuscript does not date from the turn of the 14th and 15th centuries and that the paper on which it was written was manufactured between 1545 and 1555. This means that the manuscript dates from the same or a somewhat later period (towards 1557). There are two Serbian manuscripts which are considerably older – by 150 years – than the Typikon of Cherepish: the Typikon of Peć (no. 103) and the Typikon of Danilac Levooki (Left-Eyed; NLS, no. 649), and they all share the same archetype. Furthermore, the Typikon of Cherepish was copied directly from a Serbian model completed before 1416 (before the Typikon of Danilac was written) which drew on the same source as the Typikon of Peć, i.e. they had the same protograph. The model for the Typikon of Cherepish may have originated from the monastery at Peć at the time when the Patriarchate of Peć was reinstated, when liturgical books were intensively distributed towards all religious centres under its jurisdiction and favourable conditions were created for the dissemination of Serbian models beyond this area, into the historical Western Bulgaria. (The way for this far-reaching influence of Serbian models was paved by an earlier spreading of Serbian books that relied on the Resava orthography into a wider area within the Balkan Peninsula). The Typikon of Cherepish reflects a peculiar, most probably Serbian, translation of the Typikon of Jerusalem, which includes St. Mark's Chapters. This translation may be broadly dated to the third quarter of the 14th century. Its significance rests in the fact that it served as the basis for the Russian redaction of the Typikon of Jerusalem ("Eye of the Church"), which would become the starting point for all later redactions of this typikon. It is beyond dispute that there were strong Serbo-Bulgarian literary relations in the 14th and 15th centuries. However, the Typikon of Cherepish throws light on these relations under considerably different historical circumstances in the 16th century. This study has demonstrated that the South Slavic literary heritage cannot be interpreted according to the desires and needs of a particular scholarly and cultural community but solely in compliance with reliably established facts.

УДК 271.2-528(495.631)"14/16"
091(495.631)"14/16"

Владимир Вукашиновић
Православни богословски факултет Универзитета у Београду - Србија
e-mail: vvukasinovic@bfspc.bg.ac.rs

ЛИТУРГИЧКА АНАЛИЗА СЛУЖАБНИКА РУКОПИСНЕ ЗБИРКЕ МАНАСТИРА ХИЛАНДАРА[1] НА ПРИМЕРУ ТРОПАРА ТРЕЋЕГ ЧАСА ОД XV ДО XVII ВЕКА[2]

Апстракт: *Аутор се бави проблемом уметања Тропара трећег часа у евхаристијску Анафору и кроз примере из историје богослужења указује на то како, када и због чега је дошло до ове новине у литургијској пракси словенских Православних Цркава. То првенствено чини анализирајући литургијске рукописе Манастира Хиландара у временском интервалу од XV до XVII века. Ту установљује да осам хиландарских рукописа садрже Тропар трећег часа.Од њих је најзначајнији и најстарији Службеник ХИЛ 323 из XV века, који припада руској редакцији Филотејевог Диатаксиса, бивајући другачији од, у самом манастиру Хиландару, доминантне српско-атонске редакције. Рукописи ове редакције први су у словенском свету примили Тропар трећег часа и путем њиховог ширења дошло је до појаве ове литургијске новине и у другим православним срединама словенског говорног подручја.*

Кључне речи: *Литургија, Службеник, Тропар трећег часа, Хиландар, рукопис*

У историји литургијског живота Српске Православне Цркве 2006. година заузима посебно место. Тада је, из познатих разлога, дошло до бурних превирања на свим нивоима црквеног живота и покретања једне широке литургијске полемике у Српској Цркви која се ни дан данас није до краја смирила. О овоме је доста писано како у самој Србији тако и у другим срединама[3] а заинтересовани истраживачи данас располажу прилично богатом библиографијом о овој теми на разним језицима.

1 Захваљујемо се Управи манастира Хиландара на помоћи која нам је пружена током израде овог рада.

2 ***Скраћенице коришћене у овом раду*** = **НБС** = Народна библиотека Србије; **МСПЦ** = Музеј Српске Православне Цркве; **ПБ** = Патријаршијска библиотека; **ДЕЧ** = Рукопис манастира Дечани; **ПЕЋ** = Рукопис манастира Пећка патријаршија; **ХИЛ** = Рукопис манастира Хиландара; МСПЦ ОРГ = Музеј Српске Православне Цркве, оставштина Р. Грујића; **СГ** = Службеник Божидара Љубавића Горажданина, Горажде, 1519/20; **СБВ** = Службеник Божидара Вуковића Подгоричанина, Венеција, 1519/20; **СМ** = Службеник јеромонаха Макарије, Трговиште 1508; **СБУДИМ 1799** = Службеник АЕМ карловачког Стефана, Будим, 1799; **СБУДИМ 1825** = Службеник АЕМ карловачког Стефана, Будим, 1825; **СБЕОГРАД 1839** = Службеник АЕМ београдског и све Србије Петра, Београд 1838; **ССАРАЈЕВО 1898** = Службеник Правитељства босанско-херцеговачког, Сарајево 1898.

3 О овоме је писала и Н. Глибетић у: Glibetic, 2012, 393–415. У овом раду Н. Глибетић је навела да услед *актуелности проблематике* у Србији *нема књига и академских студија* о литургијској обнови (Исто, 394). Колико је то тачно, заинтересовани читалац може сазнати како из наше књиге о литургијској обнови објављене на српском, руском и енглеском језику: Вукашиновић, 2001; Исти, 2005; Исти, 2009, тако и из више студија које смо на ту тему објавили пре него што је наведена студија написана.

Једно од питања које су у тој расправи покренуло било је и уметање Тропара трећег часа у саму Анафору, односно питање *постојања* или *непостојања* потребе за његовом литургијском употребом. Теолошка анализа ове богослужбене иновације није представљала посебан проблем и ствари су ту скоро свима, више-мање, биле јасне. Требало је показати на примерима из историје богослужења *како, када* и *због чега* је дошло до ове новине у литургијској пракси, првенствено на примерима цркава словенског говорног подручја. Том настојању придружујемо и ове редове.

Status Quaestionis

Тропар трећег часа у евхаристијску Анафору први пут бива унесен у XIV односно самим почетком XV века, и то у Цариграду.[4] Озбиљнији, али не и први, продор у богослужбену праксу православних цркава врши преко штампаних служабника, на првом месту грчких, венецијанских из XVI и малоруских и руских издања из XVII века[5], као *и* широке рукописне продукције. Питање појављивања Тропара трећег часа *у српском рукописном предању,* до скора неотварано, захтева опширну и детаљну анализу. Велики део тога посла обавио је Епископ Атанасије Јевтић у свом четворотомном литургијском зборнику: *Христос – Нова Пасха: Божанствена Литургија – свештенослужење, причешће, заједница богочовечанског Тела Христовог.* Владика Атанасије на више места помиње да овога тропара нема у, с његове стране, *прегледаним* рукописима српског средњевековног наслеђа из периода од XV до XVII века.[6]

Озбиљније и са дугорочнијим последицама појављивање Тропара трећег часа у српској богослужбеној пракси Епископ Атанасије Јевтић с правом је везао за *рачанску преписивачку радионицу*. Један од најпознатијих и најранијих примера за то је *Архијерејски чиновник* 640 из збирке Народне библиотеке Србије. Први, већи и за нас важнији део овог рукописа настао је у рачанском скрипторијуму, највероватније у скиту Светог Ђорђа у Бањи крај Раче око 1688. године. Написао га је Христофор Рачанин.[7] За њега је Владика Атанасије Јевтић претпоставио да је препис руског архијерејског чиновника из прениконовског доба.[8] Тамо пише: „Оваквог архијерејског чиновника са овим додатним молитвама нема уопште у дотадашњем српском рукописном предању, али је ето, доспео из Русије и до српских калуђера у Рачи – истина тек *крајем XVII века...*“[9]

У нашим каснијим истраживањима[10] померили смо границу појављивања Тропара трећег часа уназад, показавши да исти тропар налазимо у *Служабнику-требнику* из манастира Пећке патријаршије *Пећ 80*, рукопису влашке редакције, с

4 Јевтић, 2007b, 136. Више о томе у: Исто, 134–148; 360–372. Тамо се, како Преосвећени пише, Тропар прво појавио као приватна молитва свештеника пред свето причешће, да би убрзо по томе прешао на своје данашње место.

5 Исто, 142.

6 Томе додаје и јасно запажање да у свом раду није намерно одабирао одређену групу служабника, него да је до ових *успео доћи*, те да они, *можда, не дају исцрпно и потпуно сведочење,* али да не верује: „да би се дошло до *битно другачијих резултата* и кад би испитали већи број служабника“ (Јевтић, 2008, 378).

7 Штављанин-Ђорђевић, 1986, 324–327.

8 Јевтић, *наведено дело*, 163.

9 Исто, 165.

10 Вукашиновић, 2009, 187–204.

почетка XVI века,[11] тачније негде између 1510. до 1520.[12] У њему се Тропар трећег часа налази и у Литургији Светог Јована Златоустог: „... тада чини три поклона говорећи овако: Господе који си Пресветога Твога Духа ...“[13] и у Литургији Светог Василија Великог.[14] Ваља знати да остали сачувани рукописни служабници пећке библиотеке немају Тропар трећег часа.[15] Овом студијом смо били показали да, поред до сада познатих канала продирања *Тропара трећег часа* у богослужбену праксу Српске Цркве, постоји још један – *рукописна традиција Влашке Цркве* и да је тај продор извршен *век и по раније него што се то, до сада, знало*.[16]

Манастир Хиландар и његова рукописна збирка

Просторне и временске оквире хиландарске библиотеке и манастирског скрипторијума није једноставно поставити. Оба ова феномена треба посматрати у комплекснијем виду. Као што *хиландарски скрипторијум* обухвата много ширу стварност од самог Хиландара[17] тако се и библиотека[18] не сме свести само на манастирско здање.[19]

У данашњој рукописној збирци манастира Хиландара[20] налази се тридесет и седам рукописа са литургијским садржајем.[21] Од овога броја, три рукописа потичу из XIII,[22] пет из XIV,[23] четири из XV,[24] шест из XVI,[25] десет из XVII,[26] два из XVIII[27] и

11 Д. Вукасан рукопис датује у крај XV века, али то не стоји (Вуксан, 1936, 164). Тачнија су датовања: Мошин, 1968–1971, 40, 48–49; Богдановић, 1978, 1491, 104; У допису који је Н. Синдик у име Археографског одељења НБРС од 21. јануара 1976. упутила Конзерваторској лабораторији пише да је рукопис писан почетком XVI века.

12 Гроздановић - Пајић и Станковић, 1991, 46.

13 Пећ 80, 27б.

14 Пећ 80, 51а.

15 Пећ 82, 39а–б; Пећ 79, 36б, 37а; Пећ 81, 39а.

16 Пећ 80, 3б–4а. Од посебног значаја је чињеница да овај рукопис има друге карактеристике *српско-атонске редакције* – помињање Часног Крста и Бестелесних Сила на Проскомидији, али да ипак има Тропар трећег часа.

17 Овде, поред манастира, ваља убројати и испоснице, скитове и ћелије настањене хиландарским монасима; затим књиге које су преписивали Срби монаси у другим манастирима изван Хиландара, књиге које су ту пристизале из других несветогорских центара итд. То све може донекле да објасни појаву више предложака и варијаната поретка служења Свете литургије.

18 Горановић, 2003, 131–136.

19 Под њом се, као што знамо, првенствено подразумевала збирка богослужбених књига саборног храма и осталих богослужбених места, затим колекције аскетске и теолошке литературе (Богдановић, *наведено дело,* 26) самога Хиландара, али и других значајних средина попут Испоснице у Кареји (Исто, 28; Бараћ, 2010, 421–433) и Скита Свете Тројице на Спасовој води (Богдановић, *наведено дело,* 30).

20 Рукописном грађом хиландарске библиотеке бавило се читаво мноштво аутора. Навешћемо само неке: Мано-Зиси, 1998, 75–91; Черњић, 1990, 129–136; Шпадијер, 1998, 55–66; Мано-Зиси, 2004, 227–244; Проловић, 1986, 163–269.

21 Од њих су 26 рукописа српске, један староруске, један средњобугарске редакције, а збирка садржи и девет црквенословенских рукописа.

22 ХИЛ 3/III, ХИЛ 16/IV и ХИЛ 314.

23 ХИЛ 3/II, ХИЛ 315, ХИЛ 316, ХИЛ 618 и ХИЛ 758/III.

24 ХИЛ 16/VI, ХИЛ 317, ХИЛ 318 и ХИЛ 323.

25 ХИЛ 319, ХИЛ 320, ХИЛ 322, ХИЛ 324, ХИЛ 331 и ХИЛ 337.

26 ХИЛ 326, ХИЛ 327, ХИЛ 328, ХИЛ 329, ХИЛ 330, ХИЛ 332, ХИЛ 333, ХИЛ 334, ХИЛ 335 и ХИЛ 336.

седам из XIX века.[28]

Један део ових рукописа не можемо сматрати литургијским књигама у пуном смислу тих речи, било да је реч о фрагментима већих, изгубљених, целина[29] или наменски скраћиваним литургијским текстовима за ђаконску употребу.[30] Ако бисмо преостале рукописе хиландарске збирке покушали да поделимо по њиховом садржају и намени, видели бисмо да четири рукописа садрже различите елементе архијерејског савршавања Свете литургије или свештенорадњи које приличе владичанском свештенодејству.[31] Други рукописи намењени су јерејском свештенослужењу. Шест рукописа обухватају само текстове светих литурургија.[32] Највећи број рукописа, поред литургијских текстова, садржи и одређена проширења попут светописамских читања,[33] додатака везаних за дневни и седмични богослужбени круг[34] или истих додатака проширених требничким делом.[35] Други пак садрже различите краће додатке попут последовања причешћивања богојављенском водом,[36] молитве над кољивом,[37] последовања светог причешћа и причешћа светом водом,[38] молитве над кољивом и освећење воде[39], као и минејска проширења.[40] Засебну целину, свакако, представља знаменити хиландарски рукопис Литургија Апостола Јакова брата Божија и Апостола Петра[41], о коме смо писали раније.[42]

Појаву Тропара трећег часа у хиландарској збирци истраживали смо у временском интервалу од XV до XVII века. Разлог томе није тешко докучити. Тропар се у словенском рукописном предању не појављује пре почетка овог интервала (од краја XIV до почетка XV века)[43], а након његовог краја он је до те мере раширен да би даља истраживања била беспредметна. Време којим се бавимо није лак период за манастир Хиландар. Као што знамо, то је време турске окупације Свете Горе и свих невоља које је она донела. Хиландарски монаси део решења за своје проблеме, изазване овом новонасталом ситуацијом, траже и проналазе у једноверној Русији, нарочито током XVI и XVII века. Њих, наравно, не заборављају ни православни хришћани Влашке и Молдавије, као ни њихови земљаци, поготово након обнове Пећке патријаршије. Све то отвара путеве и утицаје рукописних и штампаних књига које из ових средина почињу да пристижу у манастир.

27 ХИЛ 338 и ХИЛ 594.
28 ХИЛ 450, ХИЛ 590, ХИЛ 622, ХИЛ 732, ХИЛ 740/I, ХИЛ 741/IV и ХИЛ 763/V.
29 ХИЛ 3/III, ХИЛ 314 и ХИЛ 758/III.
30 ХИЛ 338, ХИЛ 450, ХИЛ 590, ХИЛ 594, ХИЛ 622, ХИЛ 732, ХИЛ 740/I, ХИЛ 741/IV.
31 *Служабник попа Симеона* ХИЛ 328, ХИЛ 331, и ХИЛ 333.
32 ХИЛ 3/II, ХИЛ 16/IV, ХИЛ 16/VI, ХИЛ 320, ХИЛ 326 и ХИЛ 330.
33 ХИЛ 315 и ХИЛ 763/V.
34 ХИЛ 316, ХИЛ 323, ХИЛ 324, *Служабник грешнога Дмитра* ХИЛ 327, ХИЛ 334 и ХИЛ 337.
35 ХИЛ 317, ХИЛ 336 и ХИЛ 618.
36 ХИЛ 318.
37 ХИЛ 319.
38 ХИЛ 329.
39 ХИЛ 335.
40 ХИЛ 322.
41 ХИЛ 332.
42 Вукашиновић, 2014, 193–205.
43 Печатнов, 2008, 224.

Тропар трећег часа у рукописној збирци манастира Хиландара

Осам хиландарских рукописа садрже Тропар трећег часа.[44] Један од њих је из XV, два су из XVI, а пет из XVII века. У три случаја[45] овај тропар дописиван је касније као својеврсна *глоса* намењена подсећању или указивању на литургијске промене, док се у пет случајева[46] он налази као саставни део литургијског текста. Три служабника имају тропар у Литургији Јована Златоустог, а немају у Литургији Василија Великог,[47] један има тропар у Василијевој, а нема у Златоустовој Литургији[48], и један рукопис има тропар у обе службе.[49] Погледајмо те рукописе појединачно.

Рукопис ХИЛ 323 најстарији је служабник ове библиотеке и једини из 15. века који има у себи Тропар трећег часа. Потиче из треће четвртине XV века, писан је староруском редакцијом.[50] Тропар се налази у Златоустовој Литургији на листу 36б и саставни је део литургијског текста. Следећа два рукописа потичу из XVI столећа. Први од њих је ХИЛ 322, познат још као *Служабник монаха Зосима*, из прве четвртине XVI века, писан српском, ресавском редакцијом.[51] У овом рукопису Тропар трећег часа налази се у Златоустовој Литургији, али не као интегрални део текста, него као брзописна глоса у доњем делу листа 29б. Други рукопис овог периода, ХИЛ 319, потиче из последње четвртине XVI века, писан српском, ресавском редакцијом. Садржи литургије Јована Златоустог и Василија Великог и молитву над кољивом.[52] Тропар трећег часа у овом рукопису се налази као интегрални део текста Златоустове Службе на листу 11а.

Четири преостала рукописа потичу из XVII столећа. Први од њих, ХИЛ 329, из друге половине XVII века, писан је српском, ресавском редакцијом.[53] Тропар трећег часа у овом рукопису није саставни део текста Златоустове Литургије, него се у њој налази као глоса на листу 16б. Други међу њима, ХИЛ 333, настао је пре 1658. године.[54] Занимљиво је да у њему Тропара нема у Златоустовој него у Василијевој Литургији на листу 43б. Трећи рукопис овога типа, ХИЛ 335, познат још као *Служабник даскала Јоиља*, такође је настао у XVII веку, писан писмом српске, ресавске редакције.[55] У њему је Тропар трећег часа присутан у виду глосе на листу 33а Литургије Светог Јована Златоустог. Последњи рукопис ове групе, ХИЛ 336, из средине XVII века, такође је писан писмом српске, ресавске редакције.[56] Тропар је овде укључен у сами текст Литургије Јована Златоустог и налази се на листу 21а.

44 ХИЛ 323, ХИЛ 322, ХИЛ 319, ХИЛ 329, ХИЛ 333, ХИЛ 334, ХИЛ 335, ХИЛ 336.
45 ХИЛ 322, ХИЛ 329, ХИЛ 335.
46 ХИЛ 323, ХИЛ 319, ХИЛ 333, ХИЛ 334, ХИЛ 336.
47 ХИЛ 323, ХИЛ 319, ХИЛ 336.
48 ХИЛ 334.
49 ХИЛ 333.
50 Богдановић, *наведено дело,* 134–5; Турилов - Мошкова 1999, 362.
51 Богдановић, *наведено дело,* 134; Турилов, *наведено дело,* 366.
52 Богдановић, *наведено дело,*134; Турилов, *наведено дело,* 367/8.
53 Богдановић, *наведено дело,*136; Турилов, *наведено дело,* 369.
54 Богдановић, *наведено дело,*137; Турилов, *наведено дело,* 370.
55 Богдановић, *наведено дело,*137; Турилов, *наведено дело,* 373.
56 Богдановић, *наведено дело,*138; Турилов, *наведено дело,* 371.

Уколико би хтели да целокупну ситуацију рукописа који садрже или не садрже Тропар трећег часа погледамо табеларно, она би изгледала овако:

ТАБЕЛАРНИ ПРИКАЗ ХИЛАНДАРСКИХ РУКОПИСА XV–XVII СТОЛЕЋА		
СТОЛЕЋЕ	ИМА Тропар трећег часа	НЕМА Тропар трећег часа
XV	ХИЛ 323	ХИЛ 16/VI ХИЛ 317 ХИЛ 318
XVI	ХИЛ 319 ХИЛ 322	ХИЛ 320 ХИЛ 324 ХИЛ 331 ХИЛ 337
XVII	ХИЛ 329 ХИЛ 333 ХИЛ 334 ХИЛ 335 ХИЛ 336	ХИЛ 326 ХИЛ 327 ХИЛ 328 ХИЛ 330

Даља анализа рукописа показује нам да је у рукописима XV века појава овог литургијског уметка спорадична, у XVI веку обухвата половину анализираних рукописа, док у XVII веку група рукописа са Тропаром садржи један рукопис више од оне у којој овог тропара нема.

Не треба губити из вида чињеницу да је овакав „однос снага“ резултат и каснијих интервенција, односно дописивања глоса на маргинама старијих рукописа XVI и XVII века у складу са новонасталом литургијском праксом.[57]

Такође треба имати на уму да у хиландарској библиотеци поред служабника са Тропаром трећег часа постоји читав дуги, вишевековни, низ служабника у којима овог додатка нема. У њима је, најчешће, присутан класичан филотејевски поредак[58], који је у једном случају у потпуности изостављен[59], а у другом скраћен.[60]

Све у свему – ваља знати да је српска богослужбена пракса дуго одбијала да прихвати и у свој живот укључи Тропар трећег часа. То се не види само из рукописног наслеђа, него и из примера старих штампаних српских служабника[61] у

57 ХИЛ 322, 29б; ХИЛ 329, 16б; ХИЛ 335, 33а. Пракса кориговања, мењања и усклађивања рукописа у складу са новијом богослужбеном праксом није очигледна само на примеру Тропара 3. часа. Њу можемо пратити и у дописивању имена светих жена у виду глосе у чину Проскомидије у рукописима XVII века. ХИЛ 336, 4б.

58 ХИЛ 317, 26б; ХИЛ 318, 31б; ХИЛ 320, 34а–б; ХИЛ 324, 34а; ХИЛ 331, 33а–б; ХИЛ 337, 34а; ХИЛ 326, 21а; ХИЛ 327, 28б–29а.

59 ХИЛ 328, 13а.

60 ХИЛ 330, 21б.

61 Пажљивијем оку не може да промакне чињеница да се у једном делу научних радова објављиваних током неколико претходних деценија не само стари српски рукописни извори него и стара српска штампана књига непотребно и погрешно сабијају, а самим тим обезличују, у категорије и називе општега типа који иако, шире гледано, нису нетачни, истовремено су суштински непрецизни (да се послужимо једним добронамерним еуфемизмом). Тако се, на пример, стари српски (како они које су штампали Срби тако и онај кога је приредио и штампао Србин) литургијари – служебници називају: „... првим *словенским* штампаним служебницима“ (Печатнов, *наведено дело,* 224), што јесте тачно на ширем нивоу – самим тим што су српски,

којима овог тропара нема.

Својеврсно шаренило богослужбених поредака хиландарска библиотека дугује својој отворености, односно специфичној динамици уласка књига у њене ризнице.

Порекло књига које се данас налазе у библиотеци манастира Хиландара није увек лако установити. То што на неком рукопису стоји записано да је он *летургија манастира Хиландара*[62] још увек није довољно да бисмо га са крајњом извесношћу сместили у групу рукописа *писаних* у хиландарском скрипторијуму.

За неке рукописе то није тешко утврдити. Пример за то је служабник у коме стоји да га је написао *поп Симеон на Спасовој Води 1691. године*.[63] Други рукописи поименице наводе како преписиваче, тако и оне којима су преписи намењени. Тако један служабник XVI века пише монах Зосим, потоњи великосхимник Стефан за старца Кир Стефана Сремца и његовог брата Калиста.[64] Увид у катологе хиландарског братства овога века могао би помоћи у томе. Сличан је случај и са помињањем проигумана Стефана као власника служабника.[65]

Код неких рукописа види се њихово другачије порекло. На једном је забележено да се неко време налазио у Ердељу[66], други у манастиру Привина Глава[67] на Фрушкој гори, а код трећег стоји да га је манастиру приложио Драган из Новог Села, из Старе Загоре.[68] То још увек не казује довољно јасно да ли га је он приложио плативши хиландарским монасима да га препишу или га је послао као готову књигу. Доношење књига на поклон манастиру, не само штампаних него и рукописних, била је вековна пракса.[69]

Најважнија рукописна књига за наше истраживање у хиландарској библиотеци је Служабник ХИЛ 323. Треба знати да су српски монаси из Хиладара, као и из Светог Пантелејмона,[70] током XVI века ходочастили у Русију не само због материјалне помоћи него и да би долазили до нових књига за своје библиотеке.[71] Тако је и руско богослужење, заједно са палестинским и светогорским, хиландарским монасима, почело да представља својеврсни узор и гарант правоверности. То видимо у једној рубрици – напомени у Служабнику ХИЛ 334, где, у чину Проскомидије, поред цртежа правилнога поретка ређања честица на дискосу стоји: „Види овде слику светог дискоса и путира и како видиш тако и ради [јер то је] јерусалимски,

---

они су и словенски, најстарији су у оба случаја. На ову појаву не бисмо скретали посебну пажњу да поменути аутор, пишући о служабнику из 1602. године, њега не назива: „... првоштампани *руски* служабник“ (*Исто*). Он је, уколико је желео да остане доследан свом научном исказу, морао или раније поменуте служабнике назвати другачије – нпр. *српским*, па би самим тим и овај атрибут *руски* био легитиман и сврсисходан, или је, уколико је желео да остане при првој опцији, служабник из 1602. године требало да назове *нешто млађи словенски служабник* или нешто слично томе. Овако постављена терминолошка ситуација отвара врата различитим тумачењима које, сигурни смо, свакако треба избегавати.

62 ХИЛ 3201б.
63 ХИЛ 328, на задњој корици.
64 ХИЛ 332 135б.
65 ХИЛ 329 1а.
66 ХИЛ 324 1а.
67 ХИЛ 336 1б.
68 ХИЛ 327 –85б.
69 Петковић, 2008, 24.
70 Maksimovich, 2006, 184.
71 Богдановић, *наведено дело,* 23.

светогорски правилан поредак, *и руски*".[72]

У рукописним служабницима манастира Хиландара, у периоду који овде истражујемо, налазе се варијанте Филотејевог литургијског формулара. Као што је познато, Патријарх Филотеј Кокинос (+ 1379) кодификовао је светогорске рубрике за Литургију и проширио овај новосаваитски типик по свем православљу. *Поредак Божанствене литургије, где су и ђаконства,* написао је током игуманованја Великом Лавром.[73] По овом поретку штампана су не само прва венецијанска издања грчких служабника,[74] како каже Тафт, него су на основу његовог превода, и то српско-атонске редакције, прирећени и штампани први српски штампани служабници. О којој је то варијанти превода реч?

Не треба губити из вида да Филотејев боравак на Светој Гори пада у време српске власти на Атону (1345–1371), време процвата српског преводилаштва, преписивачког и редакторског рада на Светој Гори.[75] Теолошке, духовне и културне везе српске средине са Филотејем и исихастичким кругом огледале су се на више начина. Један од њих је преводилаштво. Као што је познато, први преводи теолошких дела Григорија Паламе и Григорија Синаита на српскословенски језик настали су још за њихових живота.[76] Такав је био случај и са Филотејем и његовим делом.[77] За нас је овде од посебног значаја то што су различити преводи Филотејевих дела – укључујући и његов Диатаксис, нашли свој пут до Русије још за живота митрополита Кипријана.[78]

Пишући о словенском преводу Филотејевог *Диатаксиса,* рукописа светогорског Манастира Светога Павла 149,[79] Желтов је, пошавши од истраживања својих претходника и савременика,[80] установио да су различити преводи Филотејевог *Дијатаксиса* на словенски језик (најстарији јужнословенски или *српски превод* везан за манастир Хиландар,[81] потом други јужнословенски Патријарха Јефтимија и трећи руски Митрополита Кипријана[82]) извршени *са различитих предложака*. Оспоравајући хипотезе других аутора, по којима те разлике проистичу из различитих литургијских обичаја у срединама које су преводиле један јединствен Филотејев предложак, Желтов тврди да је овде реч о два предлошка. Српско-атонска редакција[83]

72 ХИЛ 334, 5б–6а.

73 Taft, 1992, 191. Та чињеница је допринела да богослужбени поредак овог манастира остане меродаван и у деценијама које су следиле. Тако се, на пример, преписивач Служабника Пећ 82 управо у том контексту позива на ауторитет Велике Лавре на Светој Гори (Служабник, Пећ 82, 13а).

74 Taft, *наведено дело,*192.

75 Трифуновић, 2013, 6.

76 *Исто*, 5.

77 *Исто*, 6.

78*Исто*, 7.

79 Zheltov, 2010, 350.

80 У докторској дисертацији С. И. Панове (Панова, 2010) и њеном раду (Панова, 2008) јасно се да видети однос руске и јужнословенских редакција.

81 Zheltov, *наведено дело,* 349. Питање српске редакције превода Филотејевог *Диатаксиса* отворио је П. Миодраг 2004. године пишући о Служабнику грешнога Симеона из XIV века. Он тамо бележи да карејски литургијар: „... такође пружа и неке нове аргументе за проучавање „српског пандана" Јефтимијеве реформе, сачуване у рукописном наслеђу карејског и хиландарског скрипторијума, до сада мало коришћеном у литургичкој науци" (Миодраг, 2004, 283.)

82 Zheltov, *наведено дело,*349.

83 Као што је Т. Афанасјева приметила – док атонску редакцију карактерише помешаност Филотејевог Поретка и самог литургијског текста, други јужнословенкси превод, патријарха Јефтимија, доноси целокупан Поредак пре саме Литургије, у којој, у складу с тим, изостају

представља превод са основне грчке редакције Филотеја,[84] док су Патријарх Јефтимије и Митрополит Кипријан преводили, или претходне преводе усклађивали, са неког другог, донекле ревидираног грчког предлошка.[85]

Имајући то у виду, можемо рећи да ХИЛ 323 припада руској редакцији Филотејевог *Диатаксиса,* која се разликује од, у самом манастиру Хиландару, доминантне српско-атонске редакције.[86] То можемо закључити на основу неколико ствари. Прва је та да се у њему приликом вађења честица из треће просфоре помиње Свети Јован Крститељ[87], а не Часни Крст и Бестелесне Силе; помен Светог Саве и Светог Симеона, једна од литургијских специфичности српско-атонске редакције, овде изостаје;[88] у његовој Проскомидији помињу се великомученице и преподобне жене[89], што су све одлике руског типа које у српско-атонској редакцији изостају.

Даља анализа овог рукописа показује да он има заглавље попут текстова друге варијанте руског превода *Дијатаксиса,* у којој је Филотејево име замењено Златоустовим.[90] За нас је, међутим, најзначајније то што се у овом, претпостављамо, рукопису мешаног типа појављује и једна карактеристична новина односно допуна рукописа треће генерације руских превода – Тропар трећега часа.[91]

Пошавши од чињенице да *Тропар трећег часа* у евхаристијску Анафору први пут бива унесен крајем XIV века у Цариграду[92], о чему сведочи *Поредак патријарашке литургије ђакона и протонотарија најсветије велике Цркве Божје Димитрија Гемистоса,* сачуван у познатом александријском рукописном евхологиону из 1407. године[93], Т. Афанасјева настоји да протумачи његово касније

рубрике (Афанасьева, 2006, 262). Желтов примећује да је староруска редакција у почетку била попут другог јужнословенског превода, али да се касније приближила првом (Zheltov, *наведено дело,*349). Име атонска редакција, пише Афанасјева, настало је на основу сједињавања превода Филотејевог Поретка са Литургијом Јована Златоустог атонске редакције (Афанасьева, 2013, 69). Колико је овај назив срећно одабран, показаће будућа истраживања.

84 Попут оне у рукопису Манастира Пантелејмона – 770 (49) (Zheltov, *наведено дело,*350).

85 Чији је репрезент рукопис из манастира Ватопеда – 133 (744) (Zheltov, *наведено дело,*350).

86 Редакциона разнородност рукописних колекција не одликује само светогорску средину, где је то феномен који се по природи ствари лакше може очекивати. Ако летимично погледамо главну збирку манастирске библиотеке Тројице-Сергијеве лавре, суочићемо се са следећом ситуацијом: Најстарији служабник који има Тропар трећег часа је рукопис 216 из XV века. У њему је Тропар сједињен са Филотејевим Поретком (28аб). Два рукописа из XVI века имају идентичну ситуацију: Служебник-требник број 226 (18а) и Служебник 218, из прве половине XVI века (66а–67а). Један служебник из наредног, XVII, столећа, број 225, има Тропар али нема описа Филотејевог поретка (39а). Да су рукописи српско-атонске редакције присутни и у руским збиркама, видимо на примеру Служебника-требника број 224 из 1471. године, који, с једне стране, нема Тропар (22а), а с друге, има све карактеристичне одлике ове редакције: помињање Часнога Крста и анђела на Проскомидији (6а), помен светих Симеона и Саве (6б) и ђакона као активног учесника у Проскомидји (7б).

87 Zheltov, *наведено дело,*351.

88 Афанасьева, *наведено дело,*72.

89 Погледати: ХИЛ 332, 5б.

90 Афанасьева, *наведено дело,*79.

91 *Исто,* 80.

92 Јевтић, 2007b, 136. Више о томе у: Јевтић, *наведено дело,*134–148; 360–372. Тамо се, како Преосвећени пише, Тропар прво појавио као приватна молитва свештеника пред св. Причешће, да би убрзо по томе прешао на своје данашње, проблематично, место.

93 Јевтић, 2007a, 319–343. Гемистосов *Поредак* са Тропаром трећег часа (53а) и одсуством помена Часног Крста и Бестелесних Сила (4а), у грчком рукопису који је некада припадао Бачковском манастиру, прегледали смо у Црквено-историјском и архивском институту

појављивање у јужнословенским рукописима чињеницом да су због турске окупације балканске средине ослабиле своју везу са Цариградом те је, самим тим, и појава Тропара до извесне мере „каснила“ у овим срединама.

Хипотезу по којој је близина и постојање веза са неком средином, у овом случају Цариградом, довољна да објасни не само *одсуство* него и *појављивање* неке литургијске новине у богослужбеном животу једне Цркве, мишљења смо, није лако доказати. Самим тим, чини нам се да олакшани проток информација и утицаја није довољан да објасни разлоге брзог уласка Тропара трећег часа у руску богослужбену средину XV века. Известан допринос бољем разумевању овог феномена доноси нам претпоставка Т. Афанасијеве по којој уједначавање руског литургијског обрасца са цариградским није спроведено за време Кипријановог живота, него је уследило у првој половини XV века,[94] када је на његовој катедри седео Митрополит Фотије (1408–1430).[95] Нама се чини да су управо Фотијева личност и све политичке, идеолошке, културолошке и, на крају, теолошке импликације које је његова интронизација донела, могући одговори на брзу појаву овог тропара у руској литургијској пракси. Ако пођемо од чињенице да је Тропар у то време био саставни део цариградске литургијске праксе, а да је Фотије био пореклом Грк, духовно формиран и васпитан у Цариграду[96], није нам тешко (за сада само) претпоставити да је он могао бити промотер ове литургијске иновације.[97] Због чега би он то урадио?

Да бисмо разумели овакав потез, морамо да из сасвим другог угла, од оног који је данас, на жалост, доминантан, сагледамо и разумемо смисао и значај Литургије у времену о коме пишемо. У то доба, Литургија није била само ритуал, простор и израз побожности, или било који други феномен сведен на приватне и индивидуалне оквире. Она је, како је то савршено тачно запазио Ј. Мајендорф, била:

Бугарске Православне Цркве, где се чува под сигнатуром ЕНАІ 856, из 1539/40. године. Благодарећи колеги Д. Гетову, који нам је омогућио увид у свој припремљени за штампу али још увек необјављени *Опис рукописне збирке на грчком језику* (Преломљен рукопис има предвиђену годину издања 1997, али она, очигледно, није тачна) стекли смо увид у сам рукопис и његов опис: ARCHIERATIKON (1б–73б), DEMETRIOS GEMISTOS, Patriarchal Liturgy for the Great Church in Constantinople - Διάταξις τοῦ πατριάρχου λειτουργίας πῶς γίνεται ἐν τῇ Μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, ἐν ᾗ καὶ ἡ τάξις τῶν χειροτονιῶν πότε καὶ πῶς γίνεται ἑκάστη, συνταχθεῖσα παρὰ τοῦ πρωτονοταρίου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ Μεγάλης ἐκκλησίας διακόνου κυροῦ τοῦ Γεμιστοῦ. (Getov, 1997.)

94 Афанасьева, *наведено дело,*81.

95 *Исто,* 82. На појављивање овога тропара у Фотијево време већ је било указано (Желтов - Правдолюбов, 2000, 485 – 517.)

96 Више о томе у: Мейендорф, 1990.

97 Са овим се не слажу сви аутори. Тако, на пример, О. Уљанов сматра да је у саставу литургијске реформе Митрополита Кипријана, која је следила централистичке верске, културне и политичке амбиције Филотеја Кокиноса, он, Кипријан, преводећи Филотејев Диатаксис, истовремено превео и Тропар трећег часа. Уљанов одлази корак даље покушавајући да објасни због чега је дошло до појаве овог тропара у литургијском тексту. Не задржавајући се на општем месту – да је тропар израз нечије приватне побожности чије се присуство у литургијском тексту касније кодификовало – он његово појављивање везује за тријадолошку традицију светогорског исихазма и личну улогу – дејство Светога Духа у чину освећења Дарова (видети више о томе у: Ульянов, 2005a; Ульянов, 2005b, 268–271). Његове тезе је критиковао В. В. Печатнов тврдећи да извори, како грчки тако и руски, не говоре у корист Уљановљевих читања и тумачења (Печатнов, *наведено дело,* 225). Што се тиче повезивања Тропара трећег часа и исихастичке теологије, ма колико ова теза могла изгледати привлачно, овде је, ипак, реч о својеврсном анахронизму.

„... оруђе византијске културне, религијске и до одређеног степена *политичке експанзије* и утицаја на Средњем истоку и у Источној Европи“.[98]

Овим Фотијевим чином, односно процесом до кога је дошло у време његовог управљања Руском Црквом није учињен отклон од Кипријанове политике, нити је њој пак додато нешто ново. Она је тиме само доследно слеђена и завршена. Д. Оболенски је био сасвим у праву када је Кипријанову делатност сматрао: „... спровођењем плана за Источну Европу“, који је он осмислио заједно са Патријархом Филотејем, чији је циљ био да: „... јужнословенске [цркве, нап. В. В.] и Руску Православну Цркву чврше повежу са Васељенским Патријархатом“, између осталог, на такав начин што ће: „... обреде Руске Цркве сасвим ускладити са цариградском праксом у XIV веку“.[99]

Приводећи крају ово излагање, желимо да подсетимо на чињеницу да најстарији слој српског литургијског штампарства не зна за Тропар трећег часа. Прва генерација српских служабника: Божидара Љубавића Горажданина из 1519/20. године; Божидара Вуковића Подгоричанина из 1519/20. године; Вићенца Вуковића из 1554, као и Јеролима Загуровића из 1570. и 1580. године, као и служабник који је 1508. год. у Влашкој земљи штампао јеромонах Макарије,[100] немају Тропар трећег часа ни у Литургији Светог Јована Златоустог[101] ни у Литургији Светог Василија Великог.[102]

Тропар трећег часа појављује се у другој генерацији српских штампаних служабника која припада времену тзв. *покрајинских цркава*. У ову групу спадају два служабника из Карловачке митрополије, штампана у Будиму 1799. и 1825. године, који су објављени са благословом Митрополита Стефана Стратимировића; један из Београдске архиепископије, Митрополита Петра Јовановића из 1838. године и један из Дабробосанске митрополије Митрополита Николај Мандића из 1898. године. Служабници друге генерације, сви до једног, имају Тропар трећег часа.[103]

Предлошци на основу којих су штампане ове књиге доношени су из Русије, како смо и показали у нашим ранијим радовима. Објављивањем ових књига завршен је процес започет пре нешто мање од четири века у манастиру Хиландару. Тропар трећега часа заузео је своје место у богослужбеном поретку Српске Цркве. Требало је да прође скоро два века да његова употреба буде доведена у питање. То нам истовремено показује две ствари које карактеришу литургијски живот Цркве – једна је спорост и опрезност са којом се одређене литургијске иновације уводе у њен живот, а друга спремност да се под критичку лупу богословља Цркве ставе и они феномени који, наизглед, представљају носеће елементе њеног идентитета.

98 Мајнедорф 1992, 134. Он затим наставља: „Новообраћеним Словенима, као и другим народима који су током векова остали у религијској и културној орбити Византије, Литургија и пракса Велике Цркве су биле представљене као недодирљиве и обраћеници су били генерално подстицани да их се до најситнијих детаља дословно и ригидно придржавају“ (*Исто*, 135).

99 Оболенски 1991, 194–8.

100 Bianu - Hodoş 1903, 6.

101 СГ: 31а–31б; СБВ: 29а–29б.

102 СГ, 51б–52а; СБВ, 50а–50б.

103 СБУДИМ 1799, 39 а–б ; СБУДИМ 1825, 50 а–б ; СБЕОГРАД 1839, 80а–81а ; ССАРАЈЕВО 1898, 75а. О томе како је до ове промене дошло опширно смо писали у: Вукашиновић 2011.

Литература

Афанасьева, И. Татьяна (2006): *Южнославянские переводы литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI-XV. вв. из российских библиотек*, Многократните преводи в южнославянското средновековие, ур. Л. Тасева et all, 253–266, София

Афанасьева, И. Татьяна (2013): *К вопросу о редакциях славянского перевода Диатаксиса Божественной литургии патриарха Филофея Коккина и об авторстве его древнерусской версии*, Лингвистическое источниковедение и история русского языка, 67–85, Москва.

Бараћ, М. Драган (2010): *Библиотека и скрипторијум Испоснице Св. Саве у Кареји*, Радови Филозофског факултета 12, књ. 1, 421–433, Пале.

Богдановић, Димирије (1978): *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд: САНУ и Народна библиотека Србије.

Bianu, I. - Hodoş, N. (1903): *Bibliografia romaneasca veche 1508-1830*, Editura Academiei Romane. Vol. 1: 1508-1716, Bucuresti.

Вукашиновић, Владимир (2001): *Литургијска обнова у XX веку. Историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој цркви и њихов узајамни однос с литургијским животом Православне цркве*, Београд – Нови Сад – Вршац.

Вукашиновић, Владимир (2005): *Литургическое возрождение в XX веке: История и богословские идеи литургического движения в Католической Церкви и их взаимоотношение с литургической жизнью Православной Церкви*, Москва.

Vukasinovic, Vladimir (2009): *Liturgical Renewal in the 20th Century: The History and Theological Ideas of the Liturgical Movement in the Roman Catholic Church and its Mutual Relation to the Liturgical Life Of The Orthodox Church*, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA, www.ecpubs.com, ISBN: 1-892278-95-2

Вукашиновић, Владимир (2009): *Тропар трећег часа у литургијама рукописног служабника из XVI века (80) из библиотеке манастира Пећке патријаршије*, манастир Каленић: у сусрет шестој стогодишњици – Научни скуп, ур. Ј. Калић, 187–204, Београд–Крагујевац: САНУ – Одељење историјских наука.

Вукашиновић, Владимир (2011): *Русификација српског богослужења у Карловачкој митрополији 18. столећа*, Српско-руски односи од почетка 18. до краја 20. века – међународни научни скуп, ур. М. Војводић, Београд: САНУ – Одељење историјских наука.

Вукашиновић, Владимир (2014): *Литургија Светог Апостола Јакова у српском рукописном предању: од Свете Горе 17. до Карловачке митрополије 18. и 19. века*, Афон и славянский мир, Материалы международной научной конференции посвященной 1000-летию присуствия русских на Святой Горе, Белград, 16-18 мая 2013 г., 193–205, Святая Гора Афон.

Вуксан, Душан (1936): *Рукописи манастира Пећке патријаршије*, Зборник за историју јужне Србије и суседних области, књига 1, Скопље: Скопско научно друштво.

Getov, Dorotei (1997): *A Checklist of the Greek Manuscript Collection at the Ecclesiastical Historical and Archival Institue of the Patriarchate of Bulgaria*, Sofia: St Kliment Ohridski University Press.

Glibetic, Nina (2012): *Liturgical Renewal Movement in Contemporary Serbia*, Inquiries Into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congressof the Society of Oriental Liturgy Rome, 17–21 September 2008, Ed. by B. Groen, et all, 393–415, Leuven-Paris-Walpole, Ma.

Горановић, Војислав (2003): *Библиотека манастира Хиландара*, Гласник НБС 1, 131–136, Београд: Народна библиотека Србије.

Гроздановић Пајић, Мирослава и Станковић Радоман (1991): *Датирање и водени знаци српских ћирилских рукописних књига Пећке патријаршије*, Археографски прилози 13, Београд: Археографско одељење Народне библиотеке Србије.

Желтов М.С., С. Правдолюбов, *Богослужение русской Церкви. X-XX вв.*, (2000) Православная Энциклопедия, Том нулевой - общие материалы по истории РПЦ, Москва, 485-517.

Zheltov, Michael (2010): *A Slavonic Translation of the Eucharistic Diataxis of Philotheos Kokkinos from a Lost Manuscript* (*Athos Agiou Pavlou* 149), Τοξότης. Studies for Stefano Parenti, D. Galadza et all, (Ἀνάλεκτα Κρυπτοφέρρης 9), 345–359 Grottaferrata.

Јевтић, Атанасије (2007): *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 1 – свештенослужење, причешће. заједница богочовечанског Тела Христовог*, Београд-Требиње: Хиландар, Острог и Тврдош.

Јевтић, Атанасије (2007): *Христос – Нова Пасха: Божанствена Литургија* 2 *– свештенослужење, причешће, заједница богочовечанског Тела Христовог*, Београд-Требиње: Хиландар, Острог и Тврдош.

Јевтић, Атанасије (2008): *Христос – Нова Пасха: Божанствена Литургија* 3 *– свештенослужење, причешће, заједница богочовечанског Тела Христовог*, Београд-Требиње: Хиландар, Острог и Тврдош.

Мајнедорф, Јован (1992): *Литургија: откривање византијског ума*, Беседа, 3–4, Нови Сад.

Мейендорф, Иоанн (1990): *Митрополия Киевская и всея Руси, Византия и Московская Русь - Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке*, Paris.

Мано-Зиси, Катарина (1998): *Четворојеванђеље попа Никодима из рукописне збирке манастира Хиландара*, Археографски прилози 20, 75–91, Београд: Археографско одељење Народне библиотеке Србије.

Мано-Зиси, Катарина (2004): *Писар монах Јаков и његови сарадници у хиландарским скрипторијуму (трећа четвртина XIV века)*, Хиландарски зборник, том 11, 227–244, Београд: САНУ, Хиландарски одбор.

Maksimovich, K. (2006): *Russo-serbian cultural contacts on Mountain Athos (Twelfth – seventeenth centuries),* Love of learning and devotion to God in orthodox monasteries, 5th international Hilandar Conference, Belgrade-Columbus.

Миодраг, Предраг (2004). *Служабник грешнога Симеона из шездесетих година XIV века и карејски скрипторијум*, Хиландарски зборник, том 11, 273–285, Београд: САНУ, Хиландарски одбор.

Мошин, Владимир (1968–1971): *Рукописи Пећке патријаршије*, Старине Косова и Метохије, 4–5.

Оболенски, Димитри (1991): *Кипријан, Митрополит кијевски и московски*, Шест византијских портрета, Београд.

Панова, И. Светлана (2008): *К проблеме происхождения русской редакции Диатаксиса патриарха Филофея Коккина,* Древняя Русь, № 31, Москва.

Панова, И. Светлана (2010): *Диатаксис патриарха Филофея Коккина в славянской книжной традиции xiv – xv вв.: лингвотекстологическое исследование*, Москва

Петковић, Сретен (2008): *Хиландар*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Печатнов, В. В. (2008): *Божественая литургия в России и Греции*, Москва.

Пешикан, Митар прир. (1994): *Пет векова српског штампарства: 1494–1994: раздобље српскословенске штампе: XV–XVII в.*, Београд: Народна библиотека Србије, САНУ и Матица српска.

Проловић, Јадранка (1986) *Хиландарски рукописи XIII и XIV века у Бечу и манастир Хиландар*, Хиландарски зборник, том 6, 163–266, Београд: САНУ, Хиландарски одбор.

Taft, F. Robert (1992): *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville (MN).

Турилов А. А. и Мошкова Л. В. (1999): *Славянские рукописи Афонских обителей*, Фессалоники.

Трифуновић, Ђорђе (2013): *О неким питањима проучавања поученија изабраних у старим словенским књижевностима*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига LXXIX, 3–18, Београд: Филолошки факултет.

Ульянов Г. Олег (2005): *Влияние Святой горы Афон на особености почитания Святой Троицы при митрополите Киприане* (к 600-летию преставления святителя), http://krotov.info/history/14/palama_me/ulyanov2005.htm

Ульянов Г. Олег (2005): *Была ли литургическая реформа при митрополите Алексии в Русской православной церкви?*, Восточная Европа в древности и средневековье. Проблемы источниковедения, 268-271, Москва.

Цернић, Луција (1990): *Круг писара Јова*, Археографски прилози 12, 129–136, Београд: Археографско одељење Народне библиотеке Србије.

Шпадијер, Ирена (1998): *Још једно дело хиландарског писара Јова*, Археографски прилози 20, 55–66, Београд: Археографско одељење Народне библиотеке Србије.

Штављанин-Ђорђевић, Љиљана прир и др, (1986): *Опис ћирилских рукописа НБС,* књига прва, Београд: Народна библиотека Србије.

Vladimir Vukašinović

LITURGICAL ANALYSIS OF THE LEITURGIOCONS/IERATICONS DATED FROM THE 15TH TO THE 17TH CENTURY BELONGING TO THE HILANDAR MONASTERY MS COLLECTION, A CASE STUDY ON THE TROPARION AT THE THIRD HOUR

The author deals with the problem of insertion of the Troparion at the Third Hour in the Eucharistic Anaphora and, by giving examples from the history of divine service, indicates *how*,*when* and *why* this novelty was introduced in the liturgical practice of the Slavic Orthodox Churches. This was primarily done by an analysis of liturgical MSs of the Hilandar Monastery dated from the 15th to the 17th century. It was established that eight of the Hilandar MSs include the Troparion at the Third Hour, among them Service book HIL 323 from the 15thcentury being the most relevant and oldest, belonging to the Russian redaction of Philotheos'*Diataxis*, and quite different from, in the Hilandar Monastery, dominant Serbo-Athonite redaction. The manuscripts of this redaction were the first in the Slavic world to adopt the Troparion at the Third Hour and they have spread this liturgical novelty among other Slavic-speaking Orthodox regions.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 617-631*
УДК 271.2-534.35

Нина Аксић
Етнографски институт САНУ, Београд - Србија
e-mail: nina.milojkovic@ei.sanu.ac.rs

ТРИ ПРИСТУПА ТУМАЧЕЊУ ТЕКСТА МОЛИТВЕ *ОЧЕ НАШ*[*]

Молитва – хоровођа у хору врлина:
она даје тон, она усклађује делатност сваке врлине.
Ава Јустин

Апстракт: *У раду ће бити представљена три приступа тексту молитве Оче наш, са посебним освртом на питање да ли је код просечног савременог верника у Србији важније естетско или рационално схватање текста ове молитве. Теолошка анализа помаже да се боље схвати порука текста ове молитве. Други, лаички приступ предочава схватање ове молитве од стране појединаца. Трећи, композиторски приступ предочава значај молитвеног текста у новијим музичким делима.*

Кључне речи**:** *молитва Оче наш, теолошки приступ, лаички приступ, композиторски приступ, естетски и рационални доживљај.*

У овом раду биће приказана три различита приступа тексту молитве *Оче наш*. Први приступ овој молитви полази са становишта теологије, и ту ће бити указано на тумачења овога текста од стране владике Николаја Велимировића, Оца Јустина Поповића и Блаженог Теофилакта Охридског. Други приступ представља лаичко схватање[1] дејства ове молитве, тј. изговарање појединачних молби у оквиру целовитог молитвеног текста, које је представљено помоћу анкете коју је попунио један број верника у ауторовом окружењу. Истовремено, овим се покушава одговорити на опште питање: да ли је код просечног савременог верника у Србији важније естетско или рационално схватање текста ове молитве. Трећи, последњи приступ тексту молитве *Оче наш* разликује се у односу на два претходно наведена, утолико што је на текст молитве као корпус наслојен и уметнички аспект – музика. Наиме, у сврху представљања овог приступа осмотрене су композиције домаћих композитора друге половине XX и XXI века, који су стварали музичка дела на овај текст.

Према Лешеку Колаковском, познатом пољском филозофу, религија никада не може бити до краја објашњена, једнако као ни уметност, па тако ни музичка уметност, што указује на недокучивост обеју. Ипак, тешко је отети се потреби да се докучи барем и један малени део недокучивог.

* Овај текст је резултат рада на пројекту 47016: *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије и израда мултимедијалног интернет портала „Појмовник спрске културе“*, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Термин *лаички* дајем у опозиту према *клирички*.

О основној молитви хришћанства

У свом духовном животу, ми се обраћамо Оцу нашем небеском молитвама којих има три врсте. У једнима прослављамо Бога због Његове моћи, доброте и љубави. Друге су молитве захвалности Њему за она добра која нам је учинио и чини. Треће су молитве у којима му се обраћамо за наше телесне и духовне потребе. Бог се пак нама обраћа у Светом писму, као и поуком преко светих људи, црквених чинова и песама – записано је у Малом православном молитвенику из 1996. године[2]. Такође, код познатог литургичара Лазара Мирковића записано је да се црквене молитве према садржају могу поделити на *молитве хвале и слављења, молитве благодарности и молитве молења*[3]. Једна од молитви која у себи садржи чак све три наведене врсте јесте истовремено основна молитва хришћанства – *Оче наш*.

Оченаш или *Оче наш* (грч. *Πάτερ Ημών*, старосл. *Отьче нашь*, лат. *Pater noster*) још се назива и *Господња молитва* (грч. *Κυριακή προσευχή*), и то је фундаментална молитва хришћанства. Записана је у Библији (Светом писму), у две од укупно четири књиге Јеванђеља Новог завета. Налази се у Јеванђељу по Матеју (Мт 6, 9-13) и у Јеванђељу по Луки (Лк 11, 2-4). У Јеванђељима су исказана два различита текста ове молитве. Јеванђеље по Луки садржи нешто сажетији текст, који започиње речима *Оче, свети се име твоје*, док Јеванђеље по Матеју има дужи текст, који се користи и у литургији, и започиње речима *Оче наш, који јеси на небесима*. *Господња молитва* сматра се примером или модел-молитвом, јер је изговарана од стране самог Господа Исуса Христа, који је био рекао: *Овако се молите*, и изговорио ју је након што су ученици затражили да их научи како да се моле (Лк 11, 1). У Јеванђељу по Матеју, *Оче наш* је део *Говора на гори*, и то оног његовог дела који се непосредно тиче милостиње, молитве и поста.

Текст ове молитве изговара се у богослужењима[4], а налази се и у православним молитвеницима и у молитвеницима других хришћанских заједница, и молитва је, дакле, коју сваки хришћанин изговара[5].

2 http://veronauka.tripod.com/latinica/knjige_lat/molitvenik_lat/molitvenik_lat.htm, приступљено 26. децембра 2011.

3 Мирковић 1982, 191.

4 У Литургији Св. Јована Златоустог, *Оче наш* (који би требало да чита чтец, али га најчешће певају хор и сав народ у цркви, као и певница) изговара се (тј. поје) након Достојног и Јектенија. У Светој литургији пређеосвећених часних дарова, након великог Јектенија следи *Оче наш* који певају појци. На Вечерњем се богослужењу (недељном и празничном) *Оче наш* изговара након *Свјати Боже*.

5 Постоји и црква Оче наш, која се налази у близини Јудејске пустиње и Јерусалима. На овом месту је Господ Исус Христос научио своје ученике да се моле, како пише у Јеванђељу по Луки. Када је царица Јелена дошла на власт, сазнавши за ово место на коме се Исус Христос молио, на њему је подигла цркву. У XIX веку, Аурелија, римокатоликиња француског порекла, долази у Свету Земљу и купује посед на коме подиже цркву Pater Noster (Оче наш). Пре него што ће се упокојити, Аурелија је имање и цркву оставила у наслеђе француској држави. На зидинама ове светиње налази се укупно 88 молитви *Оче наш* на различитим светским језицима. На једном од зидова исписана је молитва *Оче наш* на српском језику.

Теолошки приступ молитви *Оче наш*

Теолошки посматрано, ова фундаментална молитва хришћанства је по свом основном карактеру – молитва „синовства“, јер у њој призивамо Бога као свог Оца, а по садржају она одражава целокупан човеков животни пут, који би ваљало следити. Састоји се из увода у коме се призива Бог, након чега следи седам молби (прозби), и завршава се уздизањем славе Богу. Ових седам молби могу се поделити у две групе, на основу онога на шта се односе. Прве три молбе односе се на Бога, а наредне четири – на човекове потребе. Овај редослед молби подсећа вернике на то да Богу припада прво место, како у њиховим животима тако и у њиховим молитвама.

Анализа молитве:

Призив Бога Оца – Оче наш Који си на небесима

Молба 1. – Да се свети име Твоје

Молба 2. – Да дође Царство Твоје

Молба 3. – Да буде воља Твоја, и на земљи као и на Небу

Молба 4. – Хлеб наш насушни дај нам данас

Молба 5. – И опрости нам дугове наше као што и ми опраштамо дужницима својим

Молба 6. – И не уведи нас у искушење

Молба 7. – Но избави нас од злога

Уздизање славе – Јер је Твоје Царство, и сила, и слава сада и у векове векова. Амин.

Подела молитве о којој је у претходном делу текста говорено видљива је и на икони *Оче наш*, из цркве Св. Григорија Чудотворца у Москви, а која се сада налази у власништву државног музеја Русије[6]. Овај иконографски приказ молитве заснован је на симболичко-алегоријској композицији, чији сегменти управо илуструју саму *Господњу молитву*. Композиција је рашчлањена на девет засебних делова, при чему сваки од њих одговара одређеном делу молитве.

Икона Оче наш, 1813. година

6 Иконе ове врсте веома су ретке. У иконопису и гравури појављују се доста касно, тек од XVII века.

Тумачење владике Николаја Велимировића

У наставку текста биће представљено теолошко тумачење стихова молитве *Оче наш* од стране владике Николаја Велимировића.

У првој групи налазе се молбе које се односе на призивање Бога и освећење његове моћи. Други део ове молитве може на неки начин да изненади, будући да се из претходног мољења – да све буде онако како Бог жели – спуштамо, на одређени начин, на нижу раван, односно почињемо да размишљамо о себи. У другој целини, молбе се односе на телесне и духовне потребе човека, уз признавање сопствене немоћи, и оне садрже жељу за помоћ од стране Бога Оца. Дакле, четврта, пета и шеста молба односе се искључиво на личне човекове потребе.

ОЧЕ НАШ КОЈИ СИ НА НЕБЕСИМА: Почетне речи *Оче наш који си на небесима* разјашњавају однос верника према Богу. Онај коме се верници обраћају јесте Бог који је на небесима, а они му се у молитви обраћају као деца своме Оцу. Кроз овај почетак молитве провлаче се две мисли и два осећања. Прва мисао је очинство Божје, а друга мисао је братство синова Божјих. Прво осећање је синовска љубав према Оцу, а друго – братска љубав. Ако се Бог сматра Оцем свих људи, а он борави на Небесима, онда се мора знати да *где нам је Отац, тамо нам је и Отаџбина*[7].

ДА СЕ СВЕТИ ИМЕ ТВОЈЕ: Име је исто што и личност; дакле, онај који свети име, тај свети и личност тога имена.

НЕКА ДОЂЕ ЦАРСТВО ТВОЈЕ: Овим се верници моле за долазак Цара Бога, који је владар свевасељенски. То Царство, пре свега, треба да приме у своје душе.

НЕКА БУДЕ ВОЉА ТВОЈА КАКО НА НЕБУ ТАКО И НА ЗЕМЉИ: У овој молби тражи се да воља Божја завлада и на земљи, јер је Он створио небо и земљу и људски род, и зна шта је најбоље за људе – децу Његову.

ХЛЕБ НАШ НАСУШНИ ДАЈ НАМ ДАНАС: Овим речима моли се за хлеб насушни, и то само за данашњи дан, да би људи показали колико су скромни. Овај стих има два значења. Прво значење се може овако формулисати: не дај људима да умру услед неиспуњења овоземаљских потреба, због недостатка свега онога што храни тело. Међутим, ова молба има такође и друго значење: не дај људима да остану без онога што храни и душу и тело. У руском преводу се ово друго значење не очитује, али грчка реч која се користи на овом месту значи „натприродни (тј. надсуштни) хлеб“; дакле, то није само хлеб као материјално, то је онај Хлеб вечног живота, за који се зна из Јеванђеља – Христос је Хлеб Живота. Ова молба је можда и најзначајнија и најснажнија молба у овом делу молитве, јер је директно повезана са нечим без чега људи не би могли да живе овоземаљски живот, а у другом смислу, такође, и са нечим без чега би живот водили само у злу. Њоме се исказује и поштовање према Богу као према Оцу који обезбеђује оно основно, оно што је неопходно за овоземаљско преживљавање. Такође се, вероватно управо због свог великог значаја, ово сматра и централним делом молитве, те се око њега симетрично налазе још по четири одељка.

И ОПРОСТИ НАМ ДУГОВЕ НАШЕ КАО ШТО И МИ ОПРАШТАМО ДУЖНИЦИМА СВОЈИМ: Ово је молитва хришћана који желе да се ослободе сваког греха који су починили, како би се приближили Богу. У овој се молби верници кају због грехова које су починили, чиме себе стављају у понизан положај пред Богом и доказују колико су грешни и у којој им је мери потребна Његова помоћ.

7 Цитат владике Николаја Велимировића, преузет са интернет странице http://vladikanikolajvelimirovic/oce-nas ; приступљено 25. децембра 2011.

И НЕ УВЕДИ НАС У ИСКУШЕЊЕ: Овом молбом исказује се жеља да Бог помогне људима у одолевању искушењима. Тако се ова молба надовезује на претходну, и у њој се још јасније признаје људска немоћ. Наведени стих је веома „тешко“ место у молитви зато што грчка реч за појам искушења у преводу на црквенословенски значи *испитивање*, дакле, има шире значење од онога које у савременом језику носи реч *искушење*.

НО ИЗБАВИ НАС ОД ЗЛОГА: На крају се верници моле Богу Оцу да им помогне и да их избави од онога зла које им Сатана приређује у овоземаљском животу, јер је то зло велико и они се не могу сами изборити са њим.

ЈЕР ЈЕ ТВОЈЕ ЦАРСТВО, И СИЛА И СЛАВА, ОЦА И СИНА И СВЕТОГА ДУХА, САДА И УВЕК И У ВЕКОВЕ ВЕКОВА. АМИН: Када се заврши читање молитве Господње, следе наведене речи, које изговара свештеник. Речи *Оче наш* означавају дух братства, а синтагма *хлеб наш* – правду братства, док се синтагмом *дугови наши* именује милост братства. Овакав крај: *Јер је Твоје Царство, и сила, и слава...* враћа вернике на почетну тему – на поимање да су сви, као синови и кћери, срцем окренути Богу. *И тада нам постаје схватљиво у каквом су односу почетак и средина ове молитве: средина молитве заиста говори о нама, али зар ми нисмо део оне земље коју треба обратити у Царство Божије?*[8]

Закључујући у вези са претходно наведеном анализом молби, може се рећи да молитва *Оче наш* започиње размишљањем о Богу, затим – о целокупној Божјој творевини, па потом о самом себи, да би се на крају завршила поновним враћањем мисли на Бога и Његову славу.

Тумачење Оца Јустина Поповића

О новозаветној молитви изложио је Јустин Поповић своје тумачење, које је свакако везано и за молитву *Оче наш*: *Сав живот новозаветне личности прожет је молитвом. Молитва је атмосфера у којој она живи; молитва је путовођ и васпитач и учитељ; молитва је стил, молитва је језик новозаветне личности, којом она и одржава своју веру, своју љубав, своју наду у Бога. Она је посредник између човека и Бога, а никако ради људске славе*.[9] Ова молитва, како Ј. Поповић истиче, представља само један образац који Господ даје својим ученицима, али свакако не искључује друге молитве или књиге.

ОЧЕ НАШ КОЈИ СИ НА НЕБЕСИМА: Ј. Поповић сматра да се овим речима проповедају љубав и молитва према целом људском роду и молитва за друге, а не за самог себе. Када се помињу небеса, ту се *не закључава Бог на небу*, већ се онај који се моли уздиже до неба.

ДА СЕ СВЕТИ ИМЕ ТВОЈЕ: Име Бога не може бити светије, али се Његова светост може ширити и умножавати у верницима. *Име Твоје* представља све што оно садржи у својој суштини (Твоје савршенство, Твоја својства и др.).

ДА ДОЂЕ ЦАРСТВО ТВОЈЕ, ДА БУДЕ ВОЉА ТВОЈА И НА ЗЕМЉИ КАО И НА НЕБУ: Треба да дође царство Светог Тројства, јер човек не може владати исправно због својих грехова. Управо због тих грехова, оних које човек носи са собом, постоји и други део молбе, онај у коме се призива воља Онога који је једини чист.

8 Цитат владике Николаја Велимировића, преузет са интернет странице http://vladikanikolajvelimirovic/oce-nas ; приступљено 25. децембра 2011.
9 Митрополит дабробосански Николај 1998, 57.

ХЛЕБ НАШ НАСУШНИ ДАЈ НАМ ДАНАС: *То је хлеб посведневни. То је хлеб евхаристички, хлеб вечни за живот вечни, којим се храни наше биће у вечном животу*.[10] Господ, дакле, напомиње да се верници моле за хлеб данашњи, да не размишљају о сутрашњем, јер се не треба молити за задовољство и богатство. Реч *насушни* представља хлеб као телесну и духовну храну, које су обе човеку неопходне.

И ОПРОСТИ НАМ ДУГОВЕ НАШЕ КАО ШТО И МИ ОПРАШТАМО ДУЖНИЦИМА СВОЈИМ: *Сваки је грех дуг човека према Богу; као што дуг чини дужника одговорним пред човеком, тако и грех чини човека одговорним пред Богом*.[11] Опрост се може добити једино ако се човек сједини са Христом и ако усвоји његов циљ и начин живљења.

И НЕ УВЕДИ НАС У ИСКУШЕЊЕ, НО ИЗБАВИ НАС ОД ЗЛОГА: Овом молбом човек сâм сведочи да је толико немоћан да не може поднети ниједно искушење, те се због тога моли Богу да га не куша. Зло представља све зло, тј. ђавола, и Господ ово поручује зато да се човек не би љутио на свог ближњег ако му он и учини нешто нажао, јер иза сваког лошег дела увек стоји ђаво.

ЈЕР ЈЕ ТВОЈЕ ЦАРСТВО И СИЛА И СЛАВА У ВЕКОВЕ. АМИН: Да се човек не би бринуо у сталној борби против зла, Христос овим речима теши људе: (...) *јер је Твоје Царство, тиме показује да је и враг наш потчињен Богу* (...). (...) *У немоћи твојој сила ће се Божја показати* (...). *Не бој се, буди смео, јер си војник небеског Цара, Њему припада слава увек, а и теби, ако си с Њим увек и свагда* (ср. Златоуст). *Амин је потврдна реч: нека се испуни сва молитва; Христос је Божје Амин*.[12]

Из наведеног тумачења, веома сличног ономе владике Николаја Велимировића, може се закључити да је молитва *Оче наш* – молитва воље, она која има за циљ следеће: *искоренити зло, грех и зацарити врлину*[13].

Тумачење Блаженог Теофилакта Охридског

Овде ће бити представљено и кратко теолошко тумачење стихова молитве *Оче наш* од стране Теофилакта Охридског.

ОЧЕ НАШ КОЈИ СИ НА НЕБЕСИМА: Реч *Оче* преставља велико благо које човек добија тиме што постаје син Божји и уједно се речима *на небесима* представља отаџбина. Синтагма *Оче наш* указује на то да су сви људи браћа.

ДА СЕ СВЕТИ ИМЕ ТВОЈЕ: *Учини нас светим да би се и Ти прослављао кроз нас*.[14]

ДА ДОЂЕ ЦАРСТВО ТВОЈЕ, ДА БУДЕ ВОЉА ТВОЈА И НА ЗЕМЉИ КАО И НА НЕБУ: Човек жели да наступи Божје царство само уколико је чист, а такође жели да научи да извршава вољу Господњу.

ХЉЕБ НАШ НАСУШНИ ДАЈ НАМ ДАНАС: Насушни је онај хлеб који је потребан за одржавање живота, а кроз ову молбу се уједно одбацује и брига за сутрашњицу. *„Хлеб насушни“ је такође Тело Христово, па се зато молимо да се њиме причешћујемо без осуде*.[15]

10 Исто, 61.
11 Исто, 61.
12 Исто, 62.
13 Исто, 63.
14 Теофилакт Охридски 1996, 74.
15 Исто, 75.

И НЕ УВЕДИ НАС У ИСКУШЕЊЕ, НО ИЗБАВИ НАС ОД ЗЛОГА: Треба се чувати искушења, јер су људи слаби. Зло представља ђаво, а не људи.

ЈЕР ЈЕ ТВОЈЕ ЦАРСТВО И СИЛА И СЛАВА У ВИЈЕКОВЕ. АМИН: *Господ нас храбри, јер ако је наш Отац Цар, силан и славан, тада ћемо сигурно победити злога и напослетку бити прослављени*.[16]

Лаички приступ молитви *Оче наш*

Молитва је просфора умешена од суза и срца.
отац Јустин Поповић

Поред различитих других атрибута којима се одређује, тј. поред неколико основних потреба које су предуслов његовог опстанка, *човек је несумњиво у својој суштини, и то духовној, homo religiosus*[17].

О молитви као особеном тексту који се изговара може се нешто више наћи у Новом завету. О снази молитве и поста говоре Исус Христос (Матеј 17, 21; Марко 9, 29) и апостоли (Коринћанима посланица прва 7, 5). И теолози и аналитичари књижевности деле молитве у две групе – унутрашње (оне које се врше у мислима) и спољашње (оне које се изражавају одређеним речима). У историјском развоју православног и старог српског богослужења значајно место заузимају литургичке или црквене молитве, које излажу потребе и осећања, као и оне које произноси појединац.

Верници, а можда тачније речено – верујући људи, свакако молитву најпре доживљавају лично. Теза да молитва, пре свега, представља *спас од смрти и греха* потврђује одређену психолошку позицију молитве у нашим животима. Најчешће се молитва упућује Свевишњем зарад потребе за нечим бољим и угоднијим, и као врста вапаја за помоћ. Свакако да прави верници изговарају и молитве захвалности, но због незадовољства овоземаљским животом чешће се могу срести молитве у којима се вапи за одређеном врстом помоћи.

Једна од молитви у којој су садржана оба аспекта о којима је говорено јесте молитва *Оче наш*. Како је ово фундаментална молитва хришћанства, претпоставља се да је сваки верник користи у свом свакодневном обраћању Богу. Можда су баш због те учестале употребе ове молитве, као и због њеног деловања на онога ко је изговара, композитори са наших простора најчешће компоновали своја духовна дела на њен текст.

*

Цитатом који следи отвара се питање значаја и схватања молитве, како код верника тако и код оних који компонују дела духовне музике: *Док је неким људима присуствовање литургији првенствено емотиван доживљај естетске природе, при чему овакви људи уживају у црквеном ритуалу, задовољавајући тако чуло вида, као и у слушању свештеничких гласова и црквеног хора, задовољавајући тако и чуло слуха, другим људима потребно је разумевање симболичких збивања у литургији. Они зато радије слушају Божанску литургију Светог Јована Златоустог или Василија Великог на српском, народном језику, тражећи да и умом, не само срцем, продру дубље у богат и сложен смисао значења литургије*.[18]

16 Исто, 75.
17 Јеротић 2005, 11.
18 Јеротић 2000, 33.

И управо смо ради покушаја давања одговора на поменуто питање прибегли анкетирању људи из своје најближе околине. Са њима је, дакле, разговарано са циљем да се осветли понеки детаљ у приступу појединца овој молитви, као и у начину сагледавања њених појединачних молби, како би се, евентуално, могли боље разумети и поједини поступци композитора при стварању дела на текст молитве *Оче наш*.

Да бисмо добили што реалнију слику, при чему се ни у једном тренутку не сме губити из вида субјективност приступа сваког појединца (као, уосталом, и онога који анкетира), изабрани су испитаници оба пола, различите старосне доби, као и различитих професионалних опредељења[19]. Готово сви испитаници припадају или типу *верника по слободном избору* или *традиционалном типу наследног верника*[20], а само један испитаник је казао да није верник и да не иде у цркву.

Сачинили смо упитник са седам питања (са потпитањима), дајући на почетку целовит текст молитве *Оче наш*, и обавили истраживање квалитативног типа, које подразумева невелики број испитаника, али оних које дуго и добро познајете, или пак са којима блиско сарађујете[21]. У форми упитника (налази се као прилог на крају рада), испитаницима су постављена питања која се односе на целовит текст и на поједине елементе текста ове молитве.

Анализа резултата анкетирања помоћу упитника показује следеће:

(1) На питање да ли се текст ове молитве може поделити на више целина, и на колико, највећи број испитаника одговорио је потврдно и поделио текст на три целине: најпре од *Оче наш* до *Хлеб наш насушни*, потом од *Хлеб наш насушни* до *Јер је Твоје царство*, и трећа, последња – од *Јер је Твоје царство* до *Амин* на крају молитве;

(2) Ова молитва по већини анкетираних има кружни ток, и то у смислу да су први и последњи стих карике које тај круг затварају. Што се тиче изговарања последњег стиха (*Јер је Твоје царство*...), неки испитаници га не изговарају, други изговарају само један његов део (*Амин*), а трећи га изговарају у целини, али најчешће само при богослужењу, понављајући га за свештеником;

(3) Врхунцем молитве најчешће се сматра стих *Хлеб наш насушни*, за који анкетирани кажу да се на том месту у молитви мења начин обраћања Богу, тј. мења се интонација, и да је то важно место јер се у њему моли за нешто што је услов човековог опстанка. Истовремено, неколицина ово место доживљава и као тзв. антиклимакс;

(4) Већина саговорника сматра да постоји извесна симетрија у овој молитви, али ју је објаснио само мањи број њих, при чему се могу идентификовати три различите групе одговора. По онима из прве групе издваја се оса симетрије – *Хлеб наш насушни*, у односу на коју су, као у огледалу, симетрично постављени стихови *Оче наш, који си на небесима* и *Јер је Твоје царство*, као и стихови *Да буде воља Твоја* и *Но избави нас од злога*. У другој групи одговора симетрија је представљена, гледано по стиховима, као 1 + 3 и 3 + 1. Одговори из треће групе наликују онима из прве, само што у односу на осу симетрије имамо две градације стихова постављених као у огледалу;

19 Дакле, анкетирање је обављено са 15 испитаника, 11 женског и 4 мушког пола, старости од 24 до 62 године (најстарији испитаник је 1950. годиште, а најмлађи је 1988), следећих занимања: студенти (музике, филологије), професор музике, лингвисти, етнолог, теолог, књижевник-фолклориста, електроинжењер.

20 Термини преузети из Јеротић 2005, 15.

21 Филиповић 2009.

(5) Поред издвојеног врхунца молитве (*Хлеб наш насушни*), као друго значајно текстуално место најчешће се издваја стих *Оче наш* или *Јер је Твоје царство*;

(6) Готово сви судеоници анкете сматрају да постоји градација у тексту ове молитве, с тим што једни наводе да се она креће ка претходно означеном врхунцу, а да потом опада, док други наводе да узлазна градација иде током читавог молитвеног текста – од почетка до краја. Поред ових одговора, има и неких појединачних, компликованијих „решења", која уситњавају текст молитве;

(7) На питање да ли постоји део текста који одсликава потпуну скрушеност и најдубљу молитву добијени су следећи одговори. Највећи број одговора везује се за стих *И не уведи нас у искушење*, јер саговорници сматрају да је тим стихом исказана потпуна немоћ човека, а нешто мањи – за стих *Јер је Твоје царство*, којим се представља уливање наде и доноси смиреност, и којим се заокружује ова молитва. Мали број анкетираних сматра да је читава молитва одраз скрушености.

Даље ћемо навести још два исказа која могу представљати значајне коментаре и у погледу односа композитора према тексту предлошка. У једном се наводи да се последњи стих најчешће не изговара, јер је то у православној богослужбеној пракси тзв. возглас, изговаран од стране свештеног лица. У другом се истиче да текст почиње на висини (*небеса*) и спушта се ка земљи (до *Но избави нас од злога*), а затим се налази у неком неутралном простору.

По дефиницији, религијом се сматра човеков однос према нечему што је *свето*. Управо је то *свето* углавном и било разлог да од неких испитаника добијемо одговор да молитву доживљавају као нешто што се нити може нити сме делити, тј. не може се посматрати као нека књижевна форма, чији би елементи, као и њихов међуодноc, могли да буду анализирани.

Треба имати у виду да се молитва *Оче наш* може изговарати приликом присуствовања литургији, при одласку у цркву за неки празник, или током присуствовања неком верском обреду. Опет, њу верник изговара, и то не мора бити увек у цркви, и када има неку личну потребу да се молитвом обрати Богу, често у некој тешкој животној ситуацији. Стога претпостављамо да би зависно од прилике у којој се ова молитва изговара, односно – зависно од разлога за њено изговарање, одговори на питања из ове анкете могли бити и унеколико друкчији, или би барем неки од њих били друкчије формулисани. Такође, очекивало би се да у зависности од наведеног претеже или естетско или рационално схватање текста ове молитве код просечног савременог верника у Србији.

Наравно, узрасни, професионални и сви други домени могу утицати на ставове испитаника у вези са текстом молитве, што би такође могло бити анализирано, али на већем узорку, те се овом приликом тиме не можемо бавити.

Приступ композитора тексту молитве *Оче наш*

Овај трећи, композиторски приступ молитви *Оче наш* посматра се кроз утицај музике на текст, и обратно, и кроз одређивање хијерархије, односно надређености музичког или текстуалног сегмента, те значаја самог текста у духовним композицијама и код одређених композитора. Велики број домаћих и страних композитора је и у прошлости и у новије време компоновао музику инспирисан текстом молитве *Оче наш*. Тако, могли би се, на пример, у делима домаћих композитора разматрати и проблеми акцентуације, форме и облика, као и употребе цитата народних мелодија и мелодија других аутора, чиме ћемо се позабавити неком другом приликом.

Имајући у виду напредак друштва и појединца у материјалном смислу после Другог светског рата, чини се да је религија у овом периоду ишла у супротном смеру, односно – у смеру пуког самоодржања, јер се њено поштовање и упражњавање религијских обреда свело на минимум. Овај процес је трајао неколико деценија – почев од 1945. до око 1990. године. Међутим, већ крајем 70-их година XX века приметно је постепено стварање услова за слободније испољавање религије и религијских осећања. Значајнији повратак овој сфери живота људи на нашим просторима свакако је повезан са „сломом" социјализма и каснијим распадом СФР Југославије. Актуелан је уистину постао *тек крајем 80-их година, мада су се почетни знаци промена религијске ситуације могли већ назрети негде половином 80-их*[22]. Обично се почетне деведесете године прошлог века, када долази до распада некадашње југословенске државне заједнице, сматрају временом повећане експанзије *религијско-црквеног комплекса,* а ову експанзију многи стручњаци називају ревитализацијом религије, повратком светог, десекуларизацијом или – чак – религијском ренесансом. Та експанзија је најочигледнија у великом броју обновљених храмова, као и у подизању нових[23].

Тако је и композиторска пракса у области духовне музике доживела свој процват тек током деведесетих година прошлог века. Велики број дела наручиван је за потребе различитих организација, затим манифестација, као и за многобројне концерте који су, такође, углавном били усмерени ка српској духовној музици. У том периоду почиње се и са одржавањем тзв. зимских и летњих духовних академија, које су у знатној мери допринеле промовисању српске духовне музике. Највероватније је да су сви поменути моменти, неки мање а неки више, утицали на популарност ове врсте музике. Свеукупна друштвена ситуација је донекле омогућила да се, с једне стране, стварају дела која су бивала искључиво намењивана за концертна извођења, а са друге стране – и дела која су се придржавала црквених канона.

Почетак обнављања српске духовне музике у издавачком смислу био је 1987. године у Београду, када је издат можда и најзначајнији компакт-диск духовне музике, на коме су били *Литургија* и *Опело* Стевана Ст. Мокрањца. Године 1999, такође у Београду, објављена су три компакт-диск издања са три кључна дела српске духовне хорске музике – *Литургија Св. Јована Златоустог*, у ауторству Корнелија Станковића, Јосифа Маринковића и Стевана Ст. Мокрањца.

*

Суштина сваке духовне музике, па тако и српске, налази се у томе да црквено појање треба да послужи као средство за изражавање религиозних, побожних осећања. Међутим, оваква улога подразумева и извесна ограничења, она која сâм жанр духовне музике намеће композитору: пре свега, музика мора да се налази „испод" текста, задат је одређени начин интерпретације, а задати су и фактура, динамика, хармонски језик и остало. Дакле, у овом поглављу рада биће предочени коментари везани за третман и приступ тексту, који су засновани на општем увиду у појединачне композиције на текст молитве *Оче наш*. За ову прилику одабрани су нотни записи девет композиција, а реч је о следећим ауторима и њиховим композицијама: Минта Алексиначки – *Отче наш* (1973), Душан Трбојевић

22 Благојевић 2005, 27.

23 Деведесетих година прошлог века отпочето је и са наставком изградње Храма Светог Саве на Врачару.

– *Оче наш* (*Духовна музика*, 1987) и *Оче наш* (*Четири молитве*, 1997), Светислав Божић – *Отче наш* (*Литургија Св. Јована Златоустог*, 1992) и *Молитва Господња* (*Литургија Св. Јована Златоустог*, 2000), Војислав Симић – *Отче наш* (1993), Рајко Максимовић – *Отче наш* (*Искушење, подвиг и смрт Св. Петра Коришког*, 1994), Димитрије О. Големовић – *Отче наш* (*Божанствена литургија пређеосвећених дарова*, 1998), Душан С. Максимовић – *Оче наш* (2007). Преглед одабраних композиција, чију подробну анализу није у овом раду могуће објавити због обима, усмерава нас у правцу извођења закључака о томе на који се начин свака од девет осмотрених композиција „понела“ у односу на ограничења која жанр духовне музике као такав поставља пред композитора.

Када је реч о сагледавању односа текста и музике, могу се издвојити два могућа аспекта са којих се тај однос сагледава, од којих се један тиче структуре, а други – значења[24]:

1. Сваки текст црквене песме, као и било које друге, садржи одсеке који су подељени интерпункцијским знацима, а паралелно са њима – у музици су крајеви тих мелодијских одсека одређени мелодијском, односно хармонском каденцом.

Овде се издвајају композиције *Оче наш*, аутора В. Симића, *Молитва Господња* из *Литургије Св. Јована Златоустог*, С. Божића, *Отче наш*, Р. Максимовића, *Оче наш* из *Четири молитве*, Д. Трбојевића, чији музички одсеци у великој мери прате поделу текста. Наводим и композиције у којима музичке фразе нису усклађене са текстуалним на микроплану, али јесу на макроплану: *Оче наш* из *Духовне музике*, аутора Д. Трбојевића, *Отче наш*, Д. О. Големовића, и *Оче наш*, Д. Максимовића. Друга композиција С. Божића има ситније подељене фразе, које се не поклапају са молбама на које је подељен текст молитве.

По Ивани Перковић, текст се у молитвама не понавља, за разлику од мелодијских одсека, а уколико он и садржи понављања одређених одсека, музика му се подређује и прати његову структуру. Овим се доприноси већој драматизацији дела и ширењу његових димензија. Понављање текста није толико честа појава у црквеној музици, за разлику од концертне духовне музике, зато што би се тиме прекидао ток богослужења и нарушавало јединство које је неопходно за боље разумевање и прихватање текста. Понављање свакако мора бити у садејству са музиком, и оно бива у служби: (1) истицања молитвених захтева, (2) истицања драмског врхунца текста, (3) истицања слављеничког момента, (4) заокружења композиције или става[25].

Дакле, ова понављања могу бити у служби истицања одређеног дела текста, као што је то у осмотреним делима и случај. У композицијама *Оче наш* најприметније је истицање дела текста *хлеб наш насушни*, јер је то, као што је претходно утврђено на основу теолошке анализе, а и на основу квалитативног истраживања ставова појединаца, кулминациони део текста ове молитве. Понављање датог одсека може се приметити у композицијама *Отче наш*, аутора Р. Максимовића, и *Отче наш*, аутора М. Алексиначког, што свакако значи да је композитор тај део уистину доживео као централни и вешто га нагласио понављањем. У композицији *Отче наш*, В. Симића, поновљене су последње две молбе у тексту – *и не веди нас...* и *но избави нас от лукаваго*, чиме се наглашава завршетак композиције.

2. Јединство музике и текста остварено је како на макроплану, односно – на нивоу драматургије композиције, тако и на микроплану – илустровањем значења

24 Овај проблем детаљније образлаже Ивана Перковић у тексту *Речи и музика у српском црквеном појању – могући аспекти сагледавања* (Перковић 2000).
25 Перковић 2002, 42–43.

појединих речи[26]. Овакве композиционе поступке тонског сликања, које има своју традицију још у старим италијанским мадригалима, срећемо и данас код композитора српске духовне музике. На текст *да свети се* у композицијама В. Симића и Р. Максимовића приметан је скок интервала кварте навише, што има химничан призвук. В. Симић и С. Божић, други у својој *Божанственој литургији Св. Јована Златоустог*, користе успон мелодије на текст *јако на небеси*, како би описали висину и узношење ка небу, док Д. Максимовић и Р. Максимовић, поред овог мадригализма, додају још један наспрам текста *и на земљи*, који је исказан силазним покретом мелодије.

Ако се, пак, загледа дубље у прошлост, осведочићемо се да се још на самом почетку развоја хришћанске музике сматрало да се *напев... преплиће са божанственим речима како би само звучање и кретање гласа испољавало скривени смисао који се налази иза речи* (Григорије Ниски, IV век). Слично је мислио и свети Василије Велики, који је рекао да се *текст везује са музиком, зарад непримерног добијања користи од речи*[27]. Дакле, оваква мишљења иду у корист музичкој потпори текста, која је свакако важан елемент како богослужбене праксе тако и оне концертне, која пре свега треба да служи привлачењу што већег броја слушалаца и прокламовању српске духовне музике.

Закључак

Уколико упоредимо представљена три приступа тумачењу текста молитве *Оче наш*, уочићемо да разлике међу овим тумачењима нису нарочито знатне. Оно што представља различите перспективе посматрања текста ове молитве, а везано је за различитост поимања од стране појединаца, јесте то да у теолошкој анализи не постоје делови молитве који су издвојени у смислу врхунца, тј. који су значајнији а који мање значајни моменти у оквиру ње, док се у схватању ове молитве од стране верника који је изговарају, као и у уметничкој надградњи молитвеног текста од стране композитора, примећују различити ставови по питању тога који је део овог текста најзначајнији.

Најважнијим се ипак може сматрати чињеница да се у сваком од наведена три приступа уочава да је ова молитва веома значајна за сваког хришћанина и да је њен текст, анализиран на овај или онај начин, свакодневно присутан у животима верника. Теолошка анализа помаже да се боље схвати порука текста ове молитве и да се она изговара са више разумевања. Други, лаички приступ предочава схватање ове молитве од стране појединаца и помаже да се увиди са колико се разумевања она изговара. Трећи приступ – композиторски – предочава значај молитвеног текста у новијим музичким делима и наводи нас на закључак да ова дела, ма колико била модерна у музичком смислу, задржавају разумевање текста молитве *Оче наш* и његову важност на првом месту.

Појање свештених песама стоји у најтешњој вези са молитвом. Црквене песме су по својој садржини такође врста молитава, по томе и црквене песме служе за израз побожних осећаја.[28]

26 О овоме детаљније говори Татјана Марковић у тексту *Садејство музике и поетског текста* (Марковић 2001).
27 Бичков 1991, 201.
28 Мирковић 1982, 261.

Прилог: Упитник

Оче наш
Оче наш, који си на небесима,
да се свети име Твоје,
да дође царство Твоје,
да буде воља Твоја и на земљи као на небу;
хлеб наш насушни дај нам данас;
и опрости нам дугове наше као што и ми опраштамо дужницима својим;
и не уведи нас у искушење,
но избави нас од злога.
Јер је Твоје царство и сила и слава, Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек и у векове векова. Амин.

1. Да ли сматрате да се текст молитве *Оче наш* може поделити на неколико целина. Уколико сматрате да може, на колико бисте га целина поделили и које су то целине?

2. Да ли текст ове молитве има кружан ток, тј. да ли њен почетак и крај доживљавате истоветно – као уздизање славе Богу? Да ли приликом молитве уопште изговарате последњи наведени стих?

3. Да ли по вашем мишљењу постоји врхунац у овом тексту? Уколико сматрате да постоји, назначите тај део и наведите зашто га сматрате најистакнутијим.

4. Уколико сматрате да се врхунац налази на средини текста (*хлеб наш насушни*), уочавате ли неку симетрију у виду молби упућених Богу у деловима текста који том врхунцу претходе и следе?

5. Уколико сматрате да постоји врхунац у овом тексту, да ли сматрате да, поред њега, постоји још неко нарочито изражено текстуално место? Уколико то сматрате, назначите га и наведите по чему је оно за вас значајно.

6. Да ли у овом тексту постоји нека динамичка градација у смислу значаја појединих делова текста, или сматрате да је текст значењски раван? Уколико сматрате да градација постоји, назначите делове у којима се она очитује.

7. Да ли по вашем мишљењу постоји неки део текста који одсликава потпуну скрушеност и најдубљу молитву? Уколико постоји, назначите који је то део и наведите разлог за издвајање датог дела молитве.

Литература

Блажени Теофилакт Охридски (1996): *Тумачење Светог Еванђеља од Матеја*. Манастир Високи Дечани.

Јеротић, Владета (2000): Психолошко дејство хришћанске литургије. *Нови звук*, 16, 32–34.

Јеротић, Владета (2005): *Хришћанство и психолошки проблеми човека*. Сабрана дела, Прво коло, књига 3, Београд: Ars Libri.

Марковић, Татјана (2001): Садејство музике и поетског текста. Композиција „Јадна драга“ Стевана Мокрањца на стихове Бранка Радичевића. *Мокрањац*, 3, 38–41.

Мирковић, Лазар (1982): *Православна литургика. Први општи део*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Митрополит дабробосански Николај (пр.) (1998): *Тумачење светог јеванђеља по Матеју*. *По предавањима др Јустина Поповића, професора*. Србиње: „Дабар“ и Богословија Света Три Јерарха.

Перковић, Ивана (2002): Црквена музика Јосифа Маринковића у светлу односа текста и музике. у: *Музика на раскршћу два века*, Зборник радова са музиколошког скупа, Нови Сад – Нови Бечеј, 39–46.

Bičkov, Viktor (1991): *Vizantijska estetika: teorijski problemi*. Beograd: Prosveta.

Blagojević, Mirko (2005): *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Perković, Ivana (2000): Reči i muzika u srpskom crkvenom pojanju – mogući aspekti sagledavanja. y: *Zbornik radova drugog pedagoškog foruma*, Beograd: FMU, 147–158.

Filipović, Jelena (2009): *Moć reči. Ogledi iz kritičke sociolingvistike*. Beograd: Zadužbina Andrejević /Suizdavač: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu/.

Интернет извори

http://veronauka.tripod.com/latinica/knjige_lat/molitvenik_lat/molitvenik_lat.htm страници приступљено 13. 01. 2012.

http://vladikanikolajvelimirovic/oce-nas , страници приступљено 25. 12. 2011. (страница више није доступна)

http://sr.wikipedia.org/sr/%D0%9E%D1%87%D0%B5_%D0%BD%D0%B0%D1%88 страници приступљено 25. 12. 2012.

http://www.adventisti.us/oce-nas-model-molitva/ , страници приступљено 23. 01. 2012.

http://www.pravoslavlje.net/index.php?title=%D0%9E%D1%87%D0%B5_%D0%BD%D0%B0%D1%88 , страници приступљено 25. 01. 2012.

http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Knjige/Molitva/molitva22.htm , страници приступљено 27. 01. 2012.

Nina Aksić

THREE APPROACHES OF INTERPRETING THE TEXT OF "OUR FATHER" PRAYER

The paper presents three approaches of interpreting the text of "Our Father" prayer. Theological analysis helps better understanding the message of this prayers text, thus enabling its pronouncing with much more comprehension. Second, layman approach, presents individual understandings of this prayer and helps to see the level of their comprehension while pronouncing it. Third, composer approach, presents the significance of prayer text in contemporary music works and leads us to conclusion that those works, no matter how modern in musical sense, retain understanding the text of "Our Father" prayer and its importance in the first place.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 633-641*
УДК 811.163.1'36

Ивана Кнежевић
Православни богословски факултет Универзитета у Београду - Србија
e-mail: iknezevic@bfspc.bg.ac.rs
Зоран Ранковић
Православни богословски факултет Универзитета у Београду
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: zrankovic@bfspc.bg.ac.rs

О ЛЕКСИЦИ РАДОВА НАУЧНО-УЏБЕНИЧКОГ ПОДСТИЛА НАУЧНОГ ФУНКЦИОНАЛНОГ СТИЛА У ТЕОЛОГИЈИ

Апстракт: *Овај рад бави се истраживањем номенклатурне лексике црквенословенског порекла и интернационализама у теолошким научним радовима. Анализа обухвата дела теолога на српском и енглеском језику, а заступљени су радови научног функционалног стила, односно научно-уџбеничког подстила.*

Кључне речи: *научни стил, теолошки научни радови, академски подстил, научно-уџбенички подстил, термини, номенклатурни термини, црквенословенизми, интернационализми.*

У оквиру научног функционалног стила, а према критеријуму степена научности, могу се издвојити три основна подстила: чисто научни (академски, строго научни), научно-наставни (научно-уџбенички) и научно-популарни[1].

Радови научно-уџбеничког подстила разликују се по циљу, садржају и карактеру циљне читалачке публике од радова строго научног подстила. Наиме, карактер адресата – предзнање, мотивација и потребе, утицаће на стил текстова научно-уџбеничког подстила, што ће се одразити на сва три језичка нивоа (лексички, морфолошки и синтаксички), а најочигледнији утицај биће, свакако, на нивоу лексике.

У овоме раду извршена је анализа одређеног броја теолошких научних радова еминентних аутора, на енглеском и српском језику. Анализирани радови, како на енглеском тако и на српском, садржински се баве излагањем догмата Цркве, што претпоставља квалитативно и квантитативно присуство вредности неопходних за спровођење одговарајућег истраживања и добијање релевантних резултата. Они не само што могу да пруже извесне параметре, већ отварају и простор за будућа и потпунија истраживања ове области лингвистике.

У радовима строго научног подстила сам стручни термин користи се најчешће без дефиниција осим у случајевима примарне или нетрадиционалне употребе[2]. Насупрот томе, стручни термини, првенствено ускостручни, у уџбеницима када се помену први пут, најчешће су праћени дефиницијом, објашњењима или детаљним описима, у складу са циљевима и задацима научног курса, односно датог уџбеника. Једном објашњен, он се потом може појављивати и више пута у истом

1 Тошовић 2002, 97–98.
2 Кнежевић 2012, 151–161.

тексту. Овакви номенклатурни термини у уџбеницима често су праћени и етимолошким подацима, са, у заградама датим, страним облицима из којих су потекли и њиховим евентуалним оригиналним, примарним значењем. Каткад захтевају и проширена излагања о евентуалним променама њиховог значења кроз историју или у различитим срединама, и сл. Аутор оваквих научних радова постаје и сам лингвиста и служи се упућивањем на етимологију да би постигао одређене дидактичке циљеве. Тако, на пример, имамо:

Симон се сматра утемељивачем критичке библистике и уводних библијских наука (исагогике), мада је он сам сматрао да историја модерне библијске критике почиње са Еразмовим критичко-филолошким радовима[3];

Грчи израз „διαθήκη“ Тертулијан је на Западу превео јуридичким термином „testamentum“ (понекад „instrumentum“). Отуда и наш „завет“, што је боље него „тестамент“ на западним језицима (енгл. New Testament, нем. Neues Testament и сл.), али је опет недостатно[4].

Таквога карактера је и следећи пример:

Најчешће се расправљало о каноничности књига Светог писма, а постављају се и извесна правила ерминевтике (науке о тумачењу Светог писма)[5].

Други аутор, стручне речи које би могле бити непознате читаоцу приликом првог помињања објашњава у загради, нпр:

За испосницу је саставио веома строг типик (правило) – Карејски типик[6].

Делујући промишљено на остварењу овога плана, они од византијског цара Алексија III, 1198. године добијају хрисовуљу (златопечатно слово) да могу обновити запустели манастир Хиландар за потребе српских монаха[7].

У овом случају реч *хрисовуља* је историзам, због чега њено значење може бити непознато читаоцу, те га аутор додатно објашњава у загради, наводећи превод наведене речи која је фонолошко-морфолошком адаптацијом ушла у српски (*хрисовуља* је грцизам пренесен адаптацијом[8], а синтагма *златопечатно слово* је преведеница са грчког, са првим делом *злат-* који је калк са грчког; *златопечатни* је **црквенословенизам** који је сачуван као архаична и стилски маркирана лексема и у руском и у српском језику[9]).

У оквирима ускостручних термина, аутори уџбеника на енглеском језику радије прибегавају употреби **интернационализама** (грцизама, латинизама и хебраизама) који чине просечно чак 29% од укупног фонда ускостручне лексике (или око 2,6% укупног лексичког фонда), и то у делу *The Church in the Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* око 34%[10], у *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* око 28%[11], док у *(The Cambridge Companion to) St Paul* 27%[12].

---

3 Драгутиновић 2010, 19.
4 Драгутиновић 2010, 34.
5 Милин 1991, 13.
6 Пузовић 2000, 5.
7 Пузовић 2000, 4–5.
8 У Клајн, Шипка 2012, 1438. стоји: хрисовуља, -е ж (сргрч. chrysoboullon од грч. chrysous златан, boule одлука) ист. свечана средњовековна владарска повеља са златним печатом.
9 О употреби лексема *златопечатно слово* и *златопечатан* у црквенословенској редакцијској и српској писмености, види: Даничић 1863, 380; Речник 1971, 62.
10 Chadwick 2003.
11 Burkett 2002.
12 Dunn 2003.

Интернационализми у радовима на српском језику чине 22% од укупног фонда ускостручне лексике (или око 2% укупног лексичког фонда), тачније код Милина око 26%, Пузовића око 14%, а код Драгутиновића око 26%. Аутори испитаног корпуса радова научно-уџбеничког подстила, међутим, нису склони употреби **црквенословенизама** у ускостручној терминологији, па су они потпуно одсутни у радовима на енглеском језику, док се у радовима на српском јављају у незнатном броју и чине у просеку око 1% од укупног фонда ускостручне терминологије.

Висока учесталост **интернационализама** у укупном уделу ускостручне терминологије у испитаном корпусу може се објаснити чињеницом да је реч о универзитетским теолошким уџбеницима. Аутори су имали у виду да циљну читалачку публику чине будући експерти, који су на прагу да и сами постану пуноправни чланови групе стручњака за дату област и који већ поседују висок ниво знања из дате области. С друге стране, анализа показује да је реч о вишекратном понављању једних истих номенклатурних интернационализама, што такође утиче на њихову бројност. За разлику од строго научних радова где аутор нема потребу за понављањем, у уџбеницима је понављање истих термина нужно и очекивано, ради подробнијег објашњења, како би реченице биле краће ради приступачности излагања, али и чињенице да их, једном употребљене и по потреби објашњене, аутор може слободно даље у тексту користити без бојазни да ће изазвати нејасноће код читалаца. Поред тога, понављање се у стилу уџбеничких радова не сматра недостатком, већ је уобичајено и очекивано за читаоца. Тако се, нпр. у испитаном делу корпуса (од 1000 речи) код Burkett-a интернационализам – именица *Gentiles* и придев *Gentile* (хебраизам, према речнику Encarta стоји: 4th century, from Latin *gentilis*, literally "of the same clan". The meaning "non-Jewish" evolved from its use in translations of biblical Hebrew *goy* "(non-Jewish) nation.") појављују чак 17, односно 15 пута; а *apostles* чак 6 пута. Један од примера учесталог појављивања истог интернационализма у радовима на српском језику био би у делу Драгутиновића где се интернационализам *еванђеље* у укупном испитаном узорку од 1000 речи појављује 14 пута.

Важни маркери научног текста, **стране речи**, под којима, пре свега, подразумевамо „овештале" фразе, али и скраћенице, најчешће из латинског језика, изузетно ретко ће се појављивати у уџбеничким текстовима. Ретке примере скраћеница имамо у корпусу на енглеском, нпр:

In Luke 8:19-21, Jesus indentifies his true family not as those who are physically related to him (i.e. the Jews), but as all who hear and do his word.[13]

Редак пример фразе на страном, латинском језику налазимо ретко и то издвојене од осталог текста курзивом, као нпр:

The archdeacon thought this brawling in church and rebuked her; she went off in a huff (*irata discessit*).[14]

It is *par exellence* a gift of leadership.[15]

Милин наводи и целу реченицу из изворника на латинском у загради пошто претходно наводи исту на српском језику:

То је лепо блажени Августин дефинисао: Нови завет у Старом се скрива, Стари завет Новим се открива (Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet).[16]

13 Burkett 2002, 264.
14 Chadwick 2003, 54.
15 Dunn 2003, 81.
16 Милин 1991, 8.

Или други аутор:

У преносном смислу имао је значење критеријума, или у ширем смислу regula fidei (правила вере)[17]

са значењем у загради; и:

У погледу последњих истраживачи разликују ipssisima vox, тј. аутентичне речи Исуса Христа које је он највероватније заиста изговорио, и vaticania ex eventu, тј. речи које су конструкција заједнице или појединаца, накнадно приписане Исусу (Драгутиновић 2010: 132)[18],

где нису издвојене ни на који начин (ни курзивом, ни заградом), али су објашњене у самом тексту.

Стране речи, првенствено номенклатурни термини, које су транслитерацијом прилагођене енглеском или српском језику, или пак употребљене у оригиналној форми, тј. на писму изворног језика (у теологији најчешће из грчког, латинског или црквенословенског), појављују се у далеко мањем броју у уџбеницима него што је то случај са стручним научним радовима. Готово никада се не јављају самостално, без објашњења, јер аутор не може да очекује од циљног аудиторијума да буде упознат са њиховим значењем, свакако када је реч о уџбеницима из области теологије. Аутор стручњак нема за читаоца стручњака равног себи, па се имајући то у виду, и не обраћа речима које овај неће моћи да разуме или које би му скренуле пажњу са основне идеје. Стране речи, како смо претходно поменули, могу да се јаве уз одговарајући номенклатурни термин на енглеском или српском језику или дефиницију или други вид објашњења, а у функцији додатне информације у загради, или ређе и обратно. Аутори радова анализираног корпуса на енглеском то су чинили на следеће начине. Код једног аутора имамо:

At first they bore the simple title ‘deacon’; the female ‘deaconess’ (*diakónissa*) is a later form.[19]

It was also called the Thanksgiving; in the Didache, Ignatius, and Justin this word is already technical: eucharistia.

A consequence of this in the past has been the feeling among the clergy that so sacred a text as the central eucharistic prayer of consecration and offering, in Latin the ‘canon of the mass’, in Greek ‘anaphora’, should be mumbled, not said aloud, because it has mystery at its heart.[20]

Аутор наведене стране речи преноси транслитерацијом у енглески језик са грчког језика, издвајајући при том дату реч било косим словима или је ставља под знаке навода. Он од читалачке публике не може да очекује да ће дате речи умети да прочита у оригиналном писму (овде грчком алфабету), па им на овај начин приближава изворни облик. Значење ових речи је претходно објашњено у реченици, или у тексту, а ова форма се јавља као вид додатне информације, коју рецепијент као неопходну или макар пожељну треба по мишљењу аутора да усвоји.

Слично томе имамо и код другог аутора примере:

In Acts 5:11, Luke refers to this community of believers as the “church” (Greek *ekklesia*, “assembly”), the translation of a term used in the Hebrew Scriptures to designate the “congregation” or “assembly” of God’s people.[21]

17 Драгутиновић 2010, 31.
18 Драгутиновић 2010, 132.
19 Chadwick 2003, 54.
20 Chadwick 2003, 212.
21 Burkett 2002, 270.

Аутор у загради наводи порекло, транслитерализовану форму (оригинално грчког термина) издвојену косим словима, као и значење у датом изворном језику, а саму реч даје претходно ван заграде, бавећи се, сходно намени уџбеника, и етимологијом истог термина.

У раду следећег аутора, **речи страног порекла** (грчког, латинског, хебрејског и немачког) издвајају се у тексту косим словима, а њихово значење може се наћи у Глосару (Glossary) који се налази на почетку рада или је пак дато у тексту пре или после наведене речи. Издвајамо следеће примере:

There has rarely been much doubt about the principal letters (*Hauptbriefe*) – Romans, 1 and 2 Corinthians and Galatians.[22]

In common with many other (particularly American) scholars, Martyn reinforces the christocentric character of Paul's gospel by advocating Paul's talk of 'faith' in his key polemical discussion on the theme is a reference not to human trust (*pistis Christou* = 'faith in Christ') but to the faithfulness of Christ (*pistis Christou* = 'faith of Christ').[23]

The main idea in Paul's mind seems to have been his commission to missionary work in universal dimensions, i.e. to permeate with the gospel what his contemporaries considered the 'Western world' and liked to talk of as 'inhabited world' (*oikumene*), that is, the Mediterranean world under Roman rule.[24]

What is true of Paul as 'ambassador' is true also of Paul as 'apostle' (*apostolos*), the much more frequent self-designation (Gal. 1:1; 1 Cor. 1:1; Rom. 1:1).[25]

Или:

He and Apollos are both 'servants' (*diakonoi*) of God and 'fellow workers' (*sunergoi*) in relation to each other.[26]

Или:

The message Paul preached ('our gospel' – 1:15) to these Macedonians was a narrative of 'good news' (*euaggelion*) which he characterized variously as 'the gospel of God' (1:5; 2:2, 8, 9) and 'the gospel of Christ' (3:2).[27]

Једном објашњене, оне се касније у тексту могу појављивати, такође издвојене курзивом, као нпр:

Well into the twentieth century, indeed, the key question was when 'old Catholicism' or 'early Catholicism' (*Frühkatholizismus*) first emerged.[28]

А даље у тексту:

And on the other, the *Frühkatholizismus* issue has been restated in terms provided from the sociology of Max Weber.[29]

Или:

This was the belief that the human condition was one of imprisonment and ignorance, the spirit within ('sparks o light') needing to be enlightened, given knowledge (*gnosis*) as to its true nature and origin. In the myth, salvation is brought by the 'light-person' who enters this lower world to bring the saving, life-giving *gnosis*.[30]

22 Dunn 2003, 3.
23 Dunn 2003, 12.
24 Dunn 2003, 28.
25 Dunn 2003, 36.
26 Dunn 2003, 37.
27 Dunn 2003, 52.
28 Dunn 2003, 4.
29 Dunn 2003, 5.
30 Dunn 2003, 8.

It is hardly to be denied, of course, that Paul shared with his environment language and concept like 'knowledge' (*gnosis*) and 'spiritual' (*pneumatikos*).[31]

У корпусу на српском језику аутори уџбеника се не устручавају да поред латинских речи наведу и реч грчког порекла, али грчим алфабетом (а не фонолошко-морфолошки адаптиране као у корпусу на енглеском језику), као нпр:

Свето писмо се састоји од књига које су писане пре Христа, које обухватају Стари завет и књига које су писане после Христа, које сачињавају Нови завет. Назив „завет" или „савез" долази од јеврејског појма „берит". Грчки називи су ἡ παλαιά διαθήκη за Стари и ἡ χαινήδιαθήκη за Нови завет. Латински су најчешћи називи Vetus et Novum Testamentum.[32]

Грчка реч ἡ βίβλος означавала је папирусну трску из које се правио материјал за писање. Деминутив τό βιβλίον постао је појам за књигу уопште.[33]

Има и примера речи хебрејског порекла које су фонолошко-морфолошки адаптиране српском језику и стављене под наводнике са значењем на српском језику одмах после њих или у загради:

У Старом завету се поједине књиге најчешће називају „сефер" – књига (1 Мак 1, 57; Сир 24, 25). У Књизи пророка Данила (9, 2) стоји у множини „басерафим" (у књигама). У грчком преводу стоји εν ταίς βίβλοις (у латинском in libris).[34]

У истом раду имамо и примера употребе страних речи – термина, на енглеском и немачком у загради као додатне информације после истог термина на српском језику:

Сви радови филолошког периода проучавања представљају такозвану *нижу критику* (Lower criticism, niedere Kritik) која се бави рестаурацијом текста Библије.[35]

Употреба страних речи, уз то из грчког језика и грчким алфабетом, које су без превода и објашњења уткане у ткиво текста, ипак изузетно је ретка појава.

Неологизми су, такође, реткост у уџбеничком тексту. Аутори научно-уџбеничких радова немају слободу као аутори строго научних радова. Облик и обим научне информације диктира научни програм, а систем излагања и доказивања мора бити прилагођен нивоу предзнања и узрасту рецепијента. Стога у уџбеничком стилу не постоји онај степен креативне слободе не само када је у питању ковање нових израза, већ и употреба изражајних средстава језика (стилских фигура) који је могућ у строго научним радовима. Комуникација између стручњака аутора и потенцијалног будућег стручњака може бити отежана, па чак и онемогућена уколико би аутор уџбеника нарушио ова ограничења, што би довело у питање и ваљаност истог уџбеника као дидактичког средства. Редак случај имамо у раду на енглеском језику, где аутор ствара нову реч, али деривационим поступком и од енглеских елемената, те се значење може лако разумети:

To a limited practical extent the incoming Judaizers were 'Corinthianized' and the local Spirit-people 'Judaized'.[36]

Или је у питању сложеница од, такође, познатих елемената енглеског језика:

Martyn reinforces the christocentric character of Paul's gospel by advocating Paul's talk of 'faith' in his key polemical discussions.[37]

31 Dunn 2003, 9.
32 Милин 1991, 8.
33 Милин 1991, 9.
34 Милин 1991, 8.
35 Милин 1991, 16.
36 Dunn 2003, 84.
37 Dunn 2003, 12.

У уџбеницима на српском језику оваквих примера нема, што је показатељ чињенице да је аутор свестан своје читалачке публике и поставља се одговорно према свом „учитељском“ циљу, те избегава да непотребно додатно оптерећује рецепијенте.

Целокупан лексички фонд мора бити прилагођен степену стручне предспреме циљне читалачке публике. С тим у вези и сужавање полисемије остаје нужно обележје и уџбеничких текстова, а у циљу олакшавања пријема информација. Употребљене речи увек имају једно, одређено значење у уџбеничком научном тексту, а не више (било преносних било споредних значења). Тако нпр. код Chadwick-a имамо реч *tradition* која има више значења (речник *Collins English Dictionary* бележи чак седам), али се у теолошким текстовима увек употребљава у значењу наведеном под бројем 4. *Christianity* - a doctrine or body of doctrines regarded as having been established by Christ of the apostles though not contained in Scripture. Док реч *disciple* има два значења (према речнику *Encarta*), али се у теолошким текстовима увек подразумева само једно значење, овде је то друго од наведених:

disciple, noun

1. follower of person or idea: somebody who strongly believes in the teachings of a leader, a philosophy, or a religion, and tries to act according to them

2. disciple *or* Disciple original follower of Jesus Christ: one of the 12 original followers of Jesus Christ, according to the Bible

Jesus of Nazareth, a charismatic prophet from Galilee, gathered to himself a community of disciples to help in a reform of the Jewish religious tradition, which looked back to the Hebrew prophets and their expectation of divine intervention (стр. 5).

Понављање истих речи је одлика научно-уџбеничког стила, такође. Ни у уџбеницима се ово не осећа као стилска неправилност већ радије као правило и нужност. Обиље синонима не би прецизно и тачно пренело информацију, када је реч о терминима. Док би богатство лексике (која је обележје пре свега књижевноуметничког стила) отежало перципирање информације, чиме примарни циљ уџбеника не би био остварен.

Издвојили смо неке интересантне примере из анализираног корпуса на енглеском језику, нпр.:

Love is the greatest of all the gifts because it is totally dedicated to the good of the other (ch. 13). It is what makes Christians Christlike. Paul singles out one expression of love for special mention, the gift of prophecy (14:1-25). It is *par excellence* a gift of lidership. It is the gift which most builds up, directs, and sustains the community (14:3).[38]

Овде је дати термин *gift* незаменљив по свом уском значењу (=дар од Бога), и не би се смео користити синоним да не збуни читаоца наводећи га на помисао да се ради о другом појму.

Или на српском језику:

Еванђеља су анонимни списи, у смислу да не садрже име писца. Наслови „по Марку“, „по Матеју“ су секундарни и потичу из II века. Еванђеља су анонимни списи. У текстовима се не наводи име аутора. Данашњи наслови еванђеља изворно не припадају текстовима, већ су настали у другој половини II века. *Еванђеље по Јовану*, на пример, уопште не помиње Јована по имену, мада из других извора знамо да је апостол Јован био блиски Исусов ученик (Дап 4, 13; Гал 2, 9), већ „љубљеног ученика“који није именован. Међутим, треба имати у виду да наслови „по Марку“, „по Јовану“ и др. свакако нису давани произвољно. Паралелно са традирањем

38 Dunn 2003.

еванђелских текстова, у хришћанској Цркви су циркулисала и усмена предања везана за њих. Уопште, рано хришћанство је било веома просопоцентрично и самим тим нерадо анонимно. Чињеница да еванђелски текстови не садрже експлицитно имена аутора не доводи у питање њихову аутентичност и апостолску потку.[39]

Специфична методологија теологије, као и особености њеног научног познања, неминовно утичу на лексичка обележја теолошких радова. Радови научно-уџбеничког подстила научног функционалног стила разликују се по циљу, садржају и карактеру циљне читалачке публике од радова строго научног подстила. Наиме, карактер адресата – предзнање, мотивација и потребе, утичу на стил текстова научно-уџбеничког подстила, а најочигледнији утицај је на нивоу лексике. Употреба термина, како општенаучних, тако и уско стручних, сведена је на мању меру. Док су интернационализми присутни у радовима писаним на оба језика, дотле су црквенословенизми потпуно одсутни у радовима на енглеском језику. Стране речи, првенствено номенклатурни термини, које су транслитерацијом прилагођене српском или енглеском језику, појављују се у малом броју, али се готово никада не појављују самостално, без објашњења. Неологизми се ретко јављају у уџбеничком тексту.

Литература

Даничић, Ђуро: *Рјечник из књижевних старина српских*, у Биограду 1863.

Драгутиновић, Предраг: *Увод у Нови завет: Основи новозаветне веронауке*, Београд 2010.

Клајн, Иван, Шипка, Милан: *Велики речник страних речи и израза*, Нови Сад 2012.

Кнежевић, Ивана: *Религијски стил и научни стил у области теологије: сличности и разлике*, Стил 11 (2012), 151–161.

Милин, Драган: *Увод у Свето писмо Старог завета*, Београд 1991.

Пузовић, Предраг: *Српска Православна Црква: прилози за историју*, књига 2, Београд 2000.

Речник српскохрватског књижевног и народног језика, књига VII, Београд 1971.

Тошовић, Бранко: *Функционални стилови*, Београд 2002.

Burkett, Delbert: *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge 2002.

Chadwick, Henry: *The Church in the Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2003.

Collins English Dictionary, Glasgow 1991.

Dunn, James D. G.: *(The Cambridge Companion to) St Paul*, Cambridge 2003.

Microsoft Encarta World English Dictionary, енглеско-енглески речник у електронској верзији.

39 Драгутиновић 2010, 135.

Ivana Knežević
Zoran Ranković

ON THE LEXIS OF THE WORKS OF THE SCIENTIFIC-TEXTBOOK SUBSTYLE OF THE SCIENTIFIC FUNCTIONAL STYLE IN THEOLOGY

This essay deals with the nomenclatures of the Old Church Slavonic origin and internationalisms in theological scientific works. The analysis encompass the works of some representative theologians, in both Serbian and English languages, which belong to the scientific-textbook substyle of the scientific style.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 643-651*
УДК 821.133.1.09-84

Иван Н. Јовановић
Филозофски факултет у Нишу
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: ivan.jovanovic@filfak.ni.ac.rs

ФРАНЦУСКЕ ПОСЛОВИЦЕ С ЛЕКСЕМОМ *DIEU – БОГ* И ЊИХОВИ СРПСКИ ЕКВИВАЛЕНТИ

Резиме: *У раду је, контрастивним приступом, приказана лексичко-семантичка структура француских пословица с лексемом Dieu – Бог и њихових српских еквивалената. Полазећи од теорије Александра Белића, по коме се специфичност правих именица огледа у томе што значе збир особина, наша анализа је показала да именица Dieu – Бог у француским пословицама и њиховим српским еквивалентима поседује пет карактеристика: моћ, силу, милост, доброчинство и праведност. Пословице су конципиране тако што су прво приказане пословице исте лексичко-семантичке структуре, затим пословице различите лексичке, а исте семантичке структуре и, на крају, пословице које немају свој еквивалент у српском језику.*

Кључне речи: *пословице, Бог, збир особина, еквиваленција, лексичко-семантичка структура.*

1. Увод

Пословице се дефинишу као потпуне довршене мисли, које стоје самостално, независно од разговорног контекста. Представљају део усмене традиције једног народа и обично су дело непознатог ствараоца. Изражене су у виду реченице и исказују коментар, савет или мишљење на ситуације које се јављају у току одређеног комуникативног догађаја. Од изрека се разликују по томе што су изреке више регионалног карактера, него пословице, и везане су за локални говор једнога краја. Оне су локалне и у својој функцији, а пословице то нису[1]. Њихова књижевна вредност је велика „зато што садрже мисаоно језички уобличено вишевековно људско искуство и моралну повест духовног живота једног народа“[2].

Јелена Јовановић подвлачи да пословичне форме јесу специфична врста језичких творевина, која својим општим својствима долази у ред лингвистичких јединица, а својим посебним особеностима образују врсту знакова посебног постања и намене – као и посебних начина испољавања својих особености[3].

Са гледишта стилистике, пословице, као посебна категорија, јесу паремиолошке структуре које су веома важне и занимљиве за проучавање и носиоци су одређених функционално-стилистичких обележја, па су, према томе, посебан функционално-стилистички тип језичких и фолклорно-литерарних форми, са специфичном структуром и стилским особеностима.

1 Кнежевић 1957, 176.
2 Кнежевић 1957, 174.
3 Јовановић 2008, 32.

Са лингвистичког аспекта, будући да су језички знаци, пословице су довољно велике, „и у њима јасно налазимо оно што тражимо у знацима мањег обима – речима, морфемама, фонемама, док као фолклорни текстови, оне су врло мале по обиму“[4].

Пословице потичу из различитих друштвено-социјалних слојева, средина и временских периода. Велики број пословица потиче из периода ратовања, док оне са хришћанским схватањима потичу из црквене литературе које су преко калуђера, свештеника доспеле у народ.

Пословице се, по правилу, односе на човека, на његове особине, мане и врлине и на међусобне људске односе. Говори се о храбрости и кукавичлуку, о брзоплетости и смишљености, умности и глупости, знању и незнању, вештини и неумешности, затим о слози, пријатељству, љубави, о лепоти, истини, правди, о лажи и греху, о судбини и срећи, о човековом односу са животињама[5].

У нашем раду је, контрастивним приступом, приказана лексичко-семантичка структура француских пословица с лексемом *Dieu – Бог* и њихових српских еквивалената. Полазећи од теорије Александра Белића по коме се специфичност правих именица огледа у томе што значе збир особина, наша анализа показала је да именица *Dieu – Бог* у француским пословицама и њиховим српским еквивалентима поседује пет карактеристика: *моћ*, *силу*, *милост*, *доброчинство* и *праведност*.

У француском језику, лексема *Dieu* води порекло од латинске речи *Deus* и у овом облику је први пут забележена крајем XI и почтком XII века. Именица *Dieu* чини саставни део многих заклетви, израза, фразема и пословица у којима се Бог призива у помоћ, у којима је божија воља неприкосновена, у којима је Бог врховни судија који изазива страх и поштовање, кажњава и опрашта или излива своју милост[6]. Бог се у једнобожачким религијама дефинише као највише натприродно биће које је створило материјални и духовни свет и које управља њиме, док се у многобожачким религијама, Бог сматра једним од врховних натприродних бића која управљају светом и природним појавама: *бог сунца*, *бог ватре*, *бог рата* итд. Према речнику Матице српске и Великом Роберу, под Богом се, у фигуративном смислу, подразумева неко ко има велику власт и моћ, личност која представља велики ауторитет или нешто савршено, недостижно, личност која ужива нечију највећу љубав и поштовање[7].

2. Теоријски модели у анализи пословица с лексемом *Бог*

За наше истраживање посебно је важна теорија Александра Белића о правим именицама чија се специфичност огледа у томе што значе збир особина, будући да језгро нашег рада чини права именица *Dieu – Бог*. По Белићу, правим именицама називају се немотивисане именичке речи или такви појмови којима се обележава збир особина каквог предмета. Оне су саме себи довољне, јер језички знак тих именица, изговорен или написан, изазива код слушаоца или читаоца потпуни појам о предмету[8].

Милка Ивић сматра да је ова Белићева теорија претеча савремене теорије о прототипима, која се сматра једним од највећих теоријских постигнућа језичке науке XX века и која, такође, чини основу нашег истраживања.

4 Јовановић 2008, 32.
5 Латковић 1967, 212
6 PMC 2007, 96.
7 PMC 2007, 96; Le Nouveau Petit Robert de la langue française 2007, 734.
8 Белић 1998, 42.

Теорија прототипа полази од проблема категоризације стварности који обрађује са два становишта: а) проучавајући унутрашњу структуру категорија (хоризонтална димензија) и б) проучавајући односе између категорија (вертикална димензија)[9]. Када је реч о проучавању односа између категорија, у савременом језику најчешће разликујемо три нивоа категоризације: а) надређени ниво (виша сила), б) основни ниво (Бог), подређени ниво (бог сунца), а категорије стоје у међусобном односу укључивања: *виша сила* ⊃ *Бог* ⊃ *бог сунца*. У својим истраживањима, спроведеним седамдесетих година двадесетог века, Елеанор Роч (Eleanor Rosch) доказала је да је основни ниво увек ниво на основу кога је организовано наше знање и да је увек у седишту таксономије. На психолошким тестовима, људи могу да наброје највише атрибута којима би описали појмове који се налазе на основном нивоу и ту су њихова објашњења најисцрпнија, за разлику од објашњења која дају за остала два нивоа. Дакле, прототипови се најбрже наводе као примери чланова неке категорије и служе као когнитивне референцијалне тачке[10].

3. Корпус и критеријуми за класификацију пословица с лексемом *Dieu – Бог*

Главни корпус овога рада чини француски паремиолошки речник Ф. Монтрејноа (F. Montreynaud), А. Пјерона (A. Pierron) и Ф. Сузони (F. Suzzoni), с обзиром на то да је у њему пронађен највећи број пословица с лексемом *Dieu*. Осим тога, коришћени су и паремиолошки речници М. Малуа (M. Maloux) и Р. Де Ленсија (R. De Lincy). Што се тиче корпуса у српском језику где су пронађени српски еквиваленти, користили смо Збирку народних пословица Вука Стефановића Караџића, Речник Матице српске, Фразеолошки речник Владе Драшковића, као и Српско-француски речник идиома и изрека Бошка Милосављевића.

Пословице с лексемом *Dieu – Бог* класификоване су у три групе: пословице исте лексичко-семантичке структуре, пословице различите лексичке, а исте семантичке структуре, и пословице које немају свој еквивалент у српском језику. Код пословица које имају различиту лексичку, а сличну семантичку структуру као и код оних које немају свој еквивалент у српском језику дат је дослован превод.

С обзиром на то да је циљ контрастирања језика изналажење еквивалентних облика, при успостављању еквивалентности морају бити задовољена два критеријума: формални и значењски. Ако су српске пословице истог лексичког састава и истог значења онда се оне сматрају потпуним еквивалентима. Уколико српске пословице нису истог лексичког састава, а имају исто значење, реч је о делимичној еквиваленцији. Уколико француске пословице у српском језику немају ни формални ни значењски еквивалент, реч је о нултој еквиваленцији[11].

4. Пословице исте лексичко-семантичке структуре (потпуна еквиваленција)

У овом делу рада, од укупно 49 пословица, анализирали смо њих 16 (32,65%) с лексемом *Dieu – Бог* у француском и српском језику и установили да ова именица поседује искључиво позитивне особине од којих су најзаступљеније особине *силе* и *моћи*, затим *доброчинства* и *праведности*. Добијени резултати доказују претпоставку да су управо наведене особине прототипови лексеме *Dieu – Бог* у француском и српском језику.

9 Поповић 2009, 118.
10 Јовановић 2014, 489.
11 Sulkowska 2008, 200-202.

Божанску *силу* и *моћ* налазимо у пословицама које описују различите ситуације у којима људи призивају Бога, те им он, сходно снази њихове молитве и поштовању закона божијих, услишава жеље и награђује их: *Dieu veut bien qu'on le prie*: *Бог воли кад му се моли*; *l'homme propose*, *Dieu dispose*[12]: *човек уговара*, *а Бог решава*; *qui sert à Dieu*, *il a bon maître*: *ко Богу служи*, *доброг Господара има*; *si Dieu ne veut, le saint ne peut*: *кад Бог неће, не могу ни сви свети*. Бог је на сваком месту и у свако време присутан и брине се за читав људски род: *Dieu voit tout*: *Бог све види*; *ce que Dieu garde est bien gardé*: *ко се чува и Бог га чува*; *il y a un Dieu pour les fous et pour les enfants*: *Бог чува децу и пијанце*, будући да је он једини господар и владар: *nul seigneur sur Dieu*: *нема цара осим Бога*. У демократском систему и верским институцијама значај мишљења народа је толико важан да се поистовећује са Богом: *voix du peuple*, *voix de Dieu*[13]: *глас народа*, *глас сина Божијег*. Да је Бог милостив, пун љубави, доброчинитељ и извор свих добара који подједнако мисли на све људе и брине се за њихово спасење и живот вечни наилазимо у следећим пословицама: *chacun pour soi et Dieu pour tous*[14]: *свако себи*, *а Бог свима*; *Dieu est fontaine de tout bien*: *Бог је извор свих добара*; *Dieu sait bien ce qu'il nous faut*: *Бог знаде како ваљаде*; *aide-toi*, *Dieu t'aidera*[15]: *Бог говори: помози се сам, помоћи ћу ти и ја*. Потоња пословица сведочи о томе да пре обраћања Богу за помоћ, потребно је уложити све своје напоре. Другим речима, пре него што се пожалимо Богу, морамо испитати и пробати сва могућа решења.

Особина праведности је такође једна од прототипичних особина лексеме *Dieu* – *Бог* која се јавља у нашем корпусу и која упућује на то да су пред Богом сви једнаки и да нема привилегованих за разлику од земаљске правде која се у великом броју случајева коси с божијом: *nous sommes tous égaux devant Dieu*: *пред Богом су сви једнаки*; *qui donne aux pauvres*, *prête à Dieu*: *ко даје сиромашнима*, *Бога задужује*; *qui Dieu veut punir, il lui prend l'esprit*: *Кога Бог хоће да казни, он му прво памет одузме*.

12 Пословица је забележена у XV, а од 1409. године појављује се у облику: *L'homme propose et Dieu ordonne*. Мотивисана је библијским догађајима, тачније делима Апостола. Наиме, Свети Дух у два наврата одвраћа Павла, Тимотеја и Силу да реч божију шире на запад и север: „ А кад прођоше Фригију и Галатијску земљу, забрани им Дух Свети говорити реч у Азији. Дошавши до Мизије покушаваху да иду у Витинију, али им Дух не допусти. И кад прођоше Мизију, сиђоше у Троаду. И Павлу се показа виђење ноћу: бјеше неки човек македонац, који стајаше и мољаше га говорећи: Пређи у Македонију и помози нам“ (Нови Завет 1998, 266).

13 Реч је о пословици пореклом из латинског језика која је на латинском гласила: *vox populi*, *vox Dei* и преузета је из писма које је Алкуин упутио Карлу Великом, 789. године: *Nec audiendi qui solent dicere, Vox populi, vox Dei, quum tumultuositas vulgi semper insaniae proxima sit - оне који стално говоре*, *глас народа*, *глас Божији*, *не треба слушати, јер бурна природа масе увек је веома близу лудила*. Ова пословица је касније послужила као мотивациона база за стварање антипословице: *vox populi*, *populus stupidus – глас народа*, *глуп народ*. Пословицу је у француском језику први пут забележио Габрије Мерије (Gabriel Meurier), 1568. године, у својој збирци пословица.

14 Пословицу је у француском језику први забележио Габријел Мерије, 1568. године.

15 Пословица је први пут забележена у XV веку, тачније 1498. године, у Лавеприовој (La Véprie) збирци пословица, а касније је наилазимо и код Лафонтена (La Fontaine) у његовим баснама. Као семантички еквивалент се, осим приказане пословице, користи и пословица: *Dieu donne fil à toile ourdie* (Montreyneaud 2006, 167).

5. Пословице различите лексичке, а исте семантичке структуре (делимична еквиваленција)

У овом делу рада анализирана је 21 пословица (42, 86%) с лексемом *Dieu – Бог* и установљена је разлика на лексичком и сличност на семантичком плану. Велики број српских еквивалената у својој структури садржи лексему *Бог* као еквивалент француској именици *Dieu*, међутим, различитост се испољава код осталих лексичких јединица. Када је реч о збиру особина, односно о семантичким конституентима именице *Dieu – Бог*, једино се појављују прототипичне особине: *моћ*, *сила*, *доброчинство*, *милост* и *праведност*, као и у претходном потпоглављу.

Свемоћ божија најбоље се испољава пословицама: *contre Dieu on ne peut*: *сила Бога не моли*, *Бог силу саломи* [= против Бога се не може], где је људски род осуђен на пропаст уколико пркоси законима божијим и: *là où Dieu veut*, *il pleut*: *Богу је све могуће* [= тамо где Бог жели, тамо пада киша] која нам сведочи о томе да оно што је људском уму немогуће, Богу је могуће.

Бог поседује снагу и моћ да људима пружа само оно што им је корисно за душу и будуће спасење: *Dieu est puissant de bien nous faire*: *што Бог даје то је све добро* [= Бог је моћан да нам добро чини], да их куша до одређене границе, а потом их награди за трпљење: *d'un côté Dieu pique, de l'autre il caresse*: *Бог затвори једна врата*, *а отвори хиљаду* [= с једне стране Бог куша, а с друге милује]; *qui Dieu aime, il le tempête et donne à souffrir*: *кога Бог воли*, *онога и кара* [= кога Бог воли, он га грди у допушта му да пати], да људима покаже и укаже на чињеницу да је он једино добро и да, њему служећи, људски род обезбеђује себи живот вечни, а служећи злу, пакао и вечне муке: *l'on ne peut bien servir à Dieu et au monde*[16]: *ниједан слуга не може два господара служити* [= не може се служити Богу и свету]. Праведног човека Бог истински љуби и воли, па самим тим такав човек задобија љубав и милост и божијих светитеља и заштићен је од сваког зла: *qui est aimé de Dieu est aussi aimé de ses saints*: *коме Бог оном и сви свеци помажу* [= кога Бог воли, воле га и сви свеци]; *à qui Dieu aide*, *nul ne peut nuire*: *кога Бог чува онога пушка не бије* [= коме Бог помаже, нико не може да нашкоди]. Међутим, када се људи удаље од Бога, удаљавају се од његове милости и помоћи, те је веома важно познавање мудрости, јер је то наука Господња која поучава држању божијих закона: *où il n'y a point de Dieu*, *il n'y a point d'aide*: *где нема науке ту ни Бога међу тим људима нема* [= где нигде нема Бога, нигде помоћи нема]. Молитва узнесена Богу моћно је оружје против свих врста невоља, а Бог ће молитве чути и помоћи свакоме ко искрено и из срца тражи помоћ од њега: *tant comme dure Dieu aide*: *у невољи се Бог*

јако моли [= колико год да је тешко Бог помаже]; *recours à Dieu*, *l'ancre est rompue*: *ко се Богу моли*, *Бог му и даје* [= прибегни Богу, сидро је сломљено].

Бог је увек милостив према људима и увек им пошаље она искушења која могу да поднесу: *Dieu donne le froid selon le drap*[17]: *ако је Бог узео коњу ноге није њисак* [= Бог даје хладноћу према чаршаву], а истовремено им показује и начин како

16 Пословица је у француском језику први пут забележена у XV веку, а мотивисана библијским догађајима: *ниједан слуга не може два господара служити; јер, или ће једнога мрзити а другога волеети*, *или ће се једнога држати а другога презирати. Не можете служити Богу и мамону* (Нови Завет 1998, 156).

17 Пословицу је први забележио Етијен (Estienne), 1594. године. Осим наведене пословице, у француском језику се као семантички еквивалент користи и пословица: *Dieu mesure le froid à la brebis tondue* (Montreynaud 2006, 167).

да та искушења превазиђу: *ce que Dieu trempe, Dieu le sèche*: *кад Бог човеку очи узме, покаже му начин како ће живети* [= оно што Бог намокри, Бог то осуши].

Милостиви Бог и доброчинитељ подједнако се стара о сваком људском бићу без обзира на тежину његовог греха и помаже му да се искрено покаје и промени лош начин живота: *en peu d'heures*, *Dieu labeure*[18]: *Бог даје да се грешник каје* [= за кратко време Бог делује], те из тог разлога људска бића морају сачувати праве, а одбацити лоше вредности: *Dieu est au prendre et diable au rendre*: *Богу Божије*, *врагу вражије* [= Бог је да се узме, ђаво да се одбаци]; *il ne perd rien qui ne perd Dieu*: *ко се у Бога узда*, *нек се добру нада* [= не губи ништа онај који не изгуби Бога]. Бог добро чини и притиче у помоћ вредним и радним људима, јер на тај начин људи терају од себе зле силе и задобијају благодат божију: *là où on travaille*, *Dieu vient en aide*: *радиши Бог помаже* [= тамо где се ради, Бог долази у помоћ];

Још једна карактеристична особина везана за Бога јесте праведност. У том светлу појављују се пословице које сведоче о томе да је заправо божија правда најмеродавнија и да Бог суди свакоме онако како је заслужио: *la justice de Dieu a des pieds de plombs*: *Бог је спор али достижан* [= Божија правда има оловна стопала]; *Dieu rendra tout à juste prix*: *Бог је праведни судија* [= Бог ће све учинити по правди]; *la vengeance appartient à Dieu*: *Бог ником дужан не остаје* [= освета припада Богу]; *Dieu donne le bœuf et non les cornes*[19]: *бодљикавом корову Бог није дао рогове* [= Бог даје вола, а не рогове].

6. Пословице које немају свој еквивалент у српском језик (нулта еквиваленција)

У овом делу рада обрадили смо 13 пословица (26, 53%) с лексемом *Dieu,* које у српском језику немају ни формалних ни значењских еквивалената. Највећи број пословица, као и у претходна два потпоглавља, истиче особине *силе* и *моћи* које поседује Бог, док мањи број пословица осветљава *правдност*, *милост* и *доброчинство*.

Често се дешава да људи желе да пркосе божијим законима и да покушавају да промене природни поредак, али им то тешко полази за руком: *ce que Dieu donne par nature, ne peut ôter aucune créature* [= што Бог да по природи, ниједно створење не може да промени]. Духовно сиромаштво или богатство, присуство или одсуство божије благодати утврђује се на основу тога да ли човек живи у складу са божијим постулатима, па ће га, сходно томе, Бог и наградити: *celui est bien pauvre que Dieu hait* [= сиромашан је онај који Бога мрзи]; *celui est bien riche que Dieu aime* [= богат је онај који Бога воли]; *Dieu sait qui est bon pèlerin* [= Бог зна ко је добар ходочасник]; *honte lui vient qui en Dieu ne croit* [= нека се стиди онај који у Бога не верује]. Божија моћ се такође огледа у томе да Бог, за разлику од светитеља, директно услишава молитве ако му се искрено и покајно човек помоли: *il vaut mieux Dieu prier que ses saints* [= боље је молити се Богу него светитељима његовим]. Једна од духовних врлина која је Богу угодна јесте скрушеност, док гордост представља извор грехова и човеков духовни пад: *Dieu t'a fait une belle grâce, tu parles de bien haut* [= Бог ти је учинио милост, а ти причаш са висине].

18 На основу етимолошких података, пословица потиче из XIII века и припада архаичном регистру.

19 Пословица је мотивисана библијским догађајима: *проклињући Адама и његов род због сагрешења*, *Бог одређује да и у будуће једе пољско зеље*, *али да му*, *уместо њега*, *рађа трње и коров*. *Према томе*, *за последице казне Господње*, *крив је човек*, *а не Бог* (Стошић 2007, 110).

Бог, као праведни судија, често награђује људе који испуњавају његов закон, а ономе коме даје највише, од њега и тражи да се непрестано подвизава како би духовно што боље сазрео: *à qui Dieu plus a donné*, *plus est à lui obligé* [= коме је Бог више дао, више га је задужио]. Бог такође помаже и награђује људе који помажу онима који су у невољи: *qui de soi donne*, *Dieu lui redonne* [= ко даје, Бог му даје још више]; *Dieu a cent mille aides* [= Бог има сто хиљада помоћи].

Људима који су се својим нехришћанским животом удаљили од Бога на овоземаљском свету, након упокојења, прете вечна тама и вечне муке: *qui en son vivant met Dieu en oubli*, *à la mort il ne se souvient de lui* [=ко за живота Бога заборавља, на самрти га се Бог не сећа].

На божију милост и доброчинство наилазимо у пословици: *Dieu aide les mal vêtus* [= Бог помаже лоше одевене], где се заправо мисли на сиромашне људе.

7. Закључак

На основу урађене анализе можемо закључити да лексема *Dieu – Бог* у пословицама на француском и српском језику поседује искључиво позитивне особине које су усмерене на човека и његов живот у складу са божијим постулатима. Најзаступљеније особине именице *Dieu – Бог* јесу особине *силе* и *моћи* које се у нашем корпусу јављају тридесет пута. Божија сила и моћ рефлектују се на тај начин што Бог људима притиче у помоћ, брине се о њима, награђује их или кажњава за лоше учињена дела. Особина *праведности* се по фреквентности налази на другом месту и појављује се једанаест пута, док су особине *доброчинства* и *милости* најмање заступљене и појављују се у свега шест пословица. Особина *праведности* осветљава чињеницу да су пред Богом сви људи једнаки и да нема привилегованих и да Бог, као праведни судија, уме да награди људе који поштују његову вољу и законе његове. Божије *доброчинство* и *милост* односе се на људе који помажу сиромашнима и другим људима у невољи. Такође, Бог брине о свима без обзира на тежину и врсту учињеног греха, а како би човека духовно препородио и још више учврстио у вери, Бог му шаље она искушења која може поднети.

Литература

Белић, Александар (1998): *Општа лингвистика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Bologne, Jean-Claude (2005): *Au septième ciel. Dictionnaire commenté des expressions d'origine biblique*. Paris : Larousse.

Драгићевић, Рајна (2010): *Лексикологија српског језика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Drašković, Vlado (1990): *Francusko-srpskohrvatski frazeološki rečnik*. 1. izd. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Drobnjak, Dragana i Gudurić, Snežana (2012): *Dieu dans la phraséologie française et serbe. Les études françaises d'aujourd'hui*: Belgrade: Faculté de philologie de l'Université de Belgrade.

Јовановић, Иван (2014): *Семантички конституенти лексеме chèvre-коза у француским пословицама и њиховим српским еквивалентима : пример маргинализације прототипичних особина*. Језик, књижевност, маргинализација. Ниш: Филозофски факултет, 487–500.

Јовановић, Јелена (2006): *Књига српских народних пословица*, Књига I, Научно друштво за неговање и проучавање српског језика. Београд: Јасен.

Караџић, Вук (1985): *Српске народне пословице*. Београд: Просвета-Нолит. књижевна задруга-Просвета.

Кнежевић, В. Миливоје (1957): *Антологија народних умотворина*. Нови Сад: Матица српска, СКЗ.

Латковић, Видо (1967): *Народна књижевност I*. Београд: Народна Књига.

Lincy, de Le Roux (1996): *Le Livre des proverbes français*. Paris: Hachette littérature.

Maloux, Maurice (2006): *Dictionnaire des proverbes, sentences et maximes*. Paris: Larousse.

Милосављевић, Бошко (1994): *Српско-француски речник идиома и изрека*. 1. изд. Београд: Српска књижевна задруга-Просвета.

Montreynaud, François. et al. (2006): *Dictionnaire de proverbes et dictons*. Paris: Le Robert.

Поповић, Михаило (2009): *Лексичка структура француског језика: морфологија и семантика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Речник српскога језика (2007): Нови Сад: Матица српска.

Rey, Alain, Chantreau, Sophie (2007): *Dictionnaire des expressions et locutions*. Paris: Le Robert.

Rey, Alain, Tomi, Marianne (2006): *Dictionnaire historique de la langue française*. tome 1, Paris: Le Robert.

Skok, Petar, (1972): *Etimologijski rečnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. knjiga 2, Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

Свето Писмо, Нови Завет (1998): Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Стошић, Љиљана (2007): *Библијске пословице и изреке*. Београд: Српска књижевна задруга.

Sułkowska, Monika (2008): *Expressions figées dans une perspective multilingue: problème d'équivalence et de traduction. Neophilologica. Études sémantico-syntaxiques des langues romaines*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 194–210.

Ivan N. Jovanović

LES PROVERBES FRANÇAIS AVEC LE LEXÈME *DIEU* ET LEURS ÉQUIVALENTS SERBES

Dans cet article, à travers la méthode contrastive, nous avons analysé la structure lexicale et sémantique des proverbes français contenant le nom *Dieu* et ses équivalents serbes. A la lumière de la théorie des prototypes et de celle d'Aleksandar Belić selon laquelle la spécificité de vrais noms se manifeste par l'ensemble des propriétés, notre recherche montre que le lexème *Dieu* possède cinq propriétés exprimant le pouvoir, la force, la bienfaisance la pitié et la justice. Ces constituants sémantiques représentent également les propriétés prototipiques du substantif *Dieu* et ils sont les plus fréquants dans les proverbes français et serbes.

VI

УДК 271.2-36:929 Марија Египатска
271.2-526.62

Silas Koukiaris
Athens - Greece

ST MARY OF EGYPT RECEIVING HOLY COMMUNION FROM ZOSIMAS

Abstract: *Venerable Mary of Egypt's reception of Holy Communion is mentioned for the first time in her vita penned by Sophronios of Jerusalem, and then in many subsequent texts, the most important of which was the Great Canon of Andrew of Crete. The scene of St Mary of Egypt receiving Holy Communion from abba Zosimas was usually painted next to the entrance to the church or, sometimes, in the sanctuary. The scene and its place in the iconographic programme derived from the edifying nature of the image, whose message was intended both for the clergy giving the holy Eucharistic gifts and for the laity receiving them.*

Keywords: *hagiography, ecclesiastical poetry, iconography, St Mary of Egypt, painted programmes of Byzantine churches*

Preserved in many Middle Byzantine churches is the representation of St Mary the Egyptian receiving Holy Communion from Hosios Zosimas[1]. According to researchers who have dealt with the subject at various times, it is associated with the participation of the faithful in the Immaculate Sacraments[2]. This episode from the life of St Mary the Egyptian is referred to in the '*Vita* of Mary the Egyptian, who from a courtesan became an ascetic in the Jordan desert', authored by St Sophronios of Jerusalem († 640)[3].

Towards the end of the *Vita* of St Mary, St Sophronios relates that: 'The saint said to Zosimas, "What are you doing Abba? You are a priest and carrying the Divine Gifts". … Here the woman asked him to say the Credo and the Lord's Prayer. He began, she finished the prayer and according to the custom of the time gave him the kiss of peace on the lips. Having partaken of the Holy Mysteries, she raised her hands to heaven and sighed with tears in her eyes.'[4]

Most of the representations of St Mary receiving Holy Communion from Abba Zosimas are encountered near an entrance to the nave or the narthex of the church, and

1 Aspra-Vardavaki – Emmanouil 2004, 200, with relevant bibliography; Moutsopoulos – Dimitrokallis 1981, 62-68, where the Middle Byzantine examples are collected.

2 Stefanescu 1936, 126-127; Radojčić 1964, 263; Liva-Xanthaki 1980, 162; Gabelić 1998, 124 ; Aspra-Vardavaki – Emmanouil 2004, with other bibliography.

3 *Patrologia Graeca,* t. 87γ, 3697-3725. St Mary of Egypt who is depicted with Abba Zosimas should not be confused with the homonymous Mary of Egypt mentioned by Kyrillos Skythopolites in his *Vita* of St Kyriakos. She was a cantoress in the church of the Resurrection in Jerusalem and when she realized that men were scandalized by her beauty became a hermit in the desert, where she lived alone for fifteen years, see Delmas 1900-1901, 35 ff. and Echos d'Orient 5 (1901-1902) 15 ff. Cf. Aspra-Vardavaki – Emmanouil 2004, 216, with other bibliography.

4 *Patrologia Graeca*, t. 87γ, 3721.

sometimes inside the holy bema or at the entrance to this[5].

This raises questions as to what factors contributed to the frequent depiction of this episode from the life of St Mary in the aforementioned positions in churches and what message the painters and those directing the iconographic programme of churches wished to transmit by placing the specific subject in these positions.

In order to answer these two questions, we must first consult the literary sources that contributed to establishing the representation of the subject of St Mary Receiving Holy Communion in Orthodox churches. Then we must pinpoint when this subject first appeared in Christian art and particularly in certain positions. Moreover, we must see why it occupies the space near the doorway of the nave or the narthex and why it was placed close to the sanctuary. By examining the ecclesiastical history of the years in which the subject was placed in certain positions in Byzantine churches, we believe that the reasons why it was depicted so frequently will become clear.

Apart from the '*Vita* of St Mary of Egypt' written by St Sophronios of Jerusalem, the feast day instituted to commemorate the saint, on 1 April, functioned as a constant reminder of the strictness of her ascetic life. On the feast day a canon dedicated to her is chanted, a poem of Theophanes Graptos, who lived most of his life in Jerusalem (9th c.)[6]. In the Great Canon composed by Andrew of Crete (*ca* 660-740), two *troparia* in each ode are dedicated to St Mary of Egypt[7]. Furthermore, *kontakia* and *oikoi* dedicated to the saint survive in eleventh-century codices[8]. These hymns are incorporated in the liturgical books of the Orthodox Church.

According to the Rule (*Typikon*) of the monasteries of the Theotokos Euergetes in Constantinople (1050-1200)[9] and of St Sabbas in Jerusalem (12th-13th c.)[10], on the saint's feast day and in the Matins service (*Orthros*) of the fifth week in Lent, the *Vita* of St Mary is read. Nikephoros Prosouch (12th c.)[11] and Manuel Philes (*ca* 1280-1330)[12] had been so impressed by the saint's life that they dedicated to her epigrams in which it seems that they had before their eyes an image of her. Nikephoros Prosouch[13], Maximos Holobolos (*ca* 1270)[14] and Manuel II Palaiologos (1391-1425)[15] wrote poems devoted to the saint, based on her *Vita* by St Sophronios.

John of Damascus († pre-754) relied on this first *Vita* of the saint, written by Sophronios, and in his III Discourse 'Apologia against those who decry the Holy Images' brings as example from it[16] Mary of Egypt's prayer before the icon of the Theotokos, which was above the portal of the church in Jerusalem that she was prevented from entering. From this icon Mary of Egypt drew courage to enter the church, to venerate the Holy Cross and to repent. This Discourse of John of Damascus has been inserted in the Acta of the Seventh

5 Mouriki 1975, 52; Altripp 1998, 160-161.
6 Trembelas 1978, 321, 428.
7 Excerpts from the Canon of St Andrew of Crete are read in the postprandial prayers of the first week of fasting periods and the whole Canon is read on the Thursday after the fourth Sunday of Lent.
8 Naoumidou – Nikolopoulou 1955, 184, nos 219-220.
9 Dmitrievskij 1895, 445, 535, 536, 538; Jordan 2005, 442-444.
10 Dmitrievskij 1895, 46.
11 Treu 1893, 36.
12 Miller 1855a, 36; Miller 1855b, 235-246.
13 Treu 1893, 36-45.
14 Miller 1855b, 373-375.
15 Beck 1959, 748.
16 *Patrologia* Graeca, t.94, 1417.

Ecumenical Council in Nicaea (743)[17]. In the same apologetic spirit, the deacon of Constantinople Stephanos (†808) refers to St Mary in the life and martyrdom of St Stephen the Young, who was martyred in the reign of the iconoclast emperor Constantine Kopronymos. There he relates that St Stephen the Young, having cured[18] a blind man, urged him to pray, like St Mary of Egypt, to the icon of the Mother of God. Euthymios the *protoasekrites* refers extensively to the life of the saint and extols her ascetic struggles[19]. Ioannes Zonaras (b. late 11th c. † post-1162) mentions that St Sophronios wrote the *Vita* of St Mary of Egypt, presenting her as an exemplar of repentance for the most unforgivable sinfulness[20]. Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (†between 1325 and 1330) refers summarily to the life of St Mary[21], he too relying on the *Vita* written by St Sophronios. The monk Joseph Kalothetos (†1335/6), in an epistle to the monks of Cyprus[22] and in his Discourse to St Andrew of Crete[23], states how beneficial it is for believers to read the life of St Mary, whose penitence over her previous sinful ways is a paradigm for all Christians.

Philotheos Kokkinos, Patriarch of Constantinople (†1377), in his *vitae* of St Sabbas the Young[24] and St Gregory Palamas[25], cites as exemplary St Mary's sincere repentance and confession. Manuel II Palaiologos (1391-1425) wrote a Discourse on St Mary[26], while Damaskenos the Studite (b. early 16th c.) in his VI Discourse on repentance and his XXVII Discourse on the fifth Sunday of Lent[27], refers to her as a model of repentance, confession and preparation for the Holy Communion.

Almost all the afore-mentioned authors emphasize certain incidents in the life of the saint, such as the power that prevented her from entering the church in Jerusalem, her prayer to the icon of the Theotokos which was above its doorway, her superhuman ascetic life and her sincere repentance, for which God made her worthy to encounter Abba Zosimas and receive the Immaculate Sacraments from him.

It is a fact that commemoration of the saint began from the region in which she was an ascetic. It spread from Palestine to Constantinople, as attested by the presence of the icon of the Virgin and Child in the church of Hagia Sophia in Constantinople, which was brought there by Emperor Leo VI (886-912), as is recorded in a scientific report in Latin[28]. It was before this icon, which was placed above the doorway to the church in Jerusalem, that St Mary had prayed. The honoring of the saint spread early on to Rome too, as attested by the depiction of her in the church of S. Maria Antiqua in that city (705 or 9th c.)[29]. The dissemination of the commemoration of the saint was aided not only by the instituting of her feast day on 1 April, but also and mainly by Sophronios of Jerusalem, Andrew of Crete and John of Damascus, who lived in Palestine and were familiar with her life and the respect

17 Mansi, vol. 13, lines 85-89.
18 *Patrologia Graeca*, t. 100, 1152.
19 Later Patriarch of Constantinople (907-912) and confessor of Emperor Leo VI; see Beck 1959, 549; Ehrhard 1939, 878 (Megiste Laura codex Γ 99 fol. 71-95, 1302).
20 Memorandum to our holy father Sophronios Patriarch of Jerusalem, see *Ανάλεκτα Ιεροσολυμίτικης Σταχυολογίας ή συλλογή ανεκδότων*, vol. 5, 1963, 149.
21 *Patrologia Graeca*, t. 147, 229-230.
22 Tsamis 1986, 393.
23 Tsamis 1986, 442.
24 Tsamis 1985, 231.
25 Tsamis 1985, 448.
26 Petit 1927, 1928-1929.
27 *Θησαυρός*, 413-422, 491-420, 556-558.
28 Gius-Mercati, 1936, 144. Cf. Radojčić 1964, 258.
29 Wilpert 1917, Fig. 227.

accorded her by monastics there, and for this reason dedicated Discourses and hymns to her.

The traveller Ioannes Phokas (12th c.) mentions that 'of these caves (of St John the Baptist and of Prophet Elijah) on the far side of the Jordan, it is said is the wilderness in which the wondrous Zosimas saw the Egyptian woman equal to the angels'[30]. An anonymous fifteen-century traveller writes in detail: 'From this towards the desert monastery of St John the Baptist … Inside the inner desert is the tomb of St Mary of Egypt, where she was found by the Abba, and he buried her, and the saint spent 37 years. It is one day's journey from Jerusalem'.[31]

The fact that the commemoration of St Mary the Egyptian spread from Jerusalem and spread rapidly, is borne out by the surviving depictions of her, which are encountered from a relatively early date. The earliest known is in the now ruined church of S. Maria Antiqua in Rome[32]. The saint is portrayed on the right and Zosimas on the left, wearing a pointed headdress like the monks of the East[33]. The depiction of the two saints next to each other probably alludes to the final purpose of their meeting, which was the revealing of St Mary's extremely ascetic life and the administering of the Holy Sacraments to her.

Proof of the great influence of the life of St Mary on Eastern Christendom is that from very early on other scenes from it were represented together with that of her receiving Holy Communion, as in the churches of Cappadocia, Ala kilise (11th c.)[34], Yilanli kilise (second half of 13th c.)[35] and elsewhere[36].

The depiction of St Mary of Egypt receiving Holy Communion from Abba Zosimas has changed little since the eleventh century[37]. Therefore, we believe that reference to this in the various churches from the ninth to the fifteenth century – those representations that have been identified and those surviving in fairly good condition – will help us to understand the reasons why church painters and those responsible for the iconographic programme of churches placed the subject in the specific positions in the church, but also the message that even the details of the representations transmit to the faithful.

The subject, as has been said, is mainly depicted near a doorway of the nave or the narthex. St Mary is opposite Abba Zosimas or beside him, depending on the surface available to the church painter. Both figures are in full body, with the exception of the representation in the monastery of the Theotokos at Matka, Skopje (1496-7)[38], where they are in half body but Zosimas administers Communion to the saint.

St Mary is almost always portrayed in profile or in three-quarter pose, turned towards Abba Zosimas. Her body is partly covered by the habit that Zosimas gave her. In the church of the Virgin at Fre in Kydonia (Koukos neighbourhood) (13th c.) the garment

30 Έκφρασις εν συνόψει των απ' Αντιοχείας μέχρι Ιεροσολύμων κάστρων και χωρών Συρίας, Φοινίκης και των κατά Παλαιστίνων Αγίων Τόπων, *Patrologia Graeca*, t. 133, 956.

31 Ανωνύμου απόδειξις περί των Ιεροσολύμων, *Patrologia Graeca*, t. 133, 958.

32 Wilpert 1917, Fig. 277. S. Maria Antiqua in Rome had a Greek congregation and had been decorated by Greek painters during the period when the Popes were from the East, see Ghioles 1991, 164.

33 Walter 1977, 65-72.

34 St Mary of Egypt is represented receiving not only Holy Communion from Abba Zosimas but also his habit, see Thierry 1963, 196, drawing 47.

35 St Mary of Egypt receiving Holy Communion is depicted also with her burial, see Thierry 1963, 92, drawing 21.

36 Radojčić 1964, 255-264.

37 Todić 1997, 44.

38 Subotić 1980, 45, drawing 115. In Matka they are found above the door in the west wall and St Mary receives Holy Communion from Zosimas.

resembles the sheepskin (*melote*) of Prophet Elijah[39], while in the monastery of the Archangels at Lesnovo (1346-1347) it covers most of the saint's hair[40]. In almost all depictions, the saint's face is repulsively ugly, wrinkled in a way that recalls twelfth-century countenances in which lines describe the prominent facial volumes[41]. Her hair is grey and usually dishevelled. On the exposed parts of the gaunt body her bones are conspicuous. Her flesh is invariably dark, in tones of brown. She usually holds out her hands in a gesture of supplication, receiving the body of Christ. In the parekklesion of Kilicar kilise (mid-10th c.)[42] and in the katholikon of the Chilandar monastery (1320/21) the hands of the saint are crossed on her chest – they are perhaps crossed in other monuments too – as John of Damascus[43], Euthymios Zilavinos (*ca* 1050-1120)[44] and Theodore Meliteniotes (ca 1310-†8 March 1393) exhort the faithful: 'Let us try in this burning passion, and having our hands crossed (on the chest) let us receive the body of the Crucified Christ'[45].

Abba Zosimas is depicted in three-quarter pose turned towards St Mary of Egypt. His hair and beard are white, and he wears a chiton and a himation. When portrayed in monachal habit the himation is the outer rason and sometimes he wears a conical hood[46]. In some churches, mainly of monasteries, Zosimas is depicted vested in the right and proper manner, namely with chiton, epitrachelion and phailonion[47]. This image of Zosimas in sacerdotal vestments is appropriate to his priestly status. As is well known, a monk is not a cleric and is not allowed to carry the Holy Communion and to administer it to believers[48]. The Abba holds in the left hand the Communion chalice with cover almost on top of it. In the right hand he holds the Communion spoon (*labis*) with which he is ready to administer the sacrament to St Mary[49].

When the two figures are represented next to each other, Zosimas almost places the *labis* inside St Mary's open mouth. In some monuments the representation is adorned with two, three or more trees[50], the presence of which is consistent with the text in the synaxarium,

39 Lassithiotakis 1969, 476, fig. 133.
40 Gabelić 1998, fig. 53.
41 Drandakis 1989-1990, 183.
42 Jerphanion 1925, 227-229.
43 *Patrologia graeca*, t. 94, 1149.
44 *Πανοπλία Δογματική*, 25th title 'Περί της μεταλήψεως του Δεσποτικού σώματος και αίματος του Δαμασκηνού, *Patrologia Graeca* t. 130, 1272.
45 Διαλέξεως ογδόης ηθικόν, *Patrologia Graeca* t. 149, 161.
46 As in S. Maria Antiqua; in Yilanli kilise in Cappadocia, see Thierry 1963, 92, drawing 21; in the church of the Virgin at Fre, Kydionia in Crete, see Lassithiotakis 1969, fig. 133; in the church of the Theotokos in the monastery at Peć in Serbia (1337), see Radojčić 1964., 265, fig. 3; in the church of the Theotokos at Donja Kamenica in Serbia, see Živković 1987, drawing 18, where the hood falls on his back.
47 As in Tokali kilise 7th parekklesion (910-920) in Cappadocia, see Jerphanion 1925, 256; in Qeledjlar kilise in Cappadocia, see Jerphanion 1925, 256, pl. 59d; in the katholikon of the Chilandar monastery (1320-1321); in the monastery of the Archangels at Lesnovo in Serbia (1346-7), see Gabelić 1998, fig. 54; in the church of St Nicholas at Vevi, Ochrid (1460) see Subotić 1980, drawing on p. 91; in the church of the Theotokos at Dragalevci (1475-6) see Subotić 1980, drawing on p. 130; in the monastery of St John the Theologian at Poganovo in Serbia (1499) see Živković 1986, 31, drawing 1, 2.
48 Symeon of Thessalonike, Ερώτησις ΠΓ Όπως Χρη κοινωνείν τους μη δυναμένους εις τον ναόν παραγενέσθαι αρρώστους, *Patrologia Graeca* t. 155, 949.
49 Bibliography etc. on the *labis* and the chalice, see Constantinidi 2008, 68-69.
50 As in Yilanli kilise in Cappadocia (mid-10th c.), see Thierry 1963, 92, drawing 21; in Queledjlar kilise (second half 10th c.) in Cappadocia, see Jerphanion 1925, 256. pl. 594; in Donja Kamenica (late 14th c.), see Živković 1987, drawing 18.

which mentions expressly that Abba Zosimas administered Holy Communion to St Mary on the banks of the River Jordan. Most of the representations of St Mary of Egypt receiving Holy Communion from Abba Zosimas are encountered, as we have said, near an entrance to the nave or the narthex. This position draws on the saint's *Vita*. All the authors who wrote of her life state that when St Mary reached the doorway of the church in Jerusalem a force prevented her from entering. But when she prayed before the icon of the Theotokos, which was above the doorway, and promised to abandon her sinful life, then she was able to enter the church.

It is observed that from the eleventh century onwards this subject appears in churches with increasing frequency. This episode in the saint's life corresponded fully to the aims of the official Church, which wanted to draw the attention of congregants coming into the church in order to receive the Sacraments to the fact that they should be prepared for repentance, fasting, prayer, and so on[51], like St Mary of Egypt. Consequently, the subject of St Mary receiving Holy Communion was projected by the official Church and her image entered the churches in order to teach the faithful, as well as to avert those not properly prepared to receive the Immaculate Sacraments.

In a few churches[52] the subject is represented in the holy bema or on a doorway leading to this. In this case the depiction is addressed specifically to the priests, who in order to enter the holy bema to celebrate the Divine Eucharist, must be very well prepared. Confirmation of the above is the existence of the subject on the lower part of the epitrachelion in the Simonopetra monastery (17th c.)[53].

The representation of St Mary receiving Holy Communion from Abba Zosimas takes on a different meaning in the very few[54] illuminated menologia for 1 April. In these, the illuminators, carried away by the frequent representation of the subject on the entrances to churches and by the feast day of Abba Zosimas on 4-5 April[55], do not represent St Mary of Egypt alone but receiving Holy Communion. In these few menologia the festival of the saint is simply depicted.

---

51 Papacharalambous 2002, 31-33.

52 As in Tokali kilise at Göreme in Cappadocia, 7th parekklesion (910/20), see Restle 1967, 550; in the church of the Holy Apostles at Erdemli in Cappadocia (13th c.), see Thierry 1989, 15, fig. 23; in the Virgin Phorbiotissa at Asinou in Cyprus (1105/6), see Stylianou 1985, 119, fig. 59; in the church of the Forty Saints at Sykamino, Oropos, see Kounoupiotou-Manolessou 2004, 319-320, fig. 107; in the monastery of the Virgin Olympiotissa at Elassona (1304/5), see Constantinides 1992, 195-197; in the church of the Theotokos at Prizren (1310/13) Panić – Babić 1975, 65, 133, drawing 23; in the church of Archangel Michael at Archanes, Crete (1314/16), see Katselaki 2005, 316; in the katholikon of the Theotokos monastery at Apollonia in Albania (1315-1320) see Buschhausen 1976, 229, fig. 23; Yiannias 1989, 162, 168, no. 8, fig. and plan B4, cf. Constantinides 1992, 197; in the church of St Demetrianos at Dali in Cyprus (1317) see Stylianou 1985, 426; in the church of St Nicholas at Geraki in Lakonia (14th c.) see Moutsopoulos – Dimitrokallis 1981, 62-68, figs on pp. 68, 37, 38; at Vevi in Ochrid (1460) see Subotić 1980, 91, drawing 6. As also the two-sided icon in the Byzantine Museum, Athens, which was placed on an iconostasis and the representation of the Receiving Holy Communion was towards the sanctuary, see Acheimastou-Potamianou 1998, 72, fig. 18. As reference to the presence of the Saint Receiving Holy Communion, low down on the iconostasis of the church of St Mary the Egyptian at Samari in Messinia, is in the position of the eponymous saint, see Kalokyris 1973, 68.

53 Theochari 1991, 215, fig. 138.

54 As in the tetraptych menologion of the Sinai monastery, the Peć monastery (1561) see Mijović, 1973, 371, fig. 72 and in the manuscript Messan. Salvad. 27, fol. 213 (11th c.), see Mijović 1973, 191, 336, perhaps also Oxon. Bodleian g. th. f. fol. 34, see Mijović 1973, 336.

55 Delehaye 1902, 584, 585.

In the miniatures in the Kiev Psalter the representation of St Mary of Egypt receiving Holy Communion occurs at line 118 of Psalm 131[56], which line says that when the believer drives away the intellect from cunning calculations – like St Mary – then it attracts the spirit of prudence and wisdom[57].

What historical circumstances of the Orthodox Church contributed to the subject under examination being painted so frequently in its churches? As is well known, heresies never ceased to trouble the Church. But the Church always took measures to guide the faithful concerning the time, the frequency of Holy Communion and the participation of believers in this[58]. Concurrently, it projected the precondition for the correct participation of believers in Holy Communion, which was cleanliness of body and soul, particularly repentance, confession, fasting, continence, and for monks intense asceticism[59]. In the eleventh-twelfth century, when the disputes broke out regarding the perishable and imperishable body of Christ, that is which body of Christ believers commune with in Holy Communion, the perishable or the imperishable, then the Orthodox Church defended itself with two Councils in Constantinople, in 1156 and 1167. Furthermore, the Church continuously informed believers with very important treatises on the Divine Eucharist[60], such as the seminally important interpretation of the Divine Liturgy by Nicholas of Andida (1054-1067)[61] and of Nicholas of Methone (*ca* 1100-1165/8) who wrote four treatises on the Divine Eucharist[62].

This effort of the Orthodox Church to inform the faithful was expressed in such images as the 'Melismos', which appears in Byzantine manuscripts towards the end of the twelfth century and diffused rapidly in church painting, acquiring a standard position on the sanctuary apse[63]. Also, the iconographic subject of the Communion of the Apostles, placed from the third quarter of the tenth century within the sanctuary[64], corresponded visually to the aims of the Church, which wanted to inform the faithful of the most serious dispute of the twelfth century on the perishable and imperishable body of Christ. One other iconographic subject, which was addressed mainly to the clerics, since in was represented normally in the holy bema and reminded them that the bread and the wine are the theanthropic body of Christ, is the Vision of St Peter of Alexandria[65].

The monuments of the eleventh and twelfth centuries[66] and of the Palaiologan period in which St Mary of Egypt receiving Holy Communion from Abba Zosimas is depicted lead us to the conclusion that the official Church, with its Councils of Constantinople in the twelfth century, contributed to the frequency of the subject in Orthodox churches. With these Councils the Church wished to inform and heighten the

56 Vzdornov 1978, 138, fol. 175.
57 *Patrologia Graeca* t. 12, 1616; t. 128, 1169.
58 Papacharalambous 2002, 146-160.
59 Papacharalambous 2002, 77-145.
60 Katsaros 1988, 99 ff.
61 Constantinidi 2008, 35, 36.
62 Phouskas 1992, 134.
63 Constantinidi 2008, 25-29.
64 Mantas 2001, 172.
65 Koukiaris 2011, 64-71.
66 As in Ala kilise in Cappadocia (11th c.), see Thierry 1963, 196, drawing 47; in Djanavar kilise (11th c.), see Jerphanion 1925, 366-257; in the Virgin Asinou at Nikitari on Cyprus (1105/6); in the cave of the old Encleistra of St Neophytos at Paphos on Cyprus (12th c.), Soteriou 1935, pl. 76; in the church of Sts Joachim and Anne at Kaliana on Cyprus (12th c.), see Soteriou 1935, 171; in St John the Theologian at Lakki on Leros (12th-13th c.), see Volanakis 1989, 401; in the came in the area of Soumela-Matzouka in Pontos (12th c.), see Bryer – Winfield 1989, 281-283.

awareness of the faithful that they partake of the imperishable body of Christ. The subject of St Mary of Egypt receiving Holy Communion, depicted at the entrances to churches, corresponded to the message that the Church wished to communicate to its flock.

Certainly the Hesychasts too contributed to the frequent depiction of the subject, since they were particularly concerned with the Divine Eucharist[67]. As has been noted already, in their Discourses scholars such as Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, Philotheos Kokkinos Patriarch of Constantinople, the monk Joseph Kalothetos, Manuel II Palaiologos and the later Damaskenos the Studite, cite St Mary of Egypt as an example to be emulated. Moreover, the subject is encountered very frequently in monuments of the fourteenth-fifteenth century, during which Hesychasm was at its peak.

It has been noted already that the life of St Mary of Egypt was projected by many ecclesiastical authors from the Hesychastic movement and indirectly by the Orthodox Church with the two Councils of Constantinople. The subject of St Mary of Egypt receiving Holy Communion from Abba Zosimas served visually the efforts of the official Church, which sought to inform its members of the significance and importance of the Mystery of the Divine Eucharist. This iconographic subject at the entrances to churches or in the holy bema is included together with other iconographic subjects intended to project the importance of the Divine Liturgy to the laity and clergy, and to remind them that they should be properly prepared in order to participate in Holy Communion.

Literature

Acheimastou-Potamianou M. (1998): *Εικόνες του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών*. Athens

Altripp M. (1998): *Die Prothesis und ihre Bildausstattung in Byzanz unter besonderer Berücksichtigung der Denkmäler Griechenlands*. Frankfurt am Main

Ανάλεκτα Ιεροσολυμίτικης Σταχυολογίας ή συλλογή ανεκδότων, vol. 5 (1963). Bruxelles

Aspra-Vardavaki M. – Emmanouil M. (2004): *Η μονή της Παντάνασσας στον Μυστρά. Τοιχογραφίες του 15ου αιώνα*. Athens: Εμπορική τράπεζα τηη Ελλάδοη

Beck H. G. (1959): *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München

Bryer A. – Winfield D. (1989): *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*. Washington

Buschhausen H. und H. (1976): *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien*. Wien

Constantinides E. (1992): *The Wall-paintings of the Panagia Olympiotissa at Elassona in Northern Thessaly*. Athens: Canadian Archaeological Institute at Athens

Constantinidi Ch. (2008): *Ο Μελισμός*. Thessaloniki: The Byzantine Research Centre

Delehaye H. (1902): *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris, Synaxarium Ecclesiae Constantinoplitanae*. Bruxelles

Delmas F. (1901-1902): *Remarques sur la vie de Sainte Marie l'Egyptienne*, Echos d'Orient 4 (1901-1902)

67 Giankazoglou 2010, 167-168.

Dmitrievskij A. (1895): *Opisanie liturgitseskich rukopisei*, vol. 1. Kiev

Drandakis N. (1989-1990): *Ο σπηλαιώδης ναός του Προδρόμου κοντά στη Χρύσαφα της Λακεδαίμονος*. ΔΧΑΕ 15 (1989-1990) 179-195

Ehrhard A. (1939): *Überlieferung und Bestand der Hagiographischen und Homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von der Anfrängen bis zum Ende des 16 Jhs.* vol. 3. Leipzig – Berlin

Gabelić S. (1998): *Manastir Lesnovo, istorija i slikarstvo*. Beograd: Stubovi kulture

Ghioles N. (1991): *Παλαιοχριστιανική τέχνη, μνημειακή ζωγραφική (π. 200-726)*. Athens

Giankazoglou S. (2010): *Γρηγόριος Παλαμάς και Νικόλαος Καβάσιλας. Η σύνθεση μυστηριακής και ασκητικής ζωής στην Ορθόδοξη παράδοση*. Θεολογία 81-3 (2010)

Gius-Mercati S. (1936): *Santuari e religuie Constantinopolitane secondo il Codice Ottoboniano latino 169*. Rendiconti della Pont. Acad. di Archeologia, vol XII (1936)

Jerphanion G. (1925): *Les églises rupèstres de Cappadoce*, vol. 1. Paris

Jordan R. H. (2005): *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis*. Holywood

Kalokyris K. (1973): *Βυζαντινές Εκκλησίες της Μητροπόλεως Μεσσηνίας*. Thessaloniki

Katsaros V. (1988): *Ιωάννης Κασταμονήρης. Συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του*. Thessaloniki

Katselaki A. (2005): *Ο ναός του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στις Αρχάνες Ηρακλείου (1315/16) και η ζωγραφική στη Κρήτη στις αρχές του 14ου αιώνα*. Ioannina

Koukiaris S. Archim. (2011): *The depiction of the Vision of Saint Peter of Alexandria in the sanctuary of Byzantine churches*. Zograf 35 (2011)

Kounoupiotou-Manolessou E. (2004): *Ναός Αγίων Τεσσαράκοντα στο Συκάμινο, τα νεότερα ευρήματα*. 'Θωράκιο. Αφιέρωμα στη μνήμη του Παύλου Λαζαρίδη, Athens

Lassithiotakis K. (1969): *Εκκλησίες της δυτικής Κρήτης, Β επαρχία Αποκορώνου*. Κρητηκά Χρονικά 21-2 (1969)

Liva-Xanthaki Th. (1980): *Οι τοιχογραφίες της Μονής Ντιλίου*, Ioannina

Mansi J. D.: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 1758-

Mantas A. (2001): *Το εικονογραφικό πρόγραμμα του Ιερού Βήματος των μεσοβυσαντινών ναών της Ελλάδος (843-1204)*. Athens: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή

Mijović P. (1973): *Menolog*, Beograd: Arheološki institut

Miller E. (1855a): *Manuelis Philae carmina*, vol. 1. Paris

Miller E. (1855b): *Manuelis Philae carmina*, vol. 2. Paris

Mouriki D. (1975): *Οι τοιχογραφίες του Αγίου Νικολάου στη Πλάτσα Μάνης*. Athens

Moutsopoulos N. M. – Dimitrokallis G. (1981): *Γεράκι. Οι εκκλησίες του οικισμού*, Thessaloniki

Naoumidou M. – Nikolopoulou P. (1955): *Τα Κοντάκια της Πάτμου (κώδικες 212 και ΙΑ' αιώνος)*. Athens

Panić D. – Babić G. (1975): *Bogorodica Ljeviška*. Beograd: Srpska književna zadruga

Papacharalambous X. (2002): *'Οροι και προυπόθεση διά την συμμετοχή είς την Θεία Ευχαριστία εκ επόψεως Ορθοδόξου*. Athens

Patrologia Graeca: *Patrologia Graeca cursus completus* (ed. J. P. Migne), 1857-

Petit L. (1927): *Dictionnaire de théologie Catholique*, IX, 2. Paris

Phouskas N. (1992): *Ο Νικόλαος Μεθώνης και η διδασκαλία αυτού περί της Θείας Ευχαριστίας*. Athens

Radojčić S. (1964): *Una poententium. Marija Egipatska u srpskoj umetnosti XIV veka*. Zbornik Narodnog muzeja 4 (1964), Beograd

Restle M. (1967): *Die Byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, vol. 2. Recklinghausen

Soteriou G. (1935): *Βυζαντινά μνημεία της Κύπρου*. Athens

Stefanescu I. D. (1936): *L' illustration des liturgies dans l' art de Byzance et l' Orient*. Bruxelles

Stylianou A. and J. (1985): *The Painted Churches of Cyprus, Treasures of Byzantine Art*. London

Subotić G. (1980): *Ohridska slikarska škola XV veka*. Beograd, Filozofski fakultet, Institut za istoriju umetnosti

Theochari M. (1991): *Χρυσοκέντητα άμφια στο Σιμωνόπετρα Άγιον Όρος*. Athens

Thierry N. M. (1963): *Nouvelles églises rupèstres de Cappadoce, region du Hasan Dagi*. Paris

Thierry N. (1989): *Erdemli, Une vallée monastique inconnue en Cappadoce, étude preliminaire*. Zograf 20 (1989), Beograd

Todić B. (1997): *Freske XIII veka u paraklisu na pirgu Sv. Georgija u Hilandaru*. Hilandarski zbornik 9 (1997), Beograd

Trembelas P. (1978): *Εκλογή Ορθοδόξου Υμνολογίας*. Athens

Treu M. (1893): *Eustathii Macrambolitae quae feruntur aenigmata*. Program des K. Friedrichs Gymnasium zu Breslau

Tsamis D. (1985), *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως του Κόκκινου απολογητικά έργα, Α'. Θεσσαλονικείς Άγιοι*. Thessaloniki

Tsamis D. (1986): *Ιωσήφ Καλόθετου συγγράμματα*. Thessaloniki

Volanakis I. (1989): Βυζαντινές και μεταβυζαντινές τοιχογραφίες, Η Παναγία του Κάστρου. Athens

Vzdornov G. (1978): *Issledovanie o Kievskoi Psaltiri*. Moskva

Yiannias J. J. (1989): *The Palaeologan Refectory program at Apollonia*. The Twilight of Byzantium: Princeton University

Živković B. (1986): *Poganovo. Les dessins des fresques*. Beograd: Republički zavod za zaštitu spomenika kulture

Živković B. (1987): *Donja Kamenica. Les dessins des fresques*. Beograd: Republički zavod za zaštitu spomenika kulture

Walter Ch. (1977): *The Portrait of Jakov of Serres in London. Additional 39626*. Zograf 7 (1977), Beograd

Wilpert J. (1917): *Die Romischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten von IV bis XIII Jahrhunderts*. Frieburg

Силас Кукијарис

ПРИЧЕШЋЕ СВЕТЕ МАРИЈЕ ЕГИПАТСКЕ

Представа преподобне Марија Египатске коју причешћује ава Зосима налази се у храмовима средњевизантијског раздобља и још чешће у каснијим временима. Истраживачи теме истицали су да се она може повезати са светом тајном Причешћа. Ову епизоду из живота светитељке први је поменуо свети Софроније Јерусалимски, који је написао и њено најраније житије. Представа причешћивања преподобне Марије из Египта среће се у највећем броју случајева у близини улаза у храм или у нартекс храма, а каткад и у самом олтарском простору. Разлози који су допринели да се ова тема често слика били су, осим Софронијевог житија, и многи састави византијских писаца и химнографа, а посебно Велики канон светог Андреје Критског. Сви они помињу невидљиву силу која је спречила преподобну да уђе у храм Христовог васкрсења у Јерусалиму и њену молитву пред иконом Богородице, као и невиђене напоре њеног испосничког живота и искрено покајање, чиме се удостојила да прими свете дарове из руке преподобног Зосиме. Успостављање празника преподобне (1. априла) пресудно је допринело да се њено поштовање из Јерусалима прошири у сав православни свет.

Ова сцена из живота преподобне Марије постала је нарочито популарна у XI веку и од тада је често била сликана у храмовима. Несумњив је њен поучни карактер: онима који су улазили у храм са жељом да се причесте наглашавана је потреба неопходне припреме постом, молитвом и покајањем, и за то им је даван пример преподобне Марије Египатске. Понекад је ова тема представљана и у олтарском простору; претпостављамо да је ту подсећала свештенослужитеље на како треба да се припремају да би достојно обавили Свету литургију.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 667-687*

УДК 271.222-526.62(497.16)"16"

Миодраг Марковић
Филозофски факултет Универзитета у Београду - Србија
e-mail: mmarkovi@f.bg.ac.rs

ЈЕДНО НЕОБИЧНО РЕШЕЊЕ У РАСПОРЕДУ ФИГУРА ПРОРОКА И МУЧЕНИКА У ЖИВОПИСУ ПИВЕ*

Апстракт: *У раду су најпре саопштене неке нове идентификације сцена и фигура насликаних у католикону манастира Пиве, с посебним освртом на раније непрепознате представе пророка. У вези с тим питањем указује се на једну необичну црту у програму живописа насликаног у наосу и олтарском простору. Она се тумачи као последица грешке сликара-конзерватора, који су између 1971. и 1980. године, преместили фреске Пиве из првобитног храма у новосаграђену цркву.*

Кључне речи: *манастир Пива, пророци, седам ефеских младића, иконографија, премештање живописа, српска уметност XVII века.*

Живопис цркве Успења Богородице у Пивском манастиру представља једну од најважнијих целина српског зидног сликарства насталог на подручјима под јурисдикцијом Пећке патријаршије у доба турске власти. Монументални храм, који је херцеговачки митрополит Саватије, како се верује, градио с намером да у њега буде пренето седиште српских патријарха, није био осликан у једном маху. Најпре су од 19. јуна 1604. до 1. августа 1605, заслугом игумана Симеона, живописани олтарски простор, наос и две највише зоне припрате, да би тек после две деценије (1625. или 1626) игуман Аврамије успео да доврши осликавање нартекса, уз потпору војводе Павла Драгићевића и Дуке Вуковића[1]. Сликарске послове у олтару и наосу игуман Симеон поверио је некој грчкој сликарској радионици чији припадници нису данас познати по имену, док је за осликавање припрате био задужен поп Страхиња из Будимље[2]. Страхиња је, међутим, само започео посао, осликавши свод и највише зоне зидова, а највећи део живописа урадио је зограф Јован, вероватно најбољи српски сликар XVII века и један од највећих православних уметника свог времена[3].

* Рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта 177036 који финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Владе Републике Србије.

1 О хронологији сликарских радова у Пиви в. Петковић 1965, 198; Сковран 1980, 10–16. Датум завршетка радова на осликавању наоса је споран због неподударности у хронолошким елементима ктиторског натписа (Петковић датује завршетак радова у 1606, а А. Сковран у 1605. годину).

2 О поменутим сликарима Пиве в. Петковић 1965, 148–155; Тодић 2013, II, 167–173.

3 Није познато због чега поп Страхиња није завршио започети посао. С. Петковић (1965, 151) помишља да је ктитор можда дошао у новчану оскудицу. С друге стране, могуће да је Страхиња из неког разлога био привремено спречен да заврши посао, а да је касније сам препоручио зографа Јована. Двојица сликара заједно су радили фреске у манастиру Градишту 1619/1620, неколико година пре наставка радова на осликавању припрате у Пиви. О зографу Јовану, који је једно време у старијој литератури називан Козмом, в. Тодић 2013, I, 259–267.

Нажалост, Јованове фреске у Пиви, попут осталог живописа у тој цркви, нису имале најсрећнију судбину јер су почетком осме деценије прошлог столећа морале да буду скинуте са зидова. Као и цео манастир, црква Успења је премештена на нову локацију због стварања вештачког језера за потребе хидроелектране на реци Пиви. Био је то веома сложен и по много чему јединствен конзерваторски подухват, који је подразумевао преношење око 1260 m^2 фресака. Извела га је група рестауратора Завода за заштиту споменика културе Црне Горе, предвођена сликарем Душаном Нонином[4]. Изванредно залагање конзерватора, иако ометано бројним тешкоћама, почев од сурових климатских услова и лоших комуникација до неусавршености тадашњих метода за премештање живописа, допринело је томе да је пивски католикон приликом новог освећења 1982. године поново заблистао скоро истим сјајем који је имао док се налазио на свом првобитном месту[5]. За разлику од неких сличних подухвата, у случају Пиве, ни године што су уследиле након интервенције нису донеле промене које би осетније измениле првобитни суд стручне јавности. Фреске задужбине митрополита Саватија веома успешно су пребродиле многе потенцијалне опасности које је доносио сложен поступак њиховог скидања и поновног стављања на зидове. Вешти и савесни конзерватори остварили су подвиг достојан сваке похвале. Спасли су прворазредан споменик зидног сликарства, изузетно занимљив без обзира на то да ли се посматра са програмске, иконографске или стилске тачке гледишта. Нажалост, он и поред свега није монографски обрађен, иако је уочи премештања фресака, прикупљена и сачињена исцрпна документација о целом манастиру. Штавише, никада није објављен ни свеобухватан попис фресака, тако да се истраживачи углавном ослањају на непотпун и недовољно прецизан „тематски опис споменика“, сачињен од стране Сретена Петковића, још пре пола века, у оквиру његове дисертације о зидном сликарству на територији Пећке патријаршије од Макарија до Пајсија (1557–1614)[6]. Потписник ових редова прочитао је на научном скупу „Шћепан Поље и његове светиње кроз вјекове“, одржаном у Плужинама, 2006. године, саопштење под насловом *Иконографски програм фресака манастира Пиве*, у коме је изложио садржај и распоред свих насликаних тема. То саопштење, међутим, није објављено у зборнику радова поменутог научног скупа, публикованом 2010[7], јер због стицаја околности није било прилике да се на терену детаљније испитају делови живописа чија лоша очуваност отежава сасвим прецизно читање и разумевање програма. Недавно нам се, ипак, таква прилика указала, па је поново проучена целокупна тематика пивских фресака, уз препознавање неких раније неидентификованих сцена и фигура[8].

4 О радовима на премештању Пиве в. Сковран 1980, 7–10; Словинић 1991, 173–187; Нонин 1991, 189–196; Манастир Пива 2009, 9, 57–61.

5 Према саопштењу Д. Нонина, демонтирање живописа отпочело је 1971, завршено 1972, а све фреске су враћене на зид током три године, од 1978. до 1980. У међувремену су сви скинути делови живописа (укупно око 1050 комада) били смештени у подруме новоизграђених конака. Cf. Нонин 1991, 192–195.

6 Дисертација је завршена и одбрањена 1963, а одштампана је две године касније, в. Петковић 1965, VIII (с пописом фресака Пиве на стр. 198–201).

7 Шћепан Поље 2010.

8 И на овом месту изражавамо своју захвалност јеромонаху Јевтимију (Шкулетићу), игуману манастира Пиве, који је љубазно омогућио проф. др Драгану Војводићу и мени да са студентима докторских и мастер студија Одељења за историју уметности Филозофског факултета у Београду обавимо детаљна истраживања живописа цркве Успења.

Утврђено је, на пример, да је на северном зиду проскомидије, у другој зони живописа, изнад Визије светог Петра Александријског, насликано Уздизање Часног крста (сл. 1). Ту сцену, ретку у старој српској уметности, сусрећемо и у католикону манастира Ново Хопово, живописаном неколико година након наоса Пиве, такође од стране грчких мајстора[9]. У средишњој зони источног зида беме, где је С. Петковић уочио Вазнесење Христово[10], приказана су и два догађаја која су претходила Христовом узношењу на небо, из циклуса Јављања по васкрсењу. Лево је Марија Магдалина која јавља апостолима да је Господ жив (Мк 16, 10–11), док је на десној страни у иконографски језик преточена прича о путовању апостола Луке и Клеопе у Емаус (Мк 16, 12–13, Лк 24, 13–33). У првом плану је Спаситељева вечера са двојицом ученика, а епизоде које су се догодиле током тог путовања (Разговор Луке и Клеопе, Јављање Христово двојици ученика на путу) приказане су у позадини.

Приликом најновијих истраживања утврђена је садржина и неких других раније непрепознатих сцена, али већина нових идентификација односи се на делове програма где су насликане појединачне фигуре светих. Чини се да највише помака има у погледу представа пророка, распоређених у највишим деловима средишњег брода и стога тешко доступних оку посматрача. Овом приликом осврнућемо се управо на тај део живописа Пиве, јер се у њему јавља једна нелогичност у распореду светитељских фигура до које по свему судећи није дошло „кривицом“ твораца првобитног програма[11].

Већ је из „тематског описа“ који је сачино Сретен Петковић било јасно да су представе пророка у пивској цркви веома бројне. Поменуто их је укупно двадесет седам – три насликане у олтару, које су наведене поименице (Малахија, Јелисеј и Јона), и двадесет четири што су распоређене око темена свода главног брода, „по дванаест са сваке стране“[12]. Првобитно је, међутим, било тридесет осам представа старозаветних личности – пророка и праведника – и све оне су до данас сачуване, с тим што су поједине оштећене или им је истрвен горњи слој боје, укључујући и натписе, услед чега не могу да буду поуздано идентификоване. Знатан број натписа могуће је, ипак, ишчитати, па се о изворној концепцији овог дела програма може говорити знатно поузданије него раније.

Попис представа започињемо од двадесет четири попрсја која помиње Сретен Петковић. Постоје, у ствари, четири групе од по шест попрсја, распоређене око четири иконографска вида представе Исуса Христа на полуобличастим сводовима главног брода цркве (сл. 2, 15 и 16).

Око великог медаљона са попрсјем Христа Старца данима, који краси свод беме, размештене су бисте пророка Софоније, Авдеја и Михеја, на јужној, а Амоса, Јоила и Осије, на северној страни (сл. 15 и 16). Софонију, Авдеја, Амоса и Јоила идентификују сачувани натписи с њиховим именима (сл. 3 и 4), док се Михеј и Осија препознају на основу текстова на свицима. Важно је напоменути да су свици пророка

9 Петковић 1965, 205 (представа је насликана у северној конхи наоса). О пореклу хоповских мајстора в. Петковић 1965, 152–154 (с претпоставком о њиховој повезаности са Светом Гором); Kyriakoudis 1983, 500–503. О блискости пивског и хоповског живописа в. Ђурић 1961, 63 (са закључком да је реч о делима исте радионице); Петковић 1965, 153–154 (где су сличности два фреско-ансамбла објашњене заједничким пореклом мајстора који, међутим, нису припадали истој сликарској радионици).

10 Петковић 1965, 199.

11 Остале нове идентификације публиковаћемо у монографској студији о живопису Пиве чија израда је у току.

12 Петковић 1965, 198.

у Пиви исписивани и на грчком и на српском језику, што је можда потврда претпоставке да су у живописању наоса поред Грка учествовали и домаћи мајстори[13]. На Михејевом свитку цитиран је, старом српском ћирилицом, уз грешке у писању, 2. стих 5. књиге тог пророка (*И ти, Витлејеме, доме Еуфратов*...). Према старим сликарским приручницима, наведеним текстом се алудира на Рођење Христово[14]. Михеј је у Пиви представљен као младић без браде и бркова, што није сасвим уобичајено иконографско решење, али ваља имати у виду да поједини сликарски приручници прописују да се тај пророк приказује као млад човек[15]. На свитку пророка Осије цитиран је, на грчком језику, 14. стих 13. главе његове пророчке књиге, који се доводи у везу с празником Васкрсења Христовог[16]. Идентификацију пророка потврђује и то што је он, у складу са упутствима из сликарских приручника, приказан у виду старца са крађом седом брадом[17]. Авдеј и Јоил, попут Михеја, имају свитке са натписима на српском језику (Авдеј – Јон 2, 3; Јоил – Јл 2, 30), док свици Софоније и Амоса садрже текстове на грчком (Софонија – Соф 1, 14; Амос – Ам 5, 18). Оба та текста, као и већина других пророчких текстова у Пиви исписаних на грчком језику, сусрећу се у сликарским приручницима XVI и XVII века[18].

Око попрсја Христа Пантократора, које се налази на своду средишњег, најширег травеја наоса, представљени су на јужној страни Авдеј, Наум и Софонија. Понављање представа појединих пророка, попут Авдеја и Софоније, може се објаснити тиме да су групе од по шест попрсја, заједно са Христовим представама које оне окружују, замишљене као засебне програмске целине, са сопственим значењем. Идентификације Софоније је сасвим поуздана – јасно се читају и натпис са његовим именом и текст на свитку (Соф 1, 14). Авдеј и Наум су, међутим, препознати само на основу текстова исписаних на свицима које држе у рукама (Авд 1, 5; Нм 1, 6)[19]. Северно од представе Сведржитеља (сл. 2) насликани су Самуило, Арон и, можда, Валаам (или Авакум). Самуило носи рог помазања, свој уобичајени иконографски атрибут, док је Аронов атрибут (палица – ῥάβδον) поменут на почетку текста исписаног на његовом свитку[20]. Уз то, још увек се јасно виде натписи с њиховим именима. Код трећег попрсја виде се ћириличка слова „v “и „a“ на почетку и „m“ на крају натписа, што допушта и једну и другу предложену идентификацију.

Христа Емануила, насликаног уз Пантократора, у западном делу средишњег травеја, окружује шест доста оштећених попрсја. На јужној страни су један непрепознати пророк, Захарија и Исаија. Сва тројица имају свитке са грчким натписима. Пророк поред кога се налази натпис са именом „Захарија“ насликан је, чини се, без браде и тефиле што упућује на закључак да није реч о Захарији свештенику него о његовом имењаку, старозаветном пророку. На свитку је исписан 1. стих 4. главе пророка Малахије[21]. Он је својим првим делом подударан са стихом

13 Петковић 1965, 152.
14 Медић 2002, 308; Медић 2005, 244.
15 Медић 2002, 168.
16 Медић 2002, 166, 316, 352.
17 Медић 2002, 166.
18 Cf. Медић 2002, 169, 352.
19 Свици сва три поменута пророка исписани су на грчком језику. За њихову садржину cf. Медић 2002, 168, 352.
20 За поменуте атрибуте двојице старозаветних првосвештеника в. Војводић 1998, 124–131. Остатак текста на Ароновом свитку тешко је читљив, једнако као и текст на свитку који држи Самуило. Оба натписа су на грчком језику.
21 Медић 2002, 168, 354.

који ерминија Дионисија из Фурне препоручује за свитак пророка Захарије када његова представа прати композицију Вазнесења Христовог (Зах 14, 1–4)[22]. Текст на Исаијином свитку цитира књигу његових пророчанстава (Ис 53, 1)[23]. Северно од медаљона са попрсјем Христа Емануила (сл. 2) види се још једна неидентификована представа и, до ње, бисте Захарије свештеника и пророка Језекиља. Све три представе су веома оштећене, али је уз Захарију и Језекиља очуван натпис са именом. На Захаријином свитку назире се и неколико читљивих слова.

Око Христа Анђела Великог Савета на своду западног травеја насликани су, с јужне стране, Давид, Соломон и један непрепознати пророк. Од његове фигуре сачувао се само део главе. Давид се препознаје на основу натписа са именом, текста на свитку (Пс 45, 14), а има и круну на глави[24]. Идентификацију оштећене Соломонове представе омогућује текст на свитку (Пр 10, 31), као и близина представе његовог оца[25]. На северној страни (сл. 2) такође су представљени отац и син, Аврам и Исак, а уз њих је скоро сасвим пропало попрсје једне неидентификоване личности, означене као праведник (*δ□καιος*). Исти епитет додељен је и двојици Христових прародитеља, с тим што су уз њихова попрсја сачувана и имена[26].

По две попрсне фигуре пророка насликане су и у допрозорницима два наспрамна прозора саграђена у горњем делу средишњег травеја главног брода. У прозору на јужном зиду поред попрсја читају се имена Мојсија и Исаије[27], док уз представе двојица пророка у северном прозору нису сачувани читљиви остаци натписа. Поред јужног прозора насликано је Сретење, па је код Исаије цитиран пасус из књиге његовог пророчанства – Ис 19, 1 (*Гле, Господ, седи на лаком облаку...*) – који се се према сликарским приручницима исписује управо уз поменуту сцену[28]. Судећи по видљивим словима исписаним у прва два реда на Мојсијевом свитку, рекло би се да је и ту био цитиран текст који сликарски приручници доводе у везу са Сретењем – ΠΑΝ ΑΡΣΕΝ ΔΙΑΝΟΙΓΟΝ... . Реч је о 12. стиху 13. главе Друге књиге Мојсијеве, цитираном према његовој парафрази у Лукином јеванђељу (Лк 2, 23)[29]. Поред северног прозора насликани су *Молитва на Маслиновој гори* и *Прање ногу* па се може помишљати да су текстови на свицима двојице пророка у том прозору алудирали на Страдања Христова[30].

22 Медић 2005, 250.

23 За помоћ у идентификацији тог текста захваљујем својим пријатељима и колегама, Леонели Фундић и Јанису Сисиу.

24 На Давидовом свитку исписан је текст на грчком језику, али његово име написано је на српском језику.

25 У вези са грчким текстом на Соломоновом свитку cf. Медић 2002, 171, 355. Од треће фигуре сачувана је само глава и натпис на српском који сведочи да је реч о пророку.

26 Ни Аврам ни Исак немају свитак.

27 Имена двојице пророка написана су на српском, а текстови на њиховим свицима на грчком језику.

28 Медић 2002, 310.

29 Медић 2002, 310. Мојсије држи свитак у левој руци, а она је насликана у дну допрозорника па је највећи део свитка скоро сасвим неприступачан.

30 Према приручницима, уз поједине сцене из циклуса Страдања сликају се Захарија, Исаија, Јеремија, Давид и Соломон, cf. Медић 2002, 312–316; Медић 2005, 248, 250. Одећа и физиономија пророка насликаних у северном прозору (оба су стари људи седе косе и браде, у хитону и химатиону) не допушта могућност да они буду идентификовани као Давид и Соломон.

Четири представе старозаветних пророка могу се видети и у олтарском простору. Налазе су поред иконостаса, у вишим зонама стубаца над којима је, у функцији јачања полуобличастих сводова беме и средишњег травеја наоса, конструисан источни попречни лук. На јужном ступцу насликани су, један над другим, Јелисеј (сл. 5) и Малахија, који су поменути и у Петковићевом попису фресака Пиве, а наспрам њих су Илија и Јона (сл. 6 и 12). Приказани као стојеће фигуре, сва четворица лако се препознају на основу сачуваних натписа са именима. У рукама држе развијене свитке с цитатима из пророчких књига, исписаним ћириличким писмом (Јелисеј – 2Цар 2, 4; Илија – 1Цар 19, 15; Малахија – Мал 3, 1; Јона – Јон 2, 3).

Стојеће фигуре пророка уочавају се и на потрбушју попречног лука у западном делу наоса. Има их такође четири, али ту су им придружена и два наспрамно постављена пророчка попрсја, насликана непосредно изнад стубаца који носе поменути лук. На јужној страни лука је Авакум, а на северној Захарија. Изнад Авакума су стојеће фигуре Данила и Гедеона (сл. 7), а наспрам њих, на северној страни, насликани су Мојсије и Јеремија. Идентификација свих фигура веома је једноставна захваљујући пратећим натписима са именима представљених личности. И они и натписи на свицима које пророци држе у рукама исписани су на српском језику[31]. Занимљиво је, при томе да су текстови на свицима Јеремије, Гедеона, Данила и Авакума преузети из тропара *Пророци су те наговестили* и на њему засноване иконографске представе која слави Богородицу. На Гедеоновом свитку читају се стихови у којима се Мајка Божија пореди са руном, док је Јеремија назива „путем живота“[32]. Данило Богородицу помиње као „камен који се одвалио од горе“, а Авакум као „гору божанске благодати“[33]. Преостала двојица пророка имају на свицима цитате из одговарајућих старозаветних књига (Мојсије – Бр 11, 16; Захарија – Зах 14, 5)[34].

На потрбушју источног попречног лука нису, међутим, насликани пророци, као што би се могло очекивати с обзиром на чињеницу да је код распоређивања појединачних светитељских фигура у старом српском живопису често поштовано начело симетрије, а и због околности да се испод поменутог лука, како је већ наведено, налазе стојеће фигуре пророка Јелисеја, Малахије, Илије и Јоне. Уместо пророка на том месту виде се представе шесторице мученика (сл. 2, 8 и 16). Концепција њиховог распореда иста је као код фигура пророка смештених на потрбушју западног попречног лука. У дну лука је са обе стране по једно попрсје, а изнад та два попрсја распоређене су по две стојеће фигуре. Натписи са именима представљених личности у великој мери су избледели и веома се тешко читају, чак и уз помоћ дурбина. На први поглед лако се распознају само „Антоније“ и „Ексакуст“ у горњем делу северне стране лука (сл. 8, 9 и 16). Међутим, пажљивом анализом снимака направљених уз помоћ снажног телеобјектива може се утрдити да је испод „Ексакуста“ била насликана биста мученика који је у натпису означен као „Јоани“. Наспрам њега, на јужној страни лука је фигура светог „Мартина“, а наспрам „Антонија“ и „Ексакуста“ представљени су свети „Максим“ и један мученик чије име није читљиво. Претрагом источнохришћанских светачника лако се долази до сазнања да је овде реч о мученицима из групе светих

31 Изузетак је једино свитак пророка Захарије на коме је текст исписан на грчком језику. В. нап. 34.

32 Cf. Медић 2002, 332, 442–443; Медић 2005, 376.

33 Cf. Медић 2002, 332, 443; Медић 2005, 376.

34 За текст Захараијиног свитка, исписна на грчком, в. Медић 2002, 168, 354.

Седам младића ефеских, чији се спомен врши 22. октобра и 4. августа[35]. Хагиографски списи сведоче да су они, бежећи од прогонитеља хришћанске вере, нашли склониште у једној пећини код Ефеса. Убрзо су, међутим, откривени, па је улаз у пећину затрпан камењем како би заточеници били уморени глађу. Према тексту житија, младићи су тада заспали да би се чудесно пробудили тек два века касније. Привучени чудом, многи верници стигли су у Ефес на поклоњење. Међу њима био је и сам цар Теодосије II (408–450). После разговора с владарем, младићи су уснули вечним сном[36]. У средњовековној уметности, седморица светих обично се сликају управо док спавају у пећини, при чему се понекад изнад глава младића исписују њихова имена – Максимилијан, Јамвлих, Марти(нија)н, Дионисије, Антонин, Јован и Ексакустодијан[37]. Сликари Пиве насликали су, међутим, ефеске младиће у виду појединачних фигура. При томе су, невешти у исписивању ћириличких натписа, Максимилијана назвали „Максимом“, Мартин(ијан)а „Мартином“, Антонина „Антонијем“, Јована „Јоанијем“, а Ексакустодијана „Ексакустом“. Натпис са Дионисијевим именом је истрвен, па се не може знати какав је облик то име добило у Пиви, док је седми ефески младић, Јамвлих, означен као „Иамвлихос“. Од самог типа представе седморице младића још је необичније то што је један од њих, управо свети Јамвлих, одвојен од осталих чланова групе. Његову стојећу фигуру налазимо на другој страни цркве, у највишој зони југозападног ступца, непосредно испод западног попречног лука, то јест испод попрсја пророка Авакума (сл. 10 и 14). Овакво раздвајање светих мученика-састрадалника изузетно је ретко у програмима источнохришћанских цркава. Припадници сличних светитељских скупина, које обухватају више од два састрадалника, обично су распоређивани један до другог, на истој зидној површини или у низу, дуж потрбушја лука или дуж једне стране неког од поткуполних стубаца[38]. Отуда би било оправдано помишљати да је првобитна замисао прогама пивског живописа подразумевала заједничко сликање светих седам ефеских младића, што би значило да је свети Јамвлих требало да буде представљен у олтару, неспосредно испод источног попречног лука, или да је планирано да шесторица његових састрадалника била насликани на потрбушју западног попречног лука. Прва могућност не изгледа много вероватна с обзиром на то да сликање већег броја мученика у олтарском простору није било уобичајено. Чак и у веома пространом олтару Дечана насликан је свега један представник те категорије светитеља – свети Лав[39]. С друге стране, решење по коме би седморица ефеских младића били смештени у западном делу пивског храма било би сасвим разумљиво, јер је тамо насликан велики број мученика. Осим тога, мора се имати у виду још једна чињеница – шесторица пророка који се данас могу видети на западном попречном луку (стојеће фигуре Гедеона, Јеремије, Данила и Мојсија, попрсја Авакума и Захарије) не налазе се на сасвим прикладном и уобичајеном месту. Те пророчке представе много би се логичније уклапале у програм источног дела храма, односно олтарског простора. Како је већ наведено, око иконостаса су, у вишим зонама источног пара стубаца, распоређене фигуре пророка Јелисеја, Малахије, Илије и Јоне, а још је важније то што се текстови на свицима Гедеона, Јеремије, Данила и

35 Архиепископ Сергий 1901[2], II, 235, 327; III, 308–309; Synaxarium 1902, 155–156; Halkin 1957, II, 223-225; Јеромонах Хризостом 1988–1989, I, 105, II, 601.

36 PG 115, 428–448; Архимандрит Јустин 1976, 47–58.

37 О иконографији ефеских младића у средњовековној уметности в. Димитријевић 2008, 43–53 (с литературом). За изворна имена седморице светих в. PG 115, 429; Архиепископ Сергий 1901[2], II, 235; Јеромонах Хризостом 1988–1989, I, 105, II, 601.

38 Cf. Marković 2004–2005, 38.

39 *Зидно сликарство* 1995, 17–22.

Авакума (сл. 7) односе на Богородицу, која је у иконографском виду *Знамења* насликана у полукалоти главне олтарске апсиде. С том најрепрезентативнијом и најзначајнијом представом Мајке Божије у пивској цркви поменуте фигуре пророка чиниле би, уколико би биле размештене на источном попречном луку, композицију *Пророци су те наговестили*, омиљену у српској уметности XVI и XVII века[40].

Објашњење описаних програмских нелогичности, нетипичних за средњовековни живопис, пружају цртежи фресака пивског католикона које је израдио Миодраг Нагорни у време стварања детаљне документације неопходне за успешно премештања манастира Пиве[41]. Те цртеже, још увек необјављене, недавно смо имали прилику да проучимо захваљујући предусретљивости јеромонаха Јевтимија, старешине манастира. Они недвосмислено показују да су се, у време њиховог настанка, на потрбушју источног попречног лука виделе представе шесторице пророка са развијеним свицима у рукама (сл. 11, 13 и 15), док су се на одговарајућим деловима западног попречног лука налазиле фигуре шесторице мученика са крстовима у рукама (сл. 2 и 14). У оба случаја реч је о четири стојеће фигуре и два попрсја.

Имајући све што је наведено у виду, нема никакве сумње да грчки зографи, које је 1604. године ангажовао пивски игуман јеромонах Симеон, нису креирали неуобичајено програмско решење видљиво у горњим зонама наоса цркве Успења. Њега треба приписати сликарима-конзерваторима који су, између 1971. и 1980. године, успешно пренели скоро 1300 м^2 пивског живописа из првобитног храма у нову грађевину. Околност да источни и западни попречни лук који ојачавају сводове главног брода цркве Успења Богородице имају врло сличну архитектонску конструкцију и мере вероватно је допринела томе да се, и поред свих мера предострожности, приликом премештања фресака догоди пропуст и да представама пророка и ефеских младића буду замењена места[42]. Омашка конзерваторске екипе, у којој је повремено било ангажовано и до шездесет сарадника[43], нема срећом веће последице осим што је учињена неправда према светом Јамвлиху – он је већ више од четири деценије у Пиви одвојен од својих састрадалника из Ефеса. Могуће је, ипак, да се наведеном омашком може објаснити и знатно лошије стање појединих фигура

40 О тој композицији, која је у раним српским примерима (Богородица Љевишка у Призрену, припрата Пећке патријаршије) била компонована управо тако што су пророчке фигуре биле насликане на потрбушју лукова, изнад представе Богородице, в. Милановић 1991, 409–423.

41 У овом погледу попис фресака који је сачинио Сретен Петковић није од помоћи, јер представе на западном попречном луку он бележи као „шест непознатих светитеља“, а оне на источном луку као „петорицу светитеља са нечитљивим натписима“, в. Петковић 1965, 198.

42 Наведене мере предострожности детаљно је описао Душан Нонин, предводник конзерваторске екипе: „Документација на основу које је омогућено постављање сваког фрагмента на своје место, састојала се углавном у следећем: Фотографисан је целокупни живопис као и поједине фазе рада, снимано је делимично кино-камером, рађени су шематски цртежи свих површина са фрескама на којима је обележаван сваки део фреске који се скидао. Сваки скинути фрагмент обележаван је и бројем који је пратио фреску у свим радњама приликом третмана све до монтирања у пресељену цркву. Поред дневника у који су бележени основни подаци о свакодневном учинку, сваки фрагмент предвиђен за скидање нацртан је на паусу у оном облику који је обележаван кредом и по тим обележјима сечен. Исто тако сваки фрагмент је имао свој картон у који су бележени основни подаци о начину скидања и другим особеностима. Оваквим документацијом избегнути су многи проблеми и ако су се појављивали брзо су разрешавани.“, в. Нонин 1991, 195. Уколико је сачуван поменути дневник радова, свакако би га вредело прегледати.

43 Нонин 1991, 193.

чији је првобитни положај промењен. Рекло би се, наиме, да су фигуре што су биле насликане у темену оба лука, с једне стране, пророци Гедеон и Јеремија (сл. 17 и 18), а с друге, мученици из Ефеса, Антонин и Максимилијан (сл. 19 и 20), тешко „прихватиле“ промену свог места у храму. За разлику од њих, представе пророка и ефеских младића које су задржале свој првобитни положај, попут Јелисеја, Малахије, Илије, Јоне и Јамвлиха (сл. 5, 6 и 10), пребродиле су пренос у нову грађевину скоро без икаквих последица.

Литература

Архиепископ Сергий, *Полный месяцеслов Востока*, I–III, Владимир 1901[2].

Архимандрит Јустин Поповић, *Житија светих, за месец август*, Београд 1976.

Војводић Д., *О ликовима старозаветних првосвештеника у византијском зидном сликарству*, ЗРВИ 37 (1998) 124–131.

Димитријевић К., *Представа Светих седам ефеских младића у Богородичиној цркви у Студеници*, ЗЛУМС 36 (2008) 43–53.

Ђурић В. Ј., *Иконе из Југославије*, Београд 1961.

Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995.

Јеромонах Хризостом Столић Хиландарац, *Православни светачник. Месецослов светих*, I–II, Београд 1988–1989.

Манастир Пива, прир. јеромонах Никифор (Миловић), Манастир Пива 2009.

Медић М., *Стари сликарски приручници*, II, Београд 2002.

Медић М., *Стари сликарски приручници*, III, Београд 2005.

Милановић В., „Пророци су те наговестили у Пећи“, у: *Архиепископ Данило и његово доба*, ed. В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 409–423.

Нонин Д. , „Преношење живописа цркве манастира Пиве“, у: *Четиристо година манастира Пива (Зборник радова са научног скупа одржаног у Плужинама 16. и 17. јула 1987)*, ур. Ј. Р. Бојовић, Титоград 1991, 189–196.

Петковић С., *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије, 1557–1614*, Нови Сад 1965.

Сковран А., *Уметничко благо манастира Пиве*, Цетиње-Београд 1980.

Словинић С., *„Концепција израде архитектонског пројекта пресељења Пивског манастира“*, у: *Четиристо година манастира Пива (Зборник радова са научног скупа одржаног у Плужинама 16. и 17. јула 1987)*, ур. Ј. Р. Бојовић, Титоград 1991, 173–187.

Тодић Б., *Српски сликари од XIV до XVIII века*, I–II, Нови Сад 2013.

Шћепан Поље и његове светиње кроз вјекове (Плужине, 24–25. септембар 2006), ур. Г. Томовић, Манастир Заграђе–Беране 2010.

Halkin F., *Bibliotheca hagiographica graeca*, II, Bruxelles 1957.

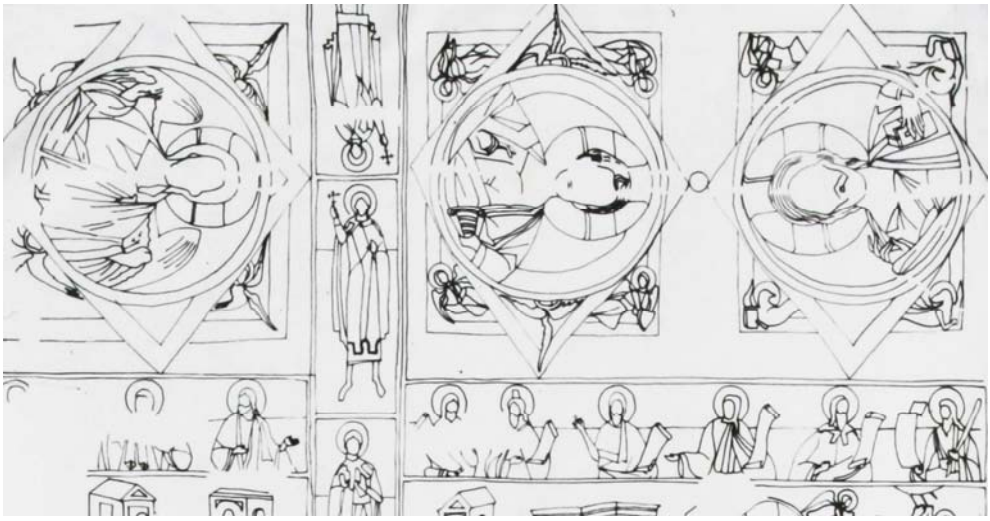
Kyriakoudis E. N. , *Les artistes grecs qui ont participé à la peinture murale des regions sous la jurisdiction du Patriarcat de peć pendant sa rénovation (1557–1690)*, Balkan Studies 24/2 (1983) 500–503.

Marković M., *Notes on a Byzantine processional cross from the George Ortiz collection*, Зограф 30 (2004–2005) 38.

PG 115 (*Patrologiae cursus completus, series graeca posterior, tomus CXV*, ed. J.-P. Migne, Paris 1864), 428–448.

Synaxarium ecclesiae constantiopolitanae, ed. H. Delehaye, Bruxelles 1902.

Сл. 1 Уздизање Часног крста, северни зид проскомидије (цртеж М. Нагорни)



Сл. 2 Свод главног брода наоса. Христос Пантократор, Христос Емануило, Христос Анђео Великог савета (теме свода), попрсја пророка (северна страна свода). Стање пре преноса фресака 1971–1980 године (цртеж М. Нагорни)

Сл. 3 Пророк Амос

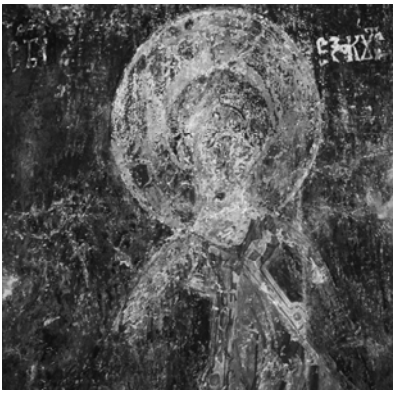
Сл. 4 Пророк Авдеј

Сл. 5 Пророк Јелисеј

Сл. 6 Пророк Јона

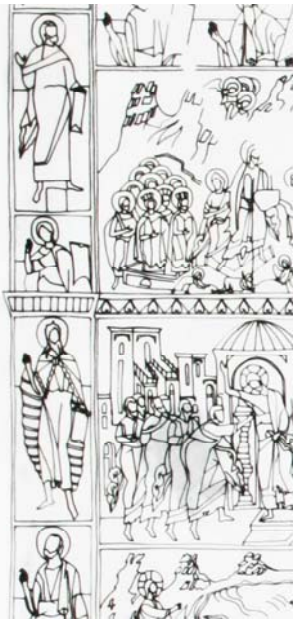
Сл. 7 Пророци Гедеон, Данило и Авакум (попрсје), јужна страна западног попречног лука, данашње стање

Сл. 8 Ефески младићи (потрбушје источног попречног лука). Пророци Илија и Јона (североисточни стубац), данашње стање



Сл. 9 Св. Ексакустодијан, северна страна источног попречног лука

Сл. 10 Св. Јамвлих, југозападни стубац (изнад њега се види попрсје пророка Авакума), данашње стање

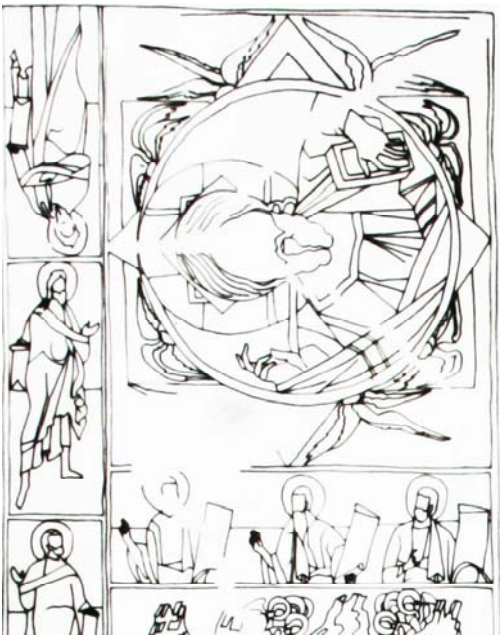


Сл. 11 Северна страна источног попречног лука и горњи део североисточног ступца. Пророци Јона, Илија, Захарија (попрсје) и Мојсије. Стање пре преноса фресака 1971–1980. године (цртеж М. Нагорни).

Сл. 12 Северна страна источног попречног лука и горњи део североисточног ступца. Пророк Илија и двојица ефеских младића (Св. Јован и св. Ексакустодијан). Данашње стање

Сл. 13 Југоисточни стубац (пророци Малахија и Јелисеј), јужна страна источног попречног лука (попрсје пророка Авакум и пророк Данило), јужна страна свода беме (порпсја пророка Софоније, Авдеја и Михеја). Стање пре преноса фресака 1971–1980. године (цртеж М. Нагорни).

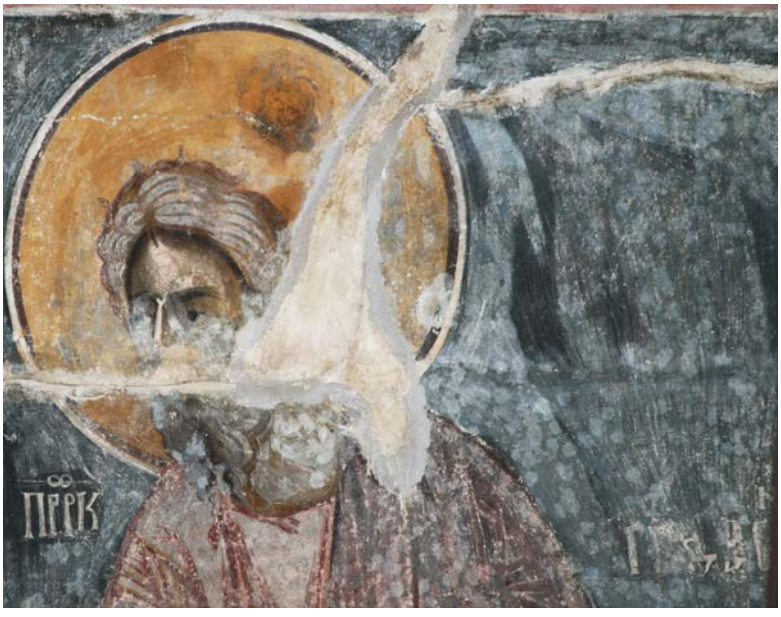
Сл. 14 Јужна страна западног попречног лука и горњи део југозападног ступца, Ефески младићи – Св. Дионисије, св. Јован (попрсје) и св. Јамвлих. Стање пре преноса фресака 1971–1980. године (цртеж М. Нагорни)



Сл. 15 Теме свода беме (Христос Старац данима), северна страна свода беме (пророци Осија, Јоил и Амос) и пророци Гедеон, Јеремија и Мојсије на источном попречном луку. Стање пре преноса фресака 1971–1980. године (цртеж М. Нагорни)

Сл. 16 Теме свода беме (Христос Старац данима), северна страна свода беме (пророци Осија, Јоил и Амос) и свети ефески младићи Максимилијан, Антонин и Ексакустодијан на источном попречном луку. Данашње стање

Сл. 17 Пророк Јеремија, детаљ



Сл. 18 Пророк Гедеон, детаљ

Сл. 19 Св. Максимилијан, деталь

Сл. 20 Св. Антонин, деталь

Miodrag Marković

AN UNUSAL DISPOSITION OF THE FIGURES OF PROPHETS AND MARTYRS IN THE WALL PAINTING OF THE MONASTERY OF PIVA

In the introductory part of the paper author presents some new identifications of the scenes and figures painted in 1604/1605 in the katholikon of the Monastery of Piva, dedicated to the Dormition of the Mother of God. Regarding the scenes, he mentions the Exaltation of the Holy Cross, painted on the north wall of the prothesis, and the two scenes situated on the east wall of the bema, next to the Ascension of Christ. Both belong to the cycle of the Resurrection appearances of Jesus: *Mary Magdalene informs the apostles that she has seen Lord* (Mk 16, 10-11) and the *Supper at Emmaus*. When it comes to individual saint figures, representations of thirty-eight prophets and the Seven Sleepers from Ephesus are discussed. Out of these, the Seven Sleepers and thirty-five prophets have not been identified in the existing literature.

Twenty-four prophets' busts are painted around the four medallions representing the types of Christ on the barrel-vaults of the Church of Dormition's nave. Christ as the Ancient of Days on the bema vault is surrounded by representations of Zephaniah, Obadiah, Micah, Amos, Joel and Hosea. The scrolls they hold in their hands contain texts in Serbian or in Greek: Zephaniah - Zep 1, 14 (Greek), Obadiah - Jon 2, 3 (Serbian), Micah - Mi 5, 2 (Serbian), Amos - Am 5, 18 (Greek), Joel - Jl 2, 30 (Serbian) and Hosea - Hos 13, 14 (Greek).

Next to Christ Pantokrator, on the vault of the central bay of the nave, the prophets Obadiah, Nahum, Zephaniah, Samuel, Aaron and Balaam (or Habakkuk) are depicted. All the inscriptions on the their scrolls are written in Greek: Obadiah - Ob 1, 5, Nahum - Na 1, 6, Zephaniah - Zep. 1, 14 (the text on the scrolls of the three remaining prophets are severely damaged and, consequently, could not be identified).

Around Christ Emmanuel, in the west part of the central bay's vault, the damaged busts of six prophets can be seen: Isaiah, Zecharius, Zecharius (priest), Ezekiel and two unknown figures. Only the texts on the scrolls of Zecharius (Mal 4,1) and Isaiah (Is 53, 1) have been identified. Both are in Greek.

Christ as the Angel of Great Council on the vault of the western bay is surrounded by the busts of David, Solomon, Abraham, Isaac and two unknown characters from the Old Testament. All the inscriptions on the scrolls are in Greek. Only two of them are readable: the David's (Ps 45, 14) and Solomon's (Prv 10, 31).

Four more prophets' busts are painted on the jambs of the two windows on side walls of the nave. In the south window jambs, Moses and Isaiah have been depicted. Their scrolls are inscribed in Greek and are related to the Presentation of Christ in the Temple, which is represented next to the mentioned window (Isaiah - Is 19, 1, Moses - Lk 2, 23).

Other prophet figures can be seen in the altar area and the western section of the nave. In the altar, they are near iconostasis, on the piers carrying the transverse arch that supports the bema vault. On the southern pier, Elisha and Malachi are depicted, while Elijah and Jonah can be seen on the northern pier. They all hold Serbian texts on their scrolls: Elisha - Ex 2, 4; Elijah - 1 Kgs 19, 15; Malachi - Mal 3, 1; Jonah - Jon 2, 3.

In the western part of the nave, the prophets are painted on the transverse arch supporting the west bay's vault. On the southern side we find Habakkuk (the bust), Daniel and Gideon, and on the north there are Zechariah (bust), Moses and Jeremiah. All the prophets' scrolls are inscribed in Serbian. It is interesting that the texts held by Jeremiah, Gideon, Daniel and Habakkuk are taken from the troparion *The prophets have announced*

Thee and are related to the Mother of God. In the verses on Gideon's scroll she is compared to a fleece, while Jeremiah calls the Virgin the 'path of life'. Daniel refers to her as 'a stone broken off from a mountain', while Habakkuk mentions 'the mountain of the grace of God.' The two remaining prophets hold on their scrolls the quotations from pertinent Old Testament books (Moses – Nm 11, 16; Zechariah – Zec14, 15).

The six prophets that can be seen on the west transverse arch were originally painted on the east transverse arch, above the iconostasis, where today the representations of the Seven Sleepers from Ephesus can be seen. Antoninos, Exakostodianos and John (the bust) are on the northern part of the arch, while Maximillian, Dionysios and Martin (the bust) are on the south. The change of location of the given figures occurred at the time when the monastery of Piva was transferred to a new location due to the construction of the hydroelectric power plant on the Pliva river (1971-1980). An unique conservation achievement was performed when some 1260 m^2 of wall paintings were removed and reapplied onto the walls of the new church building. The project was supervised by conservator-restorer and painter Dušan Nonin. Despite all precaution, the fact that the east and the west transverse arches supporting the vaults of the nave of the Piva katholikon have very similar architectonic structure and proportions probably caused the oversight which resulted in substituted disposition of the representations of the six prophets and six of Seven Sleepers. We detected the oversight from the unpublished drawings of the Piva wall paintings made by Miodrag Nagorni as part of the documentation prepared for successful relocation of the monastery. The drawings unequivocally prove that representations of the six prophets with open scrolls in their hands have been depicted on the intrados of the east transverse arch while the matching part of the west transverse arch contained figures of the six martyrs with crosses in their hands. In both cases, four standing figures and two busts are depicted.

The unusual disposition of the representations of the prophets and the Seven Sleepers could have been detected without the Nagorni's drawings. The figures of the six youths of Ephesus on the east transverse arch are very far from the figure of their fellow-martyr Jamblichos, which is depicted directly beneath the west transverse arch where figures of Habakkuk, Daniel, Gideon, Zechariah, Moses and Jeremiah stand today. Besides, the figures of six Sleepers are the only martyr representations in the altar of the Piva katholikon. All the other depictions of martyrs are located in the *naos* and narthex. On the other hand, the figures of the six prophets would be more suitable for the eastern part of the church. Beneath the east transverse arch, on the piers which support the arch, there are paintings of prophets Elisha, Malachi, Eliah and Jonah. More importantly, the scrolls carried by Habakkuk, Daniel, Gideon and Jeremiah are related to the Mother of God, whose most representative and most important painting is located in semi-dome of the main altar apse. This painting, together with the prophets' representations on the east transverse arch, formed the iconographic theme *The prophets have announced Thee*, which was very popular in Serbian art of the sixteenth and seventeenth centuries.

УДК 001
008
27-1

Бојан М. Томић
Институт за мултидисциплинарна истраживања, Универзитет у Београду
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: bojantomic@imsi.rs
Милица М. Томић
Београд - Србија
e-mail: tomic.milica.bg@gmail.com

ПЕРСПЕКТИВА ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОГ ПОВЕЗИВАЊА НАУКЕ, КУЛТУРЕ И ТЕОЛОГИЈЕ У 2015. ГОДИНИ[1]

Апстракт: *Актуализација дијалога међу различитим дисциплинама и формирање савремених разматрања у којима је заложена одговорност – у смислу пружања одговора и у смислу неприхватања самоизолованости, представљају захтеве за 21. век. У овом раду се обрађује питање на који начин је у оквиру пројекта „Међународна година светлости и технологија базираних на светлости (IYL)", планираног за 2015. годину, претпостављена интердисциплинарна сарадња науке, културе и теологије. За партиципирање је неопходна савремено–методолошки позиционирана активност и корелисана креативност. Мото и смерница која репрезентује закључак IYL UNESCO-вог документа је: 21. век је век светлости.*

Кључне речи: *светлост, интердисциплинарност, наука, култура, теологија.*

Одговорност – одговори и нескривања

Међународни догађаји који призивају артикулацију теолошких доприноса, аутентичних („живих") сведочења, хагиографских слављења, библијских повезивања, савремене интердисциплинарности – нису чести. Поготово када их иницирају физичари и када се имплицира место теолога у њима. Прихватање изазова, хватање у коштац, рвање Јаковљево и пружање одговора на тему која је садржана у њима плаузибилно је да буде вишеструко остварено, тако да се број реализација приближи броју планираних догађаја. Саморефлексивност се овом приликом подразумева и очекује, као битан фактор у поставци и реализацији. Упркос често исказиваном ставу, позивање на интро- и интерперсоналну рефлексивност је исто толико често превиђано и стигматизовано. Провокативност синтагме „Планета теологије", грчког аутора Арсениоса Мескоса (Αρσένιος Μέσκος)[2], као идентификовање својеврсне располућености, може кроз ову акцију бити превладана директним учешћем. Призива се одговорност као неушушканост позиције оног који богословствује. Том позиву је посвећен овај рад и истраживање које му је претходило.

1 Рад је настао у оквиру пројекта *Теорија и пракса науке у друштву: мултидисциплинарне, образовне и међугенерацијске перспективе* (ОИ 179048 – област друштвених наука), финансираног од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Μέσκος 2002.

Модалитет повезивања

Међу четири основна сегмента на којима се конституише „Међународна година светлости“ налази се култура[3]. Култура као веза стварања, мисли и парадигме времена, одлика цивилизације и култа, представља репрезент епоха (било монархије, републике или племенске заједнице). Као почетна тачка културолошке анализе може послужити теза да је култура у средњовековљу, као и у старијим историјским периодима, доминантно под утицајем религије (вере) и богословске мисли, а у савременом добу под утицајем науке[4]. Светлост, која је свепрожимајући елемент средњовековне културе и *sui generis* негирање мрачних епитета, једна је од најзначајнијих тема историје човечанства. Византијска цивилизација као (следствени) наставак античке јелинске (грчке) и римске цивилизације[5] је највећи културни узлет достигла у усменој, писаној и визуелној артикулацији о светлости – у икони и учењу о нестворености светлости[6]. Исихазам и светлост су созерцательни (теоријски), уметнички, практични, те ултимативни домети иконолошког, симболичког и визуелног. У презентационом документу који сажима идеје и циљеве „Међународне године светлости и технологија базираних на светлости (2015)“[7], пројекта под покровитељством Уједињених нација, препознаје се ово културолошко обележје, што представља уједно очекивано признавање важности иконографије и неочекивано отворен пут за теолошко учешће. На странама 12. и 13. у документу UNESCO-а налазе се иконе. Уметнички предмети представљају део савременог процеса истраживања хемијских и физичких промена, где је испитивање слојева оптичким методама једно од најзаступљенијих (недеструктивно је и користи осветљавање различитим енергијама: бела светлост, ИЦ и УЉ). Мултидисциплинарним аналитичким методама, које обухватају елементарну, структуралну и анализу просторних расподела компонената обухваћене су и иконе[8]. Ови процеси представљају везу средњовековног стваралаштва и савременог истраживања[9]. На страни 13. је препознатљива икона распећа (која се

3 У теоријским разматрањима већ се формира традиција истраживања односа физике и културе, чему је пример Симоњијева *Културна историја физике,* први пут штампана на мађарском 1978. године под насловом *A fizika kultûrtörténete*. Види у: Simonyi 2012.

4 „Живимо у друштву у којем се догодио један епохални историјски обрат сцијентизације (побожанствењење, идолатризација науке) целокупне културе, у ком је 'научни менталитет' обележје данашње културе и контекст теолошког промишљања. Стога се може рећи да је данашња култура обележена научношћу као 'моделом' савременога знања, па би, тобоже, теологија требало да се бави питањима која обликују тај 'научни менталитет'. Ово је оставило велике последице и на теологију. Православно богословље углавном примењује методологију друштвених наука, неспособно да изгради властиту методологију.“ Види у: Биговић 2013, 23.

5 Јевсјејева 2007, 43. Валтер 2006, 15, 24.

6 „С победом иконопоштовања у 9. веку практично се завршило активно формирање основног правца византијске естетике – патристичког, који је постао својеврсна норма за векове византијске културе који су долазили. Идеални естетички објекат у овом смислу био је једногласно виђен у духовној сфери, која је заузела највише место у хијерархији вредности која се формирала у складу са новим социјалнополитичким и философско-религиозним идеалима. (...) Отуда потиче „сублимација“ (од *sublime* – повећавање нивоа *узвишености*) свих естетичких појмова, а пре свега појма лепог, с мноштвом његових нових модификација (светлост, боја); детаљна анализа, на естетичком нивоу, тако уопштених појмова духовне културе као што су знак, симбол, слика, икона (...)“ Види у: Бичков 2012, 309–310.

7 UNESCO 2014.

8 Томић 2010, 89.

9 Истраживањем и следујућом рестаурацијом конвергира се оригиналном изгледу и

може у облику модела посматрати као сведочанство развијања иконографских форми у целокупној историји Византије[10]).

Иницијатива и проглашење

Иницијатива која има за циљ да цела икумена размењује сазнања о светлости и њеним утицајима на људске делатности попут медицине, комуникација, уметности и културе, потекла је од Одељења за квантну електронику и оптику (Quantum Electronics and Optics Division – QEOD) Европског друштва физичара. Идеја се појавила 2009. године, да би у септембру 2011. године Европско друштво физичара покренуло низ акција које су довеле до преузимања предорганизационих активности од сране UNESCO-а и, коначно, проглашења „Међународне године светлости и технологија базираних на светлости“ у септембру 2013, резолуцијом која је усвојена на 68. заседању Генералне скупштине Уједињених нација[11].

Кореспонденција идеја

Најважнији сегмент учешћа је истакнут – то је култура. Културно наслеђе, уметничка ремек-дела с еклисијалном тематиком, заступљеност религиозног и теолошког у култури, те промена културних парадигми повод су за дијалог. Потребно је изразити све што указује на повезаност и међуутицаје и у том предложеном оквиру изнети све што се креативно да изразити и што га фундира. Постоје још (барем) три обрасца која треба да буду размотрена и имплементирана.

Први образац

У прелиминарним плановима активности током „Међународне године светлости“ иницијално је било предложено груписање око четири теме. То су: ***наука о светлости***, ***алатке за будућност***, ***светлост за развој*** и ***пионири светлости***. Тематска покривеност је касније проширена и генерализована, па теме у мају 2014. године изгледају овако: ***наука о светлости***, ***светлосна технологија***, ***светлост у природи***, ***светлост и култура*** и ***укрштајуће теме,*** у које спадају ***развој и одрживост***, ***унапређење образовања младих*** и ***историја науке о светлости***. Суштина планираних активности сажета је око прелиминарних предлога.

Могуће је успоставити кореспондирајућу тематику аналошком методом. Она ће комплементирати научно-теолошки дискурс, у ком је комплементарност обележје међусобних односа, као и испољена тежња савременог човека за интегралношћу.

Потенцијалне конкретизације

Наука о светлости кореспондира с темом светлости као конституентом кључних догађаја јеврејске историје, затим са светлошћу код Есена, учењима неоплатоничара и светих отаца о светлости, с исихазмом, исихастичким карактером иконографије, модерном и савременом исихастичном традицијом.

првобитној поруци и пружа нам се прилика да приступимо ономе што је посматрачима (и молитвеницима) било намењено.

10 Јевсјејева 2007, 93.

11 United Nations General Assembly 2013.

Алатке за будућност, као и ***светлосне технологије*** по новијој класификацији, тема је која у теолошком и кореспондирајућем обрасцу треба да укључи и питање примене савремених техника базираних на светлости (фотоници) у дијагностици и рестаурацији „светлосних артефакта“ или „чувара светлости“, што је део читавог скупа назива за светлосне слике – иконе. (Склирис издваја термине фото-зографија – светло-живопис, светлопис – фото-портрет[12].)

Светлост за развој укључује и питања „актуализације оптике и теологије“ – теза Рика Франзеса (Rico Franses)[13], „метафизичких основа физике“ – теза Макса Џемера (Max Jammer)[14], карактерисања светлости као божанске при откривању и производњи нове врсте соларизације као пандана електрификацији – став Алфреда Мозера (Alfredo Moser)[15]. Од новијих тема, ***светлост и култура*** и ***светлост у природи*** су оне унутар којих се могу разматрати ова питања.

Пионири светлости је тема унутар ***историје науке о светлости,*** која је у перспективи најоптималнија прилика за комплементарност и одредница је у којој се највише може понудити. Неопходно је да се темељно представе лични доприноси научника и теолога као што су Авраам, Мојсије, апостол Павле, свети оци четвртог века (Василије Велики, Григорије Ниски, Григорије Богослов, Јован Златоусти), Дионисије Псеудо Ареопагит, Симеон Нови Богослов и други. Посебно место у овом низу издвојено је за Господа Исуса Христа, као Личности која се рађа од Светлости (Φῶς ἐκ Φωτός), која је Светлост и која осветљава све људе (Јн. 1, 9).

Линије повезивања теолошких пионира светлости могу бити посебно интересантне, а један низ започео би од Филона, кретао би се преко Дијадоха епископа Фотичког, Макарија и Василија Великог, све до Григорија Паламе.

Други образац

Неколико прекретница – међашњих догађаја у физици, има јубилеј у 2015. години. Све се тичу суштинског објашњавања светлости као физичке појаве.

Догађаји на које се „Међународна година светлости“ надовезује су[16]: 200 година Френелове (Augustin Fresnel) таласне теорије светлости[17], 150 година Максвелове (James Clerk Maxwell) динамичке електромагнетне теорије светлости[18], 100 година Ајнштајнове (Albert Einstein) и Хилбертове (David Hilbert) Опште теорије релативности[19], 50 година од Пензијасовог (Arno Penzias) и Вилсоновог (Robert Wilson) открића космичког микроталасног позадинског зрачења[20], један миленијум од Алхазенових (Ibn Al-Haytham) радова из оптике, а 2015. године је и 400 година од открића прве технологије на соларни погон[21].

Анализом јубилеја могуће је уочити да су изабрани тако да у највећој мери репрезентују период од 19. века, са само два догађаја издвојена пре тога (17. и 11. век). Значајни доприноси остварени у оптици и учењу о светлости из ранијих епоха су

12 Склирис 2005, 150–152.
13 Franses 2003, 18.
14 Jammer 1957, 149.
15 Zobel 2013.
16 European Physical Society 2012.
17 Fresnel 1815.
18 Maxwell 1865.
19 Einstein 1915.
20 Penzias, Wilson 1965.
21 De Caus 1615.

изостављени (ова примедба се у највећој мери односи на 13. век и период до 11. века). Овако сужен избор отвара могућност да се формира други кореспондирајући образац јубилеја.

Он може овако изгледати: 2395 (24 века) година од појаве Платоновог дела *Држава* и чувене алегорије о пећини[22]; 1745 година од окончања Плотиновог живота и писања *Енеада*[23]; око 1500 година (15 векова) од списа Дионисија Псеудо Ареопагита (*Corpus Areopagiticum*); један миленијум од писања о светлости у егзилу Симеона Новог Богослова (*Химне Божанствене Љубави*); 800 година (8 векова) од појаве првих експериментатора – оптичара и богослова као што су Роберт Гросетесте (Robert Grosseteste), Роџер Бекон (Roger Bacon), Вителo (Witelo), Џон Пекам (John Peckham)[24]; 110 година од почетка стварања корпуса списа Павла Флоренског; 80 година од упокојења Михајла Идворског Пупина. Овај последњи јубилеј повезује истраживање светлости и исповедање хришћанске вере једног физичара током читавог живота и део је националне историје науке.

Трећи образац

Идејно се тематика прослављања годишњица може још унапредити – могуће је отворити нову перспективу „јубилеја“. Успоставити научну, културну и теолошку кореспонденцију јубилеја који ће бити обележени током „Међународне године светлости“ 2015. године с дневним, недељним и годишњим богослужбеним кругом. У ову кореспонденцију укључити литургијску и дидактичку праксу. Катихеза, химнографија, празнични циклуси, литургијско време, потенцијални су склопови овог умрежавања. Службе дана и ноћи, свенoћно бденије, били би истакнути заједно с Преображењем на гори Тавор, Богојављењем, Васкрсењем. Могуће је поентирати учењем о *пуноћи времена* (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) (Гал. 4,4), о Ономе који све испуњава у свему (τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα) (Еф. 1,23) и речима: *Да бисте, укорјењени и утемељени у љубави, могли разумјети са свима светима шта је ширина и дужина, и дубина и висина, И познати љубав Христову која превазилази разум, да бисте се испунили сваком пуноћом Божијом* (Еф. 3, 18-19).

Стара српска књижевност

Културно књижевно наслеђе и богатство треба актуелизовати током ове акције. Упутити истраживаче у природним и друштвеним наукама на присуство мотива светлости у српској књижевности. У српској традицији, као и у хришћанској традицији, тема витеза, светог ратника и небеског коњаника блиско је везана за светлосне атрибуте. Све оне теме у којима се богословље и проучавање књижевности (у овом контексту нарочито старе српске и усмене књижевности) сусрећу и могу се прожимати, биће понуђене[25].

22 Platon 2002, 506–512.

23 Плотин је писао *Енеаде* од 253. године све до своје смрти (270. године). Видети у: Plotin 1984, 8.

24 На првом месту треба поменути Роџера Бекона, рођеног пре отприлике 800 година. За годину рођења не постоје поуздани подаци. Једини извор је његова изјава о томе када је научио алфабет. Hackett 1997, 9–11.
Године 2015. навршава се 790 година од кад је Роберт Гросетесте написао своје дело *О светлости* (*De luce*, 1225. године).

25 Нешић 2013, 137.

Шта остаје као перспектива после 2015. године

У перспективи остају две смернице и једно питање. Прва смерница је: *есхатолошке перспективе пуног откривања и јављања Бога као вечне Тројичне Светлости*[26] (1 Тим. 6,14-16). Реченица из закључка UNESCO-вог документа[27] је уједно други мото и смерница за размишљање: 21. век је век светлости.

Питање којим будућност започиње гласи: да ли ће стари носиоци приче о светлости (=богословствујући светлотрагаоци и светлоучесници) бити присутни?

Закључак

Прилика је пружена, препозната и презентована. Правац учешћа је истакнут. Три обрасца (модуса) учешћа су изнета, од којих се први односи на теме које ће бити присутне, други на конкретне јубилеје, а трећи на проблематизовање самих јубилеја и успостављање везе с богослужењем. Повезивање се може (и не би требало да остане само на потенцијалу) остварити и из правца књижевности. Остаће смерница која може и накнадно (након 2015. године) подстицати (и подсећати) теологе: 21. век је век светлости.

Литература

Биговић, Радован (2013): „Православна теологија у посттеолошкој епохи“, *Саборност* 7 19–29.

Бичков, Виктор В. (2012): *Кратка историје византијске естетике*. Београд: Службени гласник.

Валтер, Кристофер (2006): *Иконографија Васељенских сабора у византијској традицији*. Подгорица: Унирекс. Цетиње: Светигора.

Епископ ЗХП Атанасије (2000): *Бог отаца наших*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

European Physical Society (2012): *Prospectus: An International year of light*.

http://c.ymcdn.com/sites/www.eps.org/resource/resmgr/events/EPS_IYOL_2.pdf (31.5.2014.).

Franses, Rico (2003): „When all that is Gold does not Glitter: On the strange history of looking at Byzantine art“, in Antony Eastmond and Liz James (eds.): *Icon and word: the power of images in Byzantium*. Aldershot: Ashgate.

Hackett, Jeremiah (1997): „Roger Bacon: His Life, Career, and Works“, in Jeremiah Hackett (ed.): *Roger Bacon and the Sciences*. Leiden: Brill.

Jammer, Max (1957): *Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.

Јевсјејева, Лилија (и др.) (2007): *Историја иконописа од VI до XX века*. Подгорица: Октоих, Београд: Академија СПЦ за уметност и консервацију.

Лазић, Милорад М. (2008): *Српска естетика аскетизма: (1375–1459)*. Београд: Света српска Царска Лавра манастир Хиландар.

Лазић 2008.

26 Епископ ЗХП Атанасије 2000, 67.

27 UNESCO 2014.

Μέσκος, Αρσένιος (2002): *Ο Πλανήτης της Θεολογίας*. Ι.Μ. ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ.

Нешић, Вања (2013): Како књижевност може помоћи теологији? *Видослов* 58 137.

http://osmoglasnik.com/2013/07/19/kako-knjizevnost-moze-pomoci-teologiji/ (31.5.2014.).

Simonyi, Károly (2012): *A Cultural History of Physics*. Boca Raton: CRC Press.

Склирис, Стаматис (2005): *У огледалу и загонетки: иконолошки есеји*. Београд: Православни Богословски факултет Универзитета у Београду.

Томић, Бојан М. (2010): „Савремене хемијске и физичке аналитичке методе у студијама уметничких материјала (развој мултидисциплинарности у 2009. години)“, *Живопис* 4 83–105.

UNESCO (2014): *International Year of Light and Light-based Technologies 2015*. http://www.light2015.org/Home/Resources.html (31.5.2014.).

United Nations General Assembly (2013). *International Year of Light and Light-based Technologies, 2015*. http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N13/452/71/PDF/N1345271.pdf?OpenElement (31.5.2014.).

Zobel, Gibby (2013): *Alfredo Moser: Bottle light inventor proud to be poor*. BBC News Magazine. http://www.bbc.co.uk/news/magazine-23536914 (31.5.2014.).

Извори

de Caus, Salomon (1615): *Les Raisons des forces mouvantes, avec diverses machines tant utiles que plaisantes*. Francfort: Jan Norton.

Einstein, Albert (1915): „Die Feldgleichungen der Gravitation“, *Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften* 844–847.

Fresnel, Augustin (1815): *Premier mémoire sur la diffraction de la lumière adressé à l'Académie des sciences le 15 octobre 1815*.

Maxwell, James Clerk (1865): A dynamical theory of the electromagnetic field. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 155 459–512.

Penzias, Arno and Wilson, Robert (1965): „A Measurement Of Excess Antenna Temperature At 4080 Mc/s“, *Astrophysical Journal Letters* 142 419–421.

Platon (2002): *Država*. Beograd: BIGZ.

Plotin (1984): *Eneade I – II*. Beograd: NIRO „Književne novine“.

Perspective of interdisciplinary connections among science, culture and theology in 2015

Bojan M. Tomić
Milica M. Tomić

A PERSPECIVE OF INTERDISCIPLINARY NETWORKING OF SCIENCE, CULTURE AND THEOLOGY IN 2015

Putting focus on dialogue between different disciplines and modernization of research and it's responsibility – to provide a reply and not accept self-isolation, are key topics for the 21st century. This paper discusses how project "International Year of Light and Light-based Technologies (2015)" would expect interdisciplinary collaboration among science, culture and theology. Participation requires contemporary methodologically positioned activity and correlated creativity. Moto and guidelines that represent conclusions of the IYL UNESCO document is: 21st century is the century of light.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 697-701*
УДК 791.221.8

Александар Ристић
Факултет за интердисциплинарне студије Универзитета уметности у Београду - Србија
e-mail: ristic.al@gmail.com

ПРИМЕНА ТЕОРИЈЕ ФИЛМСКЕ МУЗИКЕ И РЕЛИГИЈЕ НА ФИЛМ „ОДИСЕЈА У СВЕМИРУ 2001“ СТЕНЛИЈА КЈУБРИКА

***Апстракт**: Интердисциплинарним приступом филму „Одисеја у свемиру 2001.“ редитеља Стенлија Кјубрика, добијамо бројне могућности за откривање суштине овог уметничког дела. Сам филм разликује се од тенденција тадашње филмске праксе. За разумевање Одисеје не узимамо у обзир текст и дијалоге у филму који су означени као банални, већ се служимо религијом као примарном дисциплином, коју је и сам аутор прогласио основом за настанак филма и музиком која, уз естетски доживљај, има есенцијалну и симболичку улогу.*

***Кључне речи**: паралелизам, Свети Дух, лајт мотив, Бог, монолит.*

Увод

Године 1968. појавио се први колор филм Стенлија Кјубрика (Stanley Kubrick), „Одисеја у свемиру 2001.“ (2001: A Space Odysey), који је припреман од 1965. заједно са Артуром Кларком, са којим је редитељ две године писао сценарио. Филм припада жанру научне фантастике, али је аутор често говорио о њему као о митолошком документарцу. Настао је на основу Кларкове новеле „The Sentinel“ из 1950. године, која је касније проширена и адаптирана у сценарио. За разлику од романа који тематизује живот у свемиру, филм проблематизује развој интелигенције од праисторијског човека до појаве нове форме људског постојања оличене у звезданом детету. Због наративне структуре и специфичног третирања просторно-временских односа, он успоставља стандарде унутар жанра и намеће се као камен темељац за низ следбеника. „Одисеја у свемиру“ доноси неколико битних новина у односу на филмове који му претходе. То је први Кјубриков филм у боји, у коме је ова компонента слике креативно употребљена, уводећи симболичко значење извесних представа. Такође, филм приказује дешавања у неуобичајено дугом временском периоду од четири милиона година, и избегава представљање човековог живота на Земљи (осим уводног дела, с насловом Освит човека (The Down of Man) који на специфичан начин реконструише појаву интелигентног живота на планети, као фазе у развоју човеколиког мајмуна).

Теорија филмске музике и религије

Најпре ћемо се дотаћи самог почетка филма који почиње црним екраном у трајању од неколико минута. Црна слика је „обојена“ музиком Ђерђа Лигетија (Gyorgy Ligeti), и композицијом Атмосфера (Atmospheres), компонована за класични

оркестар, чија је улога да обезбеди атмосферу, односно да код гледаоца/слушаоца покрене исчекивање и заинтересованост за оно што следи. Другим речима, Лигетијева музика има улогу паралелизма из угла класичне теорије филмске музике, односно ефекат појачавања слике. Музика даје осећај као да тече без престанка, као да нема почетак и крај, али, истовремено даје утисак стајања. Нећу улазити даље у анализу Лигетијеве музике, али ћу цитирати кратак одломак из једног интервјуа, који је композитор дао 1971. године: „Тој трансформацији боја и динамике прикључује се збијање звучне површине, то јест та звучна површина се прогресивно смањује, помало као да је пропуштамо кроз левак. Тај левак се сужава све више и више, претварајући се у једну врсту вртлога. Када се погледа партитура, опажају се два циркуларна правца кретања, скоро као циклон и антициклон....Атмосфера је композиција типична за мисао у континуалном процесу изразите трансформације, комад који се суштиниски базира на променама тонских боја“[1].

Овај филм ћемо посматрати и из угла религије, односно Старог завета, базичне књиге три највеће светске религије, хришћанства, јудаизма и ислама. Религијско разматрање филма је можда и основа за схватање целокупног дела, јер је и сам Кјубрик говорио да је овај филм о Богу и људском путу ка самоспознаји и коначног спајања са створаоцем[2]. Сам почетак филма карактерише црни екран који симболизује почетак стварања света, односно тама над безданом (Пост 1,2), а Лигетијева музика би у том контексту симболизовала Свети Дух. Наиме, Дух Божији је лебдео над безданом и мраком (Пост 1,2). У јеврејском тексту се Дух обележава именицом *руах*[3], која може да значи и ветар. Према томе, Дух Божији је акустични феномен, слично дувању и фијукању ветра. Религијским појашњавањем слике и звука примећујемо да је управо религија основна идеја за настанак филма.

Музички мотив који симбилизује стварање света, позајмљен је из музичког дела „Тако је говорио Заратустра“ композитора Рихарда Штрауса (Rihard Strauss). Конструисан је из три ноте у савршеном складу (тоника, доминанта, тоника). Ова мелодија асоцира на освајање, пробој, промену, стварање, рађање, мудрост... Сам почетак музичке поеме „Тако је говорио Заратустра“ је мотив, односно лајтмотив за надчовека, загонетку универзума, рађање интелигенције, преобликовање свести и јавља се три пута у току филма. Први пут на самом почетку филма, када се из црног кадра појављују месец, земља и сунце у коњукцији, а сунчева светлост је религијска симболика првог елемента стварања света по књизи постања (Пост 1,3: „И рече Бог, Нека буде светлост“), затим у сцени када човеколики мајмун схвата да кост угинулих животиња може да послужи као оружје или оруђе које ће он касније искористити у борби за превласт над другим племеном у борби за воду. Последњи пут, при рађању звезданог детета, односно надчовека, бића које је у интеракцији са монолитом који је по речима Кјубрика симбол Бога, добило нову свест, а самим тим и могућност за креирање другачије будућности људског рода. Композицијом „Тако је говорио Заратустра“, Кјубрик представља нову етапу у развоју човечанства и тако јој даје улогу лајтмотива. Овде треба приметити још једну супротност која је без сумње плод размишљања редитеља, а односи се на колорисање музичких цитата. „Изгледа да је он модерни звук музике и неубичајену употребу класичних инструмената резервисао за нешто непознато, што значи нешто што само по себи изражава зебњу. У том смислу можемо закључити да се монолит, који симболизује продор тог непознатог,

1 Sineux 1980–81, 144.
2 Зечевић, Божидар, http://pulse.rs/2001-odiseja-u-svemiru/ 28.05.2014.
3 Unger, White (ed.) 1980, 393–394.

појављује три пута. У прва два случаја се изражава акцентима из Лигетијевог реквијема, а задњи пут под мотивом Заратустре. Прве две појаве изражавају стање незрелости људског бића према мистеријама универзума и преносе атмосферу мистичности, страве. Супротно томе последња појава инсистира искључиво на неодољивом нагону животног полета и на најави стварања надчовека.“[4]

У првим сценама након стварања света, аутор приказује пусту земљу, која је и описана у Књизи Постања као таква: „А земља беше празна и пуста“ (Пост 1,2). Ветар који се чује у позадини је, као што смо рекли, симбол Светог Духа који трансформише примордијални хаос у поредак у коме може да се појави живот. Црни монолит симболизује Бога који човеколиком мајмуну дарује интелигенцију и наравно избор на који ће је начин користити. Он своју интелигенцију користи за покушај доминације над својим сродницима, односно пропадницима другог племена, а такође схвата и могућност коришћења костију као оружје или оруђе. Монолит би могао бити асоцијација Мојсијеве плоче на којој ће му Бог урезати десет заповести (Изл 20,1-21). Могуће је извести и закључак да је појава монолита уз звуке Штраусове поеме „Тако је говорио Заратустра“ дуализам између белог и црног Бога по Заратустри, пророку који је живео у шестом веку п.н.е., а на човеку је да изабере доминацију или мир и склад са природом и осталим живим бићима.

Појава тајанственог монолита у доба праисторије и на месецу, у доба људског освајања свемира, као што сам већ рекао, представљена је музиком из Лигетијевог реквијема. Ово би могла бити асоцијација аутора о универзалности Божијег закона, симболизованог црним монолитом. Музичка пратња у овом случају представља контрапункт слике, односно монолита. Међутим, контрапункт не значи супротстављање слици како су га представљали класични теоретичари филма и филмске музике, већ нам је много ближа дефиниција теоретичарке Кристин Томпсон (*Kristin Thompson)*, која значење појма контрапунктналност проналази у барокној полифонији. У полифонији контрапункт представља технику компоновања у коме су све мелодијске линије једнаке, односно свака мелодијска линија има своје кретање које је у складу са осталим гласовима, а заједно чине једну складну целину. На тај начин ћемо и сагледати однос у коме се тајанствени монолит представља Лигетијевим реквијемом, као однос две појаве (слика и музика) исте важности спојене у складну целину.

Веома интересантно за разматрање је Кјубриков избор валцера Јохана Штрауса (Johann Strauss) „На лепом плавом Дунаву“, да дочара уводне секвенце живота у свемиру. Оно што се у првом тренутку примећује је склад музике која је иначе у трочетвртинском такту и кретања свемирских бродова и орбиталних станица, другим речима, валцер даје ритам сликама. Са позиције филмске музике, можемо закључити да је основни мотив редитеља да Штраусовим валцером доведе гледаоца у стање пријатности и смирености у односу на мотиве Заратустре, која јој је претходила, и дочара склад који се дешава у свемиру. Други мотив би могао бити социолошко повезивање два временска периода у људској историји. Један је период када је живео и компоновао Јохан Штраус, а други је неко будуће време у коме човек осваја свемир.

„Избор композиције *На лепом плавом Дунаву*, није генијалан само зато што њен трочетвртински такт прати кружне покрете бечког валцера, који нас асоцијацијом идеја преноси на велики точак Пратера пошто смо се окрзнули о

4 Sineux 1980–81, 145.

асоцијативну слику свемирске станице, него и зато што се сагласје Берлинског оркестра и драматично помпезно дириговање Карајана налазе на истим таласима са свемирком палетом, онаквом какву нам Кјубрик приказује. Сам свемирски валцер је нови симбол круга, троделне игре, која нас полагано уводи у ротацију као доминантни кинетички принцип одисеје.“[5] Валцер се завршава када једна ротирајућа врата открију кружну просторију станице, у којој се већ налази Флојд. Тај меки рез са једне ротације на другу, премостио је време и простор и увео нас је у драмску радњу филма. У њему ће се ротација местимично јављати.

Спајање човека и монолита у последњој сцени на Јупитеру и рађање звезданог детета је симболика људске потребе и религијског учења да се споји са Богом. Такође, представља асоцијацију на прожетост човека Божјим законом, тј. на нови период (завет) када ће Божији Закон бити урезан на таблице људског срца, тј. биће интериоризован човеку (Јер 31,31-34). Најзад, није аутор случајно изабрао баш мисију на Јупитер на коме и долази до фузије човека и монолита, односно Бога. Јупитер је по римској митологији врховни Бог, Бог Отац.

Закључак

Анализирајући покушај Стенлија Кјубрика да овим уметничким делом проникне у тајне свемира и тајне људског постојања, имамо утисак како он комуницира са универзумом преносећи нам део његове хармоније и дефиницију смисла људског постојања. Повезаћу Кјубрикову промисао кроз филм и закључак немачког астронома Јохана Кеплера (Johann Kepler), који је почетком XVII века у свом делу „Mysterium Cosmographicum“ утемељио најлогичнију дефиницију нашег смисла: „Не питамо се у какве корисне сврхе певају птице, јер пој је птицама задовољство, будући да су оне створене да певају. Исто тако, не би се требало питати зашто се људски ум мучи да проникне у тајне небеса... Разноврсност појава у природи је толико велика, а ризнице скривене на небесима толико су богате, да људски ум никада неће оскудевати свежом храном“.

Аутор је у овом филму развио значајну библијску симболику која је по његовим речима основа за разумевање целокупног филма и на маестралан начин је у корелацији са музиком дочарао и наглашавао неке, по њему битне, тренутке у филму.

Литература

Зечевић, Божидар, http://pulse.rs/2001-odiseja-u-svemiru/ 28.05.2014.

Кљун, Славко, http://www.popcorn.hr/kolumne/view/64/ 28.05.2014.

M. F. Unger, W. White (ed.), *Nelson's Expository Dictionary of the Old Testament*, Nashville 1980, 393–394.

Sineux, Michel, „Слика и звук у делима Стенлија Кјубрика“, Зборник радова, *Синеаст (Филм и музика),* приредили: Лазић Раослав и Стојановић Никола, главни и одговорни уредник: Стојановић Никола, број 49/50, Свјетлост, Сарајево, 1980–81.

5 Sineux 1980-81, 143.

Aleksandar Ristić

APPLICATION OF THE THEORY OF FILM MUSIC AND RELIGION ON FILM "2001: A SPACE ODYSSEY" BY STANLEY KUBRICK

In an interdisciplinary approach of the film "2001: A Space Odyssey" directed by Stanley Kubrick, we get many opportunities to explore the essence of the art. The film is differs from the tendency of the contemporary film practice. To understand the motion picture does not take into account the text and the dialogues in the film, which are marked as banal, but we use religion as their primary discipline, which the author himself declared the foundation for the development of the film, and the specific music which along with the aesthetic experience is essential and it has a symbolic role.

VII

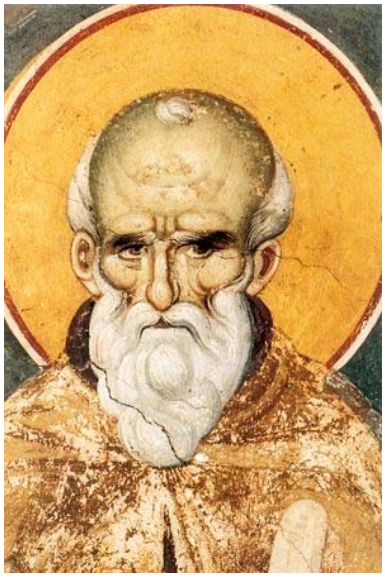
Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 705-719*
УДК 27-1(049.3) Максим Исповедник, свети

Жан Клод Ларше
Стразбур - Француска
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: jean-claude.larchet@orange.fr

ЗЛОУПОТРЕБА СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА ЗАРАД ЈЕДНЕ САВРЕМЕНЕ ИДЕОЛОГИЈЕ

Vasiljević Maksim, episkop, [ed.], *« Knowing the Purpose of Creation Through the Power of the Resurrection ». Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012,* Sebastian Press & The Faculty of Theology – University of Belgrade, Alhambra (CA) et Belgrade, 2013, 15 x 23 cm, 507 p.

Ова књига представља радове са међународне дебате коју је епископ Максим Васиљевић организовао у Београду, у месецу октобру 2012. године. У њој су текстови двадесет и четири предавања, којима су били придодати прилози четворице аутора, који нису учествовали на овој дебати. Радови су подељени у осам делова: 1) Извори, утицаји, поверење; 2) Личност, природа, слобода; 3) Тело, *pathos*, љубав; 4) Игра тумачења; 5) Космичка димензија; 6) Црква, смрт, Васкрсење, крајњи циљеви; 7) Савремена литература; 8) Допунски прилози. Зборник отвара организатор дебате, а на крају зборника налазе се кратка садржина расправа, библијски, светоотачки и прозопографски попис појмова.



Свети Максим Исповедник

Предавачи су пореклом из Србије и из Грчке, а највећим делом су из англо-саксонског света. Међу њима има признатих стручњака из области Максимове мисли, док велики број осталих аутора (њих петнаест од двадесет и четири који учествују), приступају Максимовој мисли по први пут; примећено је, такође, да су тој дебати присуствовали и неки студенти. Неки потписници прилога имају научни приступ, неки други пак имају приступ који се може окарактерисати као идеолошки у оној мери у којој се труди да пронађе у Максимовом размишљању оправдање за неки унапред осмишљени систем; то се посебно односи на представнике савремене персоналистичко-егзистенцијалистичке струје, који су на овом скупу масовно окупљени око њихових духовних вођа, Ј. Зизијуласа и Х. Јанараса, а којој, такође, припада сам организатор ове дебате. Учесници су слободно изабрали своје теме што даје могућност да се направи широк избор садржаја који ће бити тумачени, а оне су разврстане *a posteriori*. Представљамо их редом.

Епископ херцеговачки Атанасије Јевтић је српски теолог који је познат као стручњак за област Максимове мисли. Његово излагање *Христове тајне: вечито Божје јеванђеље за човека и за свет* обухвата велики број веома уопштених разматрања која би могла бити примењена на било ког Оца, као и excusrus hors sujet о максимовској политици монофизизма. Али зато, он само делимично приступа питању односа Христа са Јеванђељем по Максиму, а посебно не познаје питање *logoi* из Светог писма, које је уосталом поклањало овој теми јако занимљиву перспективу: сви *logoi* сведоче о једином Logos-у, који је, према Максиму, облик Оваплоћења тог Logos-а.

Отац Максим Симонопетритес (*alias* Николаос Констас), некадашњи професор на Харварду, расправља о прихватању Максимове мисли на Истоку и на Западу. Ширина ове тематике није га спречавала да даје дубока запажања о томе како су Максимово дело превели на Западу Анастасије Библиотекар и Жан Скот Ерижен (који је Максимовим делом надахњивао свој начин размишљања), а који су на Истоку користили Михаил Пселос, Исак Себастрократор, Григорије Палама и Теофан Никејски. Штета је што није подсетио на то да се Нил Кавасила у XIV веку широко позивао на Максима у време сабора у Фиренци у својим расправама на тему дела *Filioque*.

Бриан Е. Дали расправља на тему *Максим Исповедник, Лав Византијски, касна Аристотелова метафизика о личнопсти*. Аутор на несрећу оптерећује две трећине свог излагања помало бескорисним историјским подсећањем, премда се ради о добро познатим чињеницама; волели бисмо да су садржаји које је Лав Византијски позајмио од Максима прецизније дефинисани и да је било речи о томе што Максим у својој христолошкој терминологији дугује Лаву Византијском и свом савременику Лаву Јерусалимском; на крају могли бисмо се запитати да ли је разумно говорити о некој врсти „аристотеловске метафизике личности“, иако је она каснијег датума, премда је појам *prosôpon,* онако како је схваћен у хришћанству, установљен у периоду од IV до VII века и да не постоји у филозофији Аристотела.

Григорије Беневич, у поновном осврту на тему коју је је обрадио (*Scrinium*, 7–8, 2012, p. 102–130), упоређује Макисма Исповедника и неоплатонског и монофизитног филозофа-теолога Јована Филопона у њиховом приступу теологији и филозофији, истичући дубоке разлике између њихова два приступа.

Митрополит Јован Зизиулас даје на крају излагање на тему *Личност и природа у богословљу Максима Исповедника*. Аутор, који је дошао на позив организатора ове дебате а који је један од његових следбеника, није стручњак за светог Максима (то је његов први захват на пољу максимовских студија). Његово

излагање има за циљ не толико да изложи Максимову мисао, колико да одговори на критике које су током ових последњих година истакле да се његово схватање личности, природе и индивидуе, које у суштини води порекло из савремене персоналистичко-егзистенцијалистичке филозофије, не слаже само са схватањем Кападокијаца (што је пре много година показао отац Андре де Але у свом прослављеном чланку [« Orthodoxie et Catholicisme : du personnalisme en pneumatologie », *Revue théologique de Louvain,* 6 (1975), p. 3–30]), већ и са схватањем Максима Исповедника. Овакав веома груб одговор произилази из личне апологетике (видети посебно завршетак, стр. 106–113, који се у потпуности окреће око индивидуалности Аристотела и његовог властитог система размишљања), а сврстава се, по свом стилу и својој методи, више у област идеологије него у област науке. Дакле, аутор показује не само недостатак сигурности када заобилази неке критике или бира само оне одломке из Максимовог дела који су погодни да одговарају његовој потреби, већ и извесну дозу неповерљивости коју показују према онима који су критиковали једно тумачење Максима а које не одговара њиховом систему размишљања. Када је ова последња тачка у питању, требало би подсетити на Аристотела, који не познавајући читав *tertium quid,* често тежи томе да расуђује на двоструки начин, а не критиковати тумачење које претерано вреднује личност, а које премало вреднује природу; није неопходно да се тим тумачењем поново враћамо на претерано вредновање природе и на премало вредновање личности, али постоји жеља да тим тумачењем вратимо оправданост Максимовог схватања које брижљиво поштује уравнотеженост и комплементарност ипостаси (или личности) и природе, као што је то случај са критикама на које се он позива. Мада у уводном делу његовог предавања (стр. 85–88), аутор тврди да су природа и личност два посебна вида сваког бића која се не могу супротставити, али која су неопходна и условљена међусобно једно другим (видети такође стр. 109), када се он ограђује од својих старих схватања, можемо установити да он у наставку свог излагања изграђује своју мисао и своје данашње тумачење Максима на основу супротстављања између личности и природе и предности и надмоћности над личношћу.

Први део овог излагања се развија у пет тачака.

1) Једна од првих примедби упућених Зизиуласу је да Исповедник појмове личности и ипостаси сматра једнакима и преносивима (о чему сведоче многобројни текстови а посебно овај текст: „hypostase et personne: même chose“ [*Th. Pol.* 14, PG 91, 152A]. Зизиулас истиче (стр. 88) да Максим примењује реч „личност ипак“ само на Богове или само на људе, избегавајући да је употреби „у односу на неинтелигентна бића“, јер по њему, постоји увек веза између личности, интелигенције и слободе. Ако претпоставимо да је Максимово ћутање стварно, слаб је то доказ: на интелигенцији и способности самоодређивања не могу се заснивати такве разлике, јер оне не карактеришу личност по томе каква је она, премда обе способности произилазе из природе (оне су заједничке свим трима божанским личностима и свим људским личностима, као да у једном и у другом случају припадају њиховој заједничкој природи). Али тврђење Зизиуласа је неприхватљиво из једног основнијег разлога: у Максимовом делу можемо пронаћи велики број текстова (посебно у делу *Ep*. 15, PG 91, 549C) који показују да за њега појам личности (*prosôpon*) подједнако је применљив на једну животињу, што свакако може да се учини чудним у односу на данашњу примену, али су је често прихватали Максимови претходници (посебно Григорије Ниски) и његови наследници (посебно Јован Дамаскин).

2) Друга тачка о којој се расправљало (стр. 89–90) тиче се природе као *phusis*-а. Настављајући своју идеју да је онтолошка димензија бићу дата његовом

ипостаси а не његовом суштином или природом (која је у себи само апстрактна општост), Зизиулас тврди да по Максиму „ипостас пре опстаје него природа“, јер „у природи нема ничег стварнијег; пошто је ипостас а не природа оно стварно и оно самоопстајуће у бићу“; он такође тврди да природа не даје биће или постојање ипостаси, већ природа под утицајем ипостаси напушта своје апстрактно обележје које у себи нема онтолошког садржаја а који се постиже у бићу. Овде наилазимо на начело које је блиско савременом персонализму и егзистенцијализму чија је суштина у томе да призна првенство ипостаси у односу на природу, и сматра се да једино ипостас има онтолошку стварност (cf. чувени Сартров образац: „l'existence précède l'essence“). Уосталом, веома је јасно да чим природа постоји у ипостаси (што је случај још од порекла састава једног бића, јер не постоји никаква онтолошка или логичка предност једног у односу на друго), природа има онолико очигледну димензију и онолико стварну онтолошку постојаност колико је и сама ипостас стварна. Ако је тачно да реч *anupostaton* на грчком језику може имати значење нечег непостојећег, исто то важи и за термин *anousion*. Без природе, ипостас би такође била онолико апстрактна и онолико мало стварна као што је то природа без ипостаси, јер природа је та која даје садржај ипостаси, јер она утиче на то да она буде ипостас једног човека или било ког другог бића, више него ипостас од било чега; другим речима, ипостас може имати постојање само ако има природу, исто као што природа (или суштина) не може имати ипостас. По Максиму, улога ипостаси је ипак (према дефиницијама које о том појму даје у свом делу *Lettres christologiques* и у делу *Opuscules théologiques et polémiques*) мање у стварању суштине или природе колико у њиховом обједињавању и изражавању посебних својстава (или идиома) сваког од њих у бићима која се разликују једно од другог (cf. *Ep*., 15, PG 91, 553C).

3) Трећа тачка о којој се расправљало (стр. 90–91) тиче се питања подударности појмова ипостаси (*hypostasis*), личности (*prosôpon*), с једне стране, и јединке (*atomon*), са друге стране. У својој персоналистичко-егзистенцијалистичкој теорији, Зизиулас супротставља личности (која је схваћена као односно биће које се остварује у љубави), јединку (појам којем он придаје значења поделе и раздвајања у једном етичком и не чисто логичком значењу), супротност, егоизам (у вези са савременим поимањем индивидуализма). Многобројни тумачи су му замерали што та супротност личност-јединка није верна схватању Отаца, посебно Григорија Ниског, Максима или Јована Дамаскина, који ове појмове сматрају истоветним. Зизиулас овде тврди да се појам „*atomon* у основи не слаже са ипостаси и појмом *prosôpon*“ дајући као доказ да је тај појам за Максима и даље категорија која припада области суштине или природе, разлог због чега он не може бити примењен ни на Христа ни на Свету Тројицу; „ако бисмо поистоветили јединку са личношћу то би довело до потпуног неслагања између природе и ипостаси“. Докази које по овој тачки даје Зизиулас делују помало нејасно и захтевају објашњење. Треба рећи још и то да појам јединке поприма своје право значење у контексту класификације коју је предложио аутор, а још више у контексту Порфиријевог дрвета, у којем можемо разликовати, свеопште, уопштено, посебно и појединачно. Ако бисмо сишли низ скалу пододељака, јединка би одговарала најмањој јединици, која је сама недељива; тако се животињски род дели на врсте (којима припада и људска врста), који се дели на јединке (на пример, у оквиру људске врсте, Петар и Павле). Али они не издвајају природу због тога што Петар и Павле происходе из области природе: они су свако за себе заиста ипостаси, а Максим, уосталом, ипостаси даје исту „функцију“ да издваја природу, да разликује, и чак, каже Максим, да у свом оквиру „раздваја“ личности једну од друге (cf. *Th*. *Pol*. 14, PG 91, 152A; 23, PG 91, 265D; 26, PG 91, 276AB).

Максим свакако потврђује да ипостас која је сачињена од Христа није индивидуа, због тога што не одговара ниједној посебној суштини, премда он сједињује две природе и због тога што не припада ниједном роду, премда је Христос једини који је сачињен на такав начин (cf. *Th*. *Pol*. 16, PG 91, 201D-204A); али тиме што тврди да Христос није јединка једног рода, он уопште не подразумева да јединку треба супротставити ипостаси или личности. Али ван овог посебног случаја, а нарочито у области антропологије (за коју персоналистичка теорија веже своје неслагање), Максим осмишљава савршену подударност и међуразмењивост између појмова јединке и ипостаси или личности (видети међу многобројним текстовима: *Th*. *Pol*. 18, PG 91, 213A; 26, PG 91, 276AB). И пре него што споменемо посебан пропис који је за ипостас сачинио Христос, Максим чак потврђује да се појмови сложене личности и сложене јединке подударају (cf. *Th*. *Pol*. 16, PG 91, 201C). Григорије Ниски, Лав Византијски су већ успоставили ту подударност између појмова јединке и ипостаси или личности, а успоставиће је и Јован Дамаскин који ће приметити да је то заједничко мишљење свих Отаца. Осим тога, у Максимовом схватању индивидуе не можемо приметити никакву негативну конотацију моралног поретка коју уноси савремени персонализам, а коју Зизиулас на овом месту и даље приписује „Оцима“ (стр. 108). Када Зизиулас тврди да Максим доводи у везу са природом појам *atomon* као израз неке врсте деобног процеса, он тада логичку поделу једног система класификације, која одговара некој врсти разлике, меша са моралном или духовном визијом која одговара некој врсти супротности или са љубављу према себи и са недостатком заједништва, како то каже аутор. Пошто се не слаже са схватањем савременог персонализма, Максим чак примењује то неслагање између људских бића на лошу усмереност према појму *gnômè* или на могућност жеље која се по његовом мишљењу односи на личност или на ипостас. У Максимовом размишљању више се не осећају оне конотације које савремени персонализам повезује са појмом личности (односност, слобода, превазилажење природе, итд.) а то је аспект о којем Зизиулас избегава да говори иако се непосредно тиче тог садржаја.

4) Четврта тачка обухвата појмове *logos*-а и *tropos*-а. 4а) Што се појма *logos*-а тиче (стр. 91–93), аутор под тим подразумева одржавање његове персоналистичке визије, док у великој већини случајева када он користи тај термин, Максим њиме означава разлоге постојања или начела која се односе на природу бића или на уређење васионе. Пошто уопште није имао маневарског простора за то, Зизиулас подразумева да треба користити однос тих *logoi* са *Logos*-ом како би његово гледиште било вредновано. Он овде (на овом месту) потврђује да су „*logoi* лишени значења, чак и да не постоје, ако нису убачени у поредак Личности *Logos*-а, тј. осим ако ипостас не достигне своју природу“, а потом говори о „ипостасности тих *logoi* у другој личности Тројства“. Дакле, такво једно схватање наилази на многе приговоре. Прво, неприкладно је говорити о „ипостасности“ нечега према *Logos*-у нечега другог осим према *Logos*-у људске природе у оквиру његове спаситељске икономије, утолико више уколико ти *logoi* (за разлику од божанских енергија са којима их не треба мешати) остају у односу са стварањем и са створеним бићима (могућим или садашњим). Друго, ако је истина да Максим види те *logoi* као саставне елементе *Logos*-а, као уједињене помоћу њега и као да поседују своје начело и своју сврху у њему, он у томе, упркос подударностима између тих двају термина, не види искључиву припадност ипостаси. Он понекад каже да су ти *logoi* садржани „у Богу“. Све оно што се односи на стварање, а происходи из божанске памети и воље божанске, заправо не из неког ипостасног својства (које је по дефиницији непреносиво) неке личности Тројства, већ из природе која је заједничка свим трима

Личностима. Треће, из односа тих *logoi* са божанским Личностима не проистиче да сами ти *logoi* имају лично обележје. Не можемо судити о максимовском схватању *logoi* позивајући се само на дело *Amb*. *Io*. 7, 1077C и 1080B, а велика већина одломака из Максимових дела који се тичу *logoi* недвосмислено их ставља у однос са природом; можемо између осталог запазити да се веома често наилази на израз „*logos* природе“, док израз „*logos* личности“ у којем је „*logos* ипостаси“ непостојећи. 4b) Што се појма *tropos* тиче (стр. 93), нико никада није порицао да се тај појам може односити на ипостас. Он је такав само у неким случајевима, а не доследно како би то желели Зизиулас и чланови „Ле Гијуове школе“, који Максима тумаче кроз персонализам и савремени егзистенцијализам, а не кроз властити оквир размишљања, зато што је за Максима тај појам прилагодљив и вишезначан и означава било какав облик постојања. Постоји велики број одломака из максимовског корпуса у којима је појам *tropos,* такође, схваћен као да је он начин постојања природе, подразумевајући ту, када је човек у питању, природу која достиже његов ипостас, која је неодвојива од ње, као на пример, у случају материјалних стварности које су претворене преко чуда, cf. *Amb*. *Io*., 42, PG 91, 1344A-1344D. 4c) Што се тиче улоге ипостаси и свих природа Христа у спасењу, Зизиулас (који у свом властитом систему размишљања не признаје никакву улогу природама) веома претерује када схватање које даје улози божанске природе у спасењу људске природе, у оквиру оваплоћене ипостаси неког другог лица Светог Тројства, квалификује као ново-паламско (стр. 93). Максим је развио схватање „перихорезе“ природа које је увео Григорије Назијански, а то схватање је преузео Јован Дамаскин, а да није осетио потребу да сачека Паламу. Тврђење да је људска природа Христа, у свим њеним способностима, „божански надахнута и покренута“, а чињеница да је то остваривo, без порицања слободе људске природе, а да се слобода људске природе не помеша са божанском природом, кроз чињеницу да сједињење две природе и њихово међусобно општење то јесу „према ипостаси“, свеприсутно је у христолошким списима Исповедника. 4d) Што се тиче институције синовљевог усвајања (стр. 93–94), Зизиулас жели да од тога начини лично начело које је искључиво када је обожење у питању. Уосталом, можемо констатовати да у многобројним текстовима Максим представља синовљево усвајање кроз милост, а обожење кроз божанску енергију као два различита, иако паралелна и допунска процеса (све ствари које изражава повратно тврђење да човек постаје „син Божји и бог“). Што се тиче самог синовљевог усвајања, оно у размишљању Максимовом не значи поистовећивање са синовљевим односом Сина и Оца (однос који је јединствен и происходи из ипостаских, непреносивих, обележја својствених једном и другом) и на известан широк начин значи да обожени човек постаје такође у пуном смислу „Божје дете“ (израз који користи Максим, нпр. у делу *Amb*. *Io*. 42, PG 90, 1348D).

5) Пета тачка тиче се слике Бога и сличности Богу. Зизиулас се труди да их припише личности, поричући потпуно у исто време њихов однос са природом. По Максимовом мишљењу, очигледно је ипак да човек не постоји по слици божанских личности (схватање које је уобичајено за персонализам, али које је непоследично по више својстава, јер би човек онда постојао или по слици Оца или по слици Сина или по слици Светог Духа, а ако постоји по слици читавог Тројства, он то не би могао да буде зато што је заједничко свим трима Личностима: божанска природа). За Максима као и за све Оце, човек постоји по слици божанске природе, а човекова личност не постоји по слици Бога, већ је она његова природа. Да би потврдио супротно, Зизиулас поново излаже свој доказ да су *logoi* у вези са другом личношћу Тројства; горе смо већ указали на слабу страну овог доказа и на то се више нећемо враћати. Зизиулас, са друге стране, унапређује свој доказ тиме што тврди да „постоји повезаност између

природних својстава људског бића – интелигенција, реч, дух – и личног постојања Бога као Оца, Сина и Духа“; али можемо да му одговоримо да се ипак ради о релативној аналогији премда интелигенција, реч или дух нису својствени свакој божанској личности посебно, већ да су им заједничке и, дакле, произилазе из њихове природе. Ако, опет кажемо да су врлине нешто лично, самим тим што имају своју пуну суштину у Христу (cf. *Amb*. *Io*. PG 91, 1081CD), а које Максим назива „природним“ у свом делу *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91 309B), није неки убедљиви доказ на основу којег бисмо могли стварати чисто ипостаске реалности које се односе на Христову личност, јер разлог зашто нам их је Христос открио у пуном њиховом облику је тај што су те врлине достигле свој пуни облик у људској природи, а у складу са божанском природом (јер на пример љубав је заједничка Оцу, Сину и Духу) у којој оне имају своје праузоре.

У неком другом делу свог излагања, који носи наслов *Le fondement christologique*, (p. 96–100), Зизиулас одговара посебно на критике које му је упутио митрополит Јеротеј Влахос у једној расправи из више наставака, коју смо могли да пратимо на интернет сајтовима Amen.gr и Romfea.gr, да од воље прави једну ипостаску способност када Максим од воље жели да направи природну способност. Аутор је неповерљив (стр. 99) према обрасцу „воља [природна] која припада природи а не личности“. То је, пак, главна ствар за Максимове доказе против монотелита, који су вољу приписивали личности. Аутор брани идеју која каже да воља има потребу за ипостаским начином како би се испољила, а то је, у случају човека, начин који се односи на *gnômè* (доказ који је такође приложио Манусакис, видети *infra*). Схватање Максима није пак такво: он види у природној вољи известан покрет који се остварује спонтано према природи и активно усмерава човека према Богу, а остварење добра и његова властита сврха, *gnômè* и избор (*proiaresis*) човека који има двоструку могућност било да прати тај покрет природне воље, било да иде супротно њему. Аутор, уосталом, тврди да је „људска воља проглашена божанском зато што је она била изражена и остварена у божанској Личности“ (стр. 100); то је заиста истина, али морамо бити свесни тога да једна божанска личност није таква зато што поседује божанску природу, а Максим у више наврата запажа да се воља, као и све друге способности Христове људске природе, испољава према божанском начину из тог разлога што Христос једноставно није био човек, али у његовој ипостаси, људска природа је била сједињена и божански неуобличена и обликована („наглашена“, каже он) по божанској природи. Максим уосталом, каже често да је Христос желео „божански и људски“, али никада није желео „ипостаски“. Он је прави предмет својих воља, али обе његове воље узајамно припадају тим двема природама. У овом другом делу, Зизиулас поново тврди да је „извесно преимућство личности над природом непобитна чињеница у Максимовој христологији“ (стр. 97) или да, „у христологији, личност има прву и последњу реч а не природе“ (стр. 100). Тај егзистенцијалистички поглед (који је нарочито изражен у чувеном обрасцу Сартра „егзистенција претходи есенцији“) ипак не одговара Максимовом размишљању, код кога проналазимо савршено узајамно сједињавање природа и јединствене ипостаси, које иде све док не употреби тај храбри израз „сложена ипостас“ и да у више наврата потврди да Христос „постоји од својих природа, у својим природама и да је он сада своја природа“ (видети по том питању одличне студије Пјера Пиреа, 1982. и 1983. година). Тврђење да „личност узрокује природу, не само због деловања, већ и да би могла да постоји, ради постојања“ (стр. 109) је начело савремене персоналистичко-егзистенцијалистичке теорије и начело филозофије Зизиуласа, али то је претерано и без икаквог оправдања које Зизиулас, такође, приписује Максиму, и не разумемо

зашто он поново наставља у оквиру ове студије своје две потврђене идеје према којима је Богоотац узрок божанског бића (идеја која му је донела оптужбе за монархианизам) и да свака људска личност добија своје биће од личности Адама (стр. 109). Према Максиму, не можемо ни у ком моменту имати ипостас без природе, а да га не можемо ни замислити без природе и ипостас не може ни по ком својству претходити природи. Може се уопштено рећи да је природа без ипостаси непостојећа (премда Максим прихвата изузетке у делу *Th*. *Pol*. 23, PG 91, 264A када тврди да „природа нема у свим случајевима ипостас“), али ипостас без природе је итекако непостојећа, јер је она без садржаја; Максим и сам каже да „не може постојати нешто што не учествује по природи ни у чему“ (*Th*. *Pol*. 23, PG 91, 264A). Како би истакао вредност свог становишта, Зизиулас потврђује више пута у току свог излагања да природе Христа или његова људска воља, или божанске енергије, нису неипостаске. То је заиста тако; али те енергије, ипак, нису ипостаске. Како сам Максим истиче, лицем у лице са својим противницима: „Исповедати када је о Христу реч да природе нису без ипостаси ни деловања, не значи да смо донели закључак о ипостасима и о онима који делују, већ препознати на православни начин суштинска и природна постојања и деловања, да бисмо успоставили истинску веру и потврдили Оног који постоји према природама, у њима и према њима“ (*Th*. *Pol*. 16, PG 91, 205B). Или још: „Чињеница када кажемо, како неки тврде да је природа неипостаска, тачно је за њих, али није правилно схваћено, јер оно што је неипостаско се позива на ипостас, али се о њему не говори кроз ипостас. [...] Ако кажемо да је природа неипостаска и ако неипостаско вратимо ипостаси, не судимо правилно“ (*Th*. *Pol*. 23, PG 91, 261C-264A).

Торстеин Т. Толефсен, професор филозофије у Ослу, приступа на посебно занимљив, оригинални, начин, „поимању људске ипостаси код светог Максима“. Нема сумње да се аутор ограђује од Зизиуласовог поимања овог феномена пишући у свом говору: „не мислим да је могуће тврдити да су Оци првобитни извор његовог схватања личности“. Ако анализирамо нарочито појам суштине, видећемо да тај појам код Максима показује да то за њега није само нешто универзално и апстрактно, већ такође може бити заиста стваран начин постојања, што се слаже са размишљањем аутора према којем је *ousia*, у првобитном значењу, облик и посебна природа једног посебног бића које стварно постоји. Ипостас није нешто што заиста истиче суштину у неком засебном бићу, већ неко ко означава „ко“ је то засебно биће, у односу на његов властити (и јединствени) *logos*, док суштина означава „оно што“ она јесте према *logos*-у (заједничком) врсте којој припада. Тако онтолошки карактер једног бића не држи само до своје ипостаси (како то тврде мислиоци персоналистичко-егзистенцијалистичке струје), већ такође до своје суштине која је схваћена у претходно описаном значењу. Са неке друге стране гледано, немогуће је схватити ипостас другачије него као ипостас једне засебне природе. Томе можемо додати чињеницу да је неко биће активно као „нешто“, премда та активност има свој извор у могућем карактеру суштине. Када једна целина „даје облик начину активности“ који је начин његове суштине, она се испољава као личност. Другим речима, чињеница да ипостас постоји, почива на способности давања облика начину активности. Неко људско биће је, дакле, ипостас када оно постигне људску суштину са могућим карактером такве суштине тако да оно обликује своје активности као да оне припадају њему самом као некоме. Да закључимо, да би једна целина била ипостас, она мора бити неко ко њеној активности даје некакав облик. Аутор, овим приказом, који се нарочито ослања на одломке из дела *Opuscules théologiques et polémiques*, јасно показује да персоналистичко-егзистенцијалистичко тумачење које онтолошку димензију признаје само ипостаси, које раздваја ипостас од природе и супротставља

га природи уопште не одговара Максимовом размишљању. Излагање Толефсена остаје, ипак, подложно критици по неколико тачака. Однос конкретне суштине према ипостаси остаје лоше дефинисан; чини се као да аутор одобрава да у једном бићу суштина према себи уобличава конкретну целину која може да постоји независно од ипостаси, када је једина функција ипостаси да својој активности дâ неки облик. Дакле, јасно је да за Максима (који то изражава у свом делу *Lettres christologiques*, на која се аутор на овом месту уопште не позива) ипостас има јасно за функцију да дâ засебно постојање суштини и да суштина без тога не би више имала конкретно постојање. Једна друга спорна тачка је да писац тврди да је „људско биће ипостас када достигне људску суштину ...“, или да „у покрету преображања човек постаје права људска ипостас“, не делује нам да види да ипостас има трајну стварност чим достигне постојање (реч *hypostasis* долази од глагола *uphistemi*, који има књижевно значење опстајати) и чињеница да се он понаша на овакав начин не подразумева да он заиста постоји или да заиста не постоји, већ се тиче њеног квалитета, а не стварности (једна личност може бити добра или лоша, али је у сваком случају личност). Када аутор тврди да је према Максиму „могуће да кад је човек у питању не постоји његово властито *ja*“, он тада користи једно поимање које је страно Максиму и проблематично са много аспеката (као да је он тога свестан). Инсистирајући тачно на чињеници да за Максима свака ипостас има свој *logos* у Богу, чини се као да је он овде заборавио да сврха која је означена за сваког човека није само својствена једино њему, већ је дефинисана *logos*-ом људске природе која одређује сваком људском бићу да постане бог према милости. Још једна слаба страна овог излагања је да аутор, према настраности персоналистичко-егзистенцијалистичке школе, види у слици и сличности Богу нешто што карактерише *logos* личности, када се по Максиму ради више о обележјима која су придодата људској природи приликом стварања Адама – слика као биће, сличност као задатак-биће, чије ће конкретно остваривање наравно зависити од слободне воље (располагања могућношћу воље и избора) саме личности.

Димитрије Батрелос расправља о „доприносу светог Максима Исповедника појму слободе“. Супротстављајући се прећутно персоналистичком тумачењу, аутор истиче да Максим припаја слободу, у њеном највишем облику, вољи, а вољу припаја природи а не ипостаси и запажа да личност има за задатак да се ослободи лоших страсти, а не природе. Он показује да слободна воља (која се изражава кроз *gnômè*, или кроз усмеравање жеље, и *proiaresis*, или избора), који је означен неизвесношћу, неодлучношћу и бирањем између добра и зла резултат је греха, а који је у свом извору нижи облик слободе, разлог због којег Максим сматра да њега нема у Христу. Ово размишљање је занимљиво и у целини основано. Ипак, оно позива на извесну дозу уздржаности. Најпре, аутор греши када жељу за животом, одвратност према смрти, тежњу за храном, пићем или сном приписује чиновима природне воље (стр. 135–136), јер сам Максим то означава термином „природне страсти“. Начин на који се спроводи људска воља у конкретним чиновима жеље (стр. 138) затражио би разјашњење, исто као што, уопште гледано, повезаност ипостаси и природе у вољном чину. Штета је што аутор заобилази два битна и осетљива питања: 1) зашто Максим, који је порекао Христу *gnômè* и *proiaresis* (нарочито у делу *Opuscules théologiques et polémiques* и у делу *Dispute avec Pyrrhus*) приписао му их је у својим првим делима (нарочито у делу *Questions à Thalassios*) а да то не буде увредљиво? 2) да ли је то што он у себи нема *gnômè* ни *proiaresis* разлог што је људска природа Христа проглашена божанском (разлог на који се можемо позвати ако применимо *gnômè* и *proiaresis* на ипостас, као што то чини аутор? Можемо напослетку истаћи да су појмови *gnômè* и *proiaresis*, што се човека тиче, вишезначни: тачно је да их Максим сматра као да су

грехом означени, и посебно види у *gnômè* свргнутог човека извесну тежњу ка злу); али није мање истинито да су они за човека оруђа његовог спасења: по њиховим речима значи да личност може стално да прави избор у одобравању њиховог понашања са *logos*-ом природе и да га доведу у исту раван са његовом природном вољом.

Дејвид Бредшо, професор филозофије на универзитету у Кентакију, говори о вољи код Максима у различитим њеним облицима, опредељујући се за анализе које су на ту тему направили R. A. Gauthier, T. Madden, R. Sorabji и D. Bathrellos. Анализа је занимљива (нарочито што се тиче односа воље према знању и димензије спонтаности гномске воље), али можемо жалити за тим што, као у претходном излагању, повезаност између онога што у вољном чину међусобно проистиче из природе и ипостаси да је недовољно дефинисано и чак да даје повода, горе на страни 154, за нејасну напомену. У одељку *Appendice*, који је написан после ове дебате, аутор наставља идеју Батрелоса према којој би Максим порекао Христу гномску вољу због неслагања са монотелитима који су ту идеју искористили како би Христу приписали само једну вољу, за шта, у принципу, не постоји препрека, у оној мери у којој гномској вољи није неопходно направити избор између доброг и лошег, али може наметнути избор између више добрих. Тачно је да је Максимово размишљање по том питању доживело извесне промене, и да је он, пре извесне тачке његове полемике са монотелитима, дословце применио на Христа појмове *gnômè* и *proiaresis*; ипак бисмо волели када бисмо пронашли тачан датум тачке раскида и анализе појмова *gnômè* и *proiaresis*, онакве какве их Максим схвата у позитивном смислу, посебно у делу *Questions à Thalassios*, које аутор никако не спомиње... Али спорно је то што та позитивност држи до могућности избора између више добрих, која је означена двема лошим странама које држе до релативности тих добрих: неодлучност и недостатак знања из којих она проистиче. Подсећајући на гномску вољу у том облику и супротстављајући је *gnômè* у њеном негативном облику онаквом какав постоји код палог човека, колико Бредшо толико Батрелос не примећују да постоји неки *tertium quid* који Максим има у виду у својим првим делима када се не усуђује да на Христа примени појмове *gnômè* и *proiaresis*: чињеница да је Христос чувао увек своју *gnômè* која је усмерена према добром (у слагању дакле са његовом природном људском вољом и са божанском вољом – његовом и вољом његовог Оца), и да према *proiaresis* он увек бира добро.

Јован Пантелејмон Манусакис говори на тему *Дијалектика заједништва и другости у Максимовом схватању воље.* Његово саопштење је опаска на рачун једног чланка објављеног на Интернету као одговор на критике које је Јеротеј Влахос упутио његовом учитељу митрополиту Јовану Зизиуласу, када је Влахос замерио Зизиуласу на његовом чисто персоналистичком схватању воље када Максим сматра да воља припада природи. Исто као предавање Зизиуласа, ово предавање има више апологетски него научни карактер, тј. ради се о тумачењу Максимовог размишљања у значењу персоналистичко-егзистенцијалистичког система Зизиуласа, више него објективна анализа Максимове мисли. Аутор не само да није стручњак за размишљање Исповедника, већ је и његово знање на ту тему јако ограничено. Он спекулише са предметом воље кроз основна начела персоналистичко-егзистенцијалистичког система (личност логично претходи природи, има надмоћ над њом и потврђује се у свом постојању, свом идентитету и својој слободи тек када је у супротности са њом, пошто је природа изједначена са општом и апстрактном поуком и неопходношћу) и ствара многобројне пометње када су у питању Максимова мисао и сами појмови које он изучава. На пример, као Зизиулас, он меша праисконску и

нормативну природу човека, која је дефинисана по свом *logos*-у, који је за Максима позитивна стварност динамички усмерена према Богу, коју човек мора применити на своју слободну вољу (*gnômè* и *proiaresis*), са отпалом природом која је посебно обележена страстима против природе, које човек мора да се ослободи, али не своје слободне воље удружене са милошћу. Он, такође, уноси озбиљну пометњу гледајући у природној вољи могућност остварења гномске воље. Једна од оригиналности овог чланка је то што се њиме успоставља поређење између Максима и Августина, али то поређење се у садашњој околности показује као помало бескорисно.

Филип Габријел Ренчез, језуита који држи предавања у Риму на Грегоријанском универзитету и на Augustianum-у, представља „појам *hexis* у теолошкој антропологији светог Максима Исповедника“. Препознајемо, заједно са аутором, често присуство овог појма у делу Исповедника, али он претерује када прави „истински централни део око којег је структурисан читав однос Бог-човек“, другачије речено, кључ који би пружио могућност да се схвати читав систем размишљања Максима о обожењу. У овом прилогу можемо наићи на недостатке које смо приметили поводом тезе коју је он посветио овом појму (*RHE*, 100, 2005, p. 185–187). На првом месту, аутор тај појам схвата у значењу схоластичког *habitus*-а, као да означава врлину и дакле као да има неко морално значење; ипак појам *hexis*, као и појам *tropos*-а, вишезначан је код Максима и често означава неко стабилно стање као уосталом код осталих грчких Отаца. Друго, на исти начин као и чланови „Гијуове школе“ у раван у коју се он сврстава, аутор схвата обожење као неку врсту слоге, која је остварена на вишем нивоу, божанске и људске воље, а која, на тај начин, не превазилази морално схватање обожења (које отац А. де Але је оквалификовао као „намерно“, супротстављајући га схватању „entitative” грчких Отаца), а које би сâм Максим сврстао у категорију онога што назива „односно јединство“ (cf. *Th*. *Pol*., 14, PG 91, 152C), која, у области христологије, подсећа на несторијанско схватање. У равни са западњачком духовношћу, аутор се показује као неспособан да схвати истинско обожење, говорећи на изражајан начин о ономе што „људску стварност води ка божанству“. Треће, аутор избегава да призна божанској енергији основну улогу коју она игра како би променила истински обоженог човека уводећи га у неки други начин постојања“. Појам *energeia* се, на неки начин, налази „утопљен“ у многобројне преводе (понекад у једну исту реченицу) који уоквирују њихову стварност: „чин“, „активирање“, „спровођење у дело“, према једном аристотеловском значењу (садашњост супротстављена могућности) који је веома ретко коришћен код Максима, али коме је аутор ипак дао у својој тези прво место. Запазићемо на крају да одломак из дела *Th*. *Pol*. 10, PG 91, 137A, који је Максим искористио како би нагласио разлику између природе и личности коју је аутор често користио да би оправдао помало чудну идеју према којој би, зато што би било много начина да се испољи жеља, постојало такође „више начина за обожење“.

Адам Купер, који је посветио своју докторску дисертацију корпусу светог Максима, поново разматра његова размишљања о институцији сексуалности и брака. Аутор се толико удаљава од свог предмета у своја помало бескорисна незванична лична разматрања да у завршном делу сучељава размишљање Максима са данашњим размишљањем. Али средишњи део те тезе избацује различита гледишта која развија Максим који гледа на сексуалност (и брак у којем она мора да заузме своје место) као на дејство прародитељског греха и пада, али који му даје позитивну функцију у оквиру палог света, сматрајући, у исто време, да она то мора превазићи кроз испосништво и губи свој смисао са есхатолошке тачке гледишта. Жалосно је, ипак, што аутор занемарује основне текстове који говоре о сексуалном поларитету који се

јавља већ након стварања, који су Адам и Ева били позвани да уједине (cf. *Amb*. *Io*. 41, PG 91, 1305BC), а које је Христос, у својој спаситељској икономији, решио за све спашене људе (cf. *Thal*. 48, SC 554, 64-66 ; *Amb*. *Io*. 41, PG 91, 1309A). Аутор, предлажући табеле, запада у неку врсту шематизма који је понекад у раскораку са Максимовим размишљањем, као у Тројству које он успоставља између *logos*-а бића, начина постојања и обожења.

Џошуа Лолар, као филозоф, предлаже једну занимљиву анализу појмова *pathos* і *technè* и њихов однос код светог Максима. Пре пада, човек је у исто време *apathos* и *atechnos*. Технике се рађају из страсти које су последица пада, као средства да се заштити тело и да се одговори на његове потребе, а техника произилази из опседања знања (која је у почетку само замишљена) у осетљивом свету. Духовни човек прижељкује као идеал појмове *apatheia* а *technè* за њега постаје вештина испосништва која му пружа могућност да кроз вазнесење трансцендира свет којем је био подређен. Савремена техника, покушавајући да ослободи човека несигурности, забринутости и патње, циља на појам *pseudo-apatheia* која га само тера да у себе сакрије страсти и да буде замењена правим средством које ће их трансцендирати.

Предавање Аристотела Папаниколауа, *Учити волети: Свети Максим о врлини*, има једно веома уопштено обележје и, у неку руку, не говори само о Максиму.

Пол М. Бловерс показује како максимовска херменеутика, која је стално свесна, за свако име или број, различитих значења Светог писма, не предлаже за њих било какав начин поделе већ води рачуна о томе да се друго лице Светог Тројства искаже и по потреби сакрије и у променљивој сразмери, према ономе што аутор назива – без сумње неприкладно – „игром жмурке“ или „игром тумачења“ које тумача обавезује на непрестано истраживање и размишљање.

Георгие Парсениос објашњава како Максим у делу *Ambiguum 21* уместо њега проналази дубоке разлоге, који су засновани на пажљивом читању Светог писма, далеко од тога да Григорије Назијански види неку грешку у изједначавању које прави између Јована Јеванђелисте и Јована Претече у свом делу *Discours 28*.

Нино Сакварелидзе, предлаже неку врсту „контекстуализације и осавремењивања текстуалног и духовног наслеђа светог Максима“ у Грузији. Аутор није стручњак за Максима и његово предавање, после јако опширног општег увода, само понавља елементе који су већ познати из радова одличног грузијског стручњака за Максимово учење каква је Лела Копериа.

Паскал Милер Журдан представља у делу *Ambiguum 10* чињенице „где“и „када“ као метафизички претходно-прописане за стварање. Аутор истиче да, за Максима, категорије простора и времена се не сврставају само у једну осетљиву област, као услови постојања материјалних предмета, већ такође имају метафизичко значење у односу на разумна бића која заузимају извесно место и посредују у једном извесном времену, у организовању универзума од стране Провиђења. За обоженог човека, који трансцендира простор и време, обе ове категорије чувају извесан смисао иако су њиме промениле облик у појам вечитог кретања око Бога.

Алексеј В. Нестерук, који је физичар, сучељава, у једном свом обимном излагању коме је тешко одредити методолошки оквир, Максимову космологију са савременом космологијом.

Оно што је посебно у излагању Игњатија Мидића, чији је садржај „корени Цркве по Светом Максиму Исповеднику“, свакако је то што се у њему аутор не позива ни на једно дело и ни на једну Максимову студију који се односе на садржај овог излагања. У излагању које произилази више из слободне импровизације него из

озбиљног изучавања, аутор не успева да превазиђе веома уопштена разматрања, од којих су извесне теме позајмљене из размишљања Зизиуласа чији је он следбеник.

Андреј Лаут показује да је Максим, упркос препрекама на које је наилазио у његовој одбрани вере у којој је он био у неку руку сâм против свих, непрестано истицао велику важност институционалних структура Цркве (како то нарочито показују његови односи са папом Мартином и његово уплитање у синод Латерана) и увек се надао да ће истина коју брани наићи на крају на ослонац у сабору.

Максим Васиљевић (организатор дебате) говори о „смрти, Васкрсењу и Цркви у теологији светог Максима“. Његово размишљање је у највећем делу надахнуто персоналистичко-егзистенцијалистичким системом Јанараса, а нарочито Зизиуласа, који је у методолошком погледу помало чудан, а ради се о директном Зизиуласовом тумачењу Јанараса (видети посебно стр. 360, 363, 365, 370, 372–373), а Зизиуласов следбеник је сâм Максим Васиљевић, премда се у овом размишљању наводи известан број Максимових текстова, што се већ и формално показује као позивање на Максима и на Зизиуласа; поновно потврђивање Максимове мисли је „ипостаска онтологија“ и онтологија постојања, а присуство израза који су позајмљени из жаргона савременог егзистенцијалисте, а који су покаткад исто толико испразни колико апстрактни као овај израз: „када Максим истражује у пуној мери епистемолошко уплитање Оваплоћења, разлог је тај што су она наставак онтологије“ (стр. 366); „ипостаска онтологија је можда најважнији Максимов допринос теологији“ (стр. 362). У средишту тумачења аутора, постоји идеја Зизиуласа да је вечни живот вечни зато што је личан и изражава се као слободна заједница, као љубав; супротно томе, смрт је схваћена само као раскид са заједницом, одвајање од ње, подела; смрт се укида, а живот је поново пронађен кроз љубавни однос који људска личност успоставља са личношћу Христа и свим осталим људским личностима, пошто заједница људских воља које и у једном и у другом случају играју суштинску улогу, у спаситељском делу Христа, његова божанска и његова људска природа, не играју никакву улогу. Исто потврђује аутор (на прилично нејасан начин да је „смрт ипостаски трансцендирана“ (стр. 366), да „Максим објашњава да се смртност гаси чињеницом да, на место поделе, посредује лично присуство“ (стр. 368), да се „човек кроз ипостаску љубав ослобађа своје склоности ка не-бићу“ (стр. 364) или да је „живот присуство неког Другог“ (стр. 358). Тачно је да Максим схвата да смрт једним делом происходи из одвајања човека од Бога и његових ближњих, која је у првом случају повезана са *philautie* (видети увод у дело *Questions à Thalassios*), а у другом случају са супротношћу склоностима жеље (*gnômai*) (видети посебно одељак *Lettre* 2); али он тада има у виду духовну, а не биолошку смрт, која, да би била последица духовне смрти, није уопште њена различита природа и постојање одвојено. Уосталом, победа над смрћу коју Христос задобија својом властитом смрћу на крсту и кроз Васкрсење је победа над биолошком смрћу и њеним духовним ознакама (што, разуме се потпуно, не искључује победу коју он уосталом, задобија над духовном смрћу, па чак више ни над везом која првобитно постоји између физичке и духовне смрти); његово Васкрсење је могућност која је дата људима како би пронашли своје пуно биће, душу која је сједињена са обновљеним телом. Постоји, другачије речено, код Васиљевића једнодимензионално свођење појмова смрти и Васкрсења, онакве какве не налазимо код Исповедника. Такође, када говоримо о Максиму (као за све Оце), подсетимо на то да ће сви људи без изузетка доживети Васкрсење (што је уосталом назначено по Јеванђељу о Јовану, 5, 28), а да то Васкрсење за њих не буде условљено посебним духовним стањем, а да они нису неопходно заволели или постигли један начин постојања у међусобној заједници и заједници са Христом, а да чак нису били

ни чланови Цркве. У том погледу, следеће тврђење аутора: „нема сумње да за Максима троструко учествовање или не-учествовање у бићу, биће-добро, увек-биће је истоветно са везом човека са Богом или са одвајањем од Бога“ (стр. 360) је нетачно: Максим јасно каже да је за сва људска бића и увек-биће су дати од Бога (*Car*., III; *Amb*. *Io*., 65, PG 91, 1392A ; *Amb*. *Io*. 42, 1329B, пошто је последњи текст нетачно превео аутор и не одговара енглеском преводу на који он каже да се позива). Победа Христа над биолошком смрћу не тиче се његове личности као такве, већ чињенице да, имајући моћ по божанској снази, он је ослободио људску природу коју је достигао утицајем на смрт и достигао је милост за све људе који деле ту природу да могу да васкрсну. Желећи да све сведе на ипостаско како у христологији тако и у антропологији, аутор не само да не доноси праву нераздвојивост и усклађеност коју Максим утврђује стално између ова два појма, већ даје искривљену визију своје мисли. Да ли је потребно подсетити да је суштина једне здраве методологије у светоотачкој области не у одабиру текстова и њиховом тумачењу полазећи од унапред створене теорије, већ од свих текстова који расправљају о проучаваном питању, који су схваћени у њиховим односима и општем контексту саме мисли ауторове?

Христо Јанарас, предлаже једну врсту слободног размишљања о „онтолошком реализму наших надања која се тичу оностраног“ узимајући као изговор неке комадиће размишљања светог Максима.

Калиник Бергер представља место Максимовог дела и размишљања Максимовог у издавачкој активности и теолошкој синтези оца Димитрија Станилоја.

Павле Гаврилиук се пита да ли Георгије Флоровски чита Максима на „анти-Булгаковски или про-Булгаковски начин и закључује да се он више креће анти-Булгаковском линијом.

Сотирис Митралексис, прилаже „једну белешку о дефиницији појма *еон* и код светог Максима Исповедника кроз Аристотела“. Аутор нема правилно запажање о појму *еон* код Максима када он тврди да је „*еон* страна стварност за секвенце нечега „пре“ и нечега „после“ “ (стр. 422) или када он тврди да се „права разлика између времена и еона заснива на противречности и назначена је противречношћу између створеног и нествореног“ (стр. 423). Реч код Максима је јако прилагодљива: она најчешће означава дуг и неодређен временски период; преводимо је, уопште гледано, речју „век“; у извесним случајевима, она може да означи вечност, која је, ипак, често означена неким другим речима или изразима.

Костаке Милков разматрао је „лечење поделе полова током стварања“ код Максима и с пуним правом показује да ако је Христос поништио поделу, разлика између мушког и женског рода ипак није поништена. Аутор би ојачао своје доказе разликујући природу разлике мушко-женско пре и после пада: у првом случају, ради се о поларитету који је био Адамов задатак да уједини са Богом и у Богу, а не да реши или поништи, јер она није тада повезана ни са каквом страшћу, али је била повезана са правим стварањем Бога ((Gn 1, 27); она тада има исти статус као и остали поларитети које Максим спомиње у делу *Amb*. *Io*. 41, PG 91 1305B (створена и нестворена природа; осетљива и јасна стварност; земља и небо; рај и настањени свет); ови поларитети тек после греха и пада постају поделе и неслагања које оваплоћено друго лице Светог Тројства отклања у себи кроз уједињавање свих ствари (cf. *Thal*. 48, SC 554, 1. 62–75); то, ипак, не значи поништавање поларитета мушко-женско у нечему што је изван: овај поларитет тада поприма облик који би морало да поприми да је Адам правилно испунио своју духовну мисију.

Дионисије Склирис, упоређује „термине који обележавају биће које стварно постоји у теологији светог Максима: ипостас, личност, јединка, начин“. Циљ његовог

излагања се очигледно односи на то да помогне Зизиуласу, чији је он следбеник, да одговори на критике које су му упућене, а које се тичу неподударања између његовог персоналистичко-егзистенцијалистичког схватања личности, ипостаси, јединке и појма начина постојања и Максимовог схватања ових појмова. У излагању Склириса наилазимо на исте доказе који се налазе у излагању Зизиуласа, тако да се можемо запитати да ли је Склирис, који није учествовао на овом саветовању као предавач и свој чланак написао после тога, надахнут Зизиуласом, или да ли се Зизиулас инспирисао наговештајем о тези коју Склирис тренутно припрема на ЕРНЕ. Критике које су горе упућене Зизиуласу, подједнако се тичу примене једне разлике између личности и ипостаси и неслагања између јединке и личности су примењиве и на овом месту на Максима. Ограничимо се на онај део излагања који се односи на појам *tropos* код Максима, који је садржај тезе коју припрема аутор. Стављајући у раван размишљање савремене персоналистичко-егзистенцијалистичке струје, он би хтео да покаже да појам *tropos uparxeôs* (начин постојања) има код Максима чисто ипостаско значење, али које је на ивици да буде достигнуто: сви ти напори да се умањи значај који овај појам има у односу на природу (нарочито сакривајући један текст тако фундаменталан као што је *Amb*. *Io*. 42, PG 91, 1341D-1344D) сукобљавају се са неопходношћу препознавања вишезначности појма *tropos* у делу Исповедника и многоструких поља примене његове. Аутор, остајући углавном при покушају да оправда посебно схватање које има Зизиулас о појмовима личности и јединке (који су у сагласности са савременим персонализмом и егзистенцијализмом и у очигледном раскораку у односу на размишљање Максима) потврђује тада ово да је удаљавање законито са становишта теологије која се труди да осавремени светототачку мисао у једном различитом контексту, прецизније речено да „поново осавремени Максимову теологију у једној пост-модерној ери“ (стр. 448–449). Било би бескорисно говорити о томе да на овом месту напустимо поље светоотачких студија и научне анализе Максимовог размишљања да би се ушло (или боље речено да би се остало на један признати начин) у поље идеологије.

Ако направимо завршни закључак са овог скупа, могли бисмо рећи да је овај скуп осредњег квалитета. Ако неколико излагања која проистичу од неоспорних стручњака за Максима уносе неке нове елементе у знање које можемо стећи о овом начину размишљања, приступајући посебно темама које су до овог тренутка мало проучаване, велики број оних других биле би разочаравајуће, посебно због методолошких слабости. Велики број аутора (више од половине) приступа максимовским студијама по први пут и очигледно пате од општег недостатка знања из области Максимове мисли и присности са свим његовим делима. Код једног Оца чија је мисао комплексна, а речник често вишезначан (истовремено и дијахрон), тешко је предложити тумачења која почивају само на неким цитатима или на неком посебном делу. Можемо уосталом жалити (али то није сврха овог приказа) због непознавања већине англофоних аутора студија о Максиму које нису написане на енглеском. Они често, самим тим, имају утисак да су пионири на тој земљи која је већ обилато обрађена. На крају, ово саветовање је јако обележено присуством Јована Зизиуласа и његових следбеника, чији је циљ мање да понуде једну објективну студију о неким аспектима размишљања Максима већ да одбране једну савремену идеологију у њеној слободној употреби.

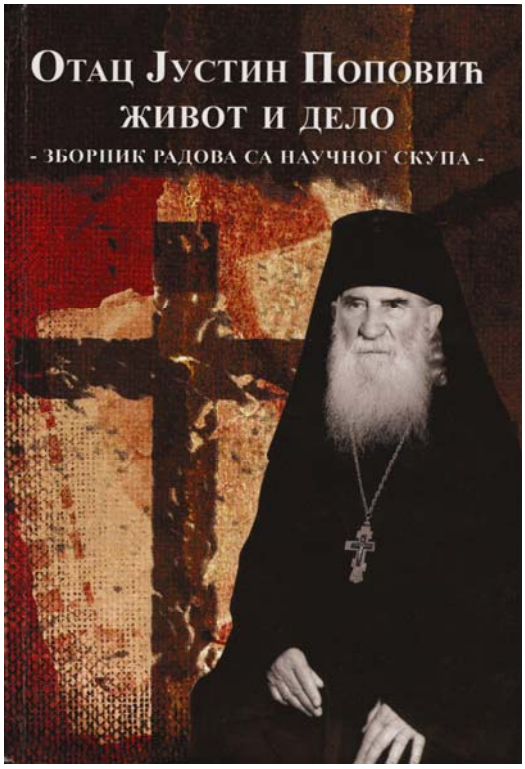
Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 721-725*
УДК 271.222(497.11)-788-726.3:929 Јустин Поповић, Свети

Сунчица Денић
Учитељски факултет у Врању
Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија
e-mail: sdenic@ucfak.ni.ac.rs

БЛАГОВЕШТАЊА ОЦА ЈУСТИНА ЋЕЛИЈСКОГ И ВРАЊСКОГ

Отац Јустин Поповић – живот и дело, Зборник радова са научног скупа, Православна епархија врањска, Врање, 2011.

Научни скуп о архимандриту оцу др Јустину Поповићу одржан је 4. априла 2009. године у Врању, у оквиру манифестације *Јустинове Благовести*. Овај први научни скуп о животу и делу оца Јустина одржан је у организацији Епархије врањске, Скупштине града Врања, Књижевне заједнице „Борисав Станковић“ и Омладине Јустинове. Тиме су обележени јубилеји: 150 година од рођења и 30 година од упокојења оца Јустина. Скуп је одржан у згради Скупштине града пред препуном салом многобројних посетилаца и публике у току читавог дана.



Треба напоменути да је Свети архијерејски сабор СПЦ на свом редовном заседању, 29. априла 2010. године, у времену између научног скупа и овог зборника, прогласио Светитељем архимандрита оца Јустина Поповића као **Преподобног Јустина Ћелијског (и Врањског),** а да се Литургијски спомен *Преподобног Јустина Ћелијског* слави 14. јуна по новом календару.

У уводном делу Зборника, као и у уводном делу Скупа, Епископ врањски Пахомије истиче велику вредност и дарове Оца Јустина „које је умножио и оставио у наслеђе својој духовној деци", наводећи да нема велике разлике између оног и нашег времена. Сличност се налази у „недостатку љубави према човеку и неимању страха Божјега". Владика Пахомије потврђује мисао О. Јустина како би било добро да за живота будемо судије самима себи, јер се Бог „непрестано оваплоћава у тело свих гладних, болних, жедних, тужних, јадних, презрених, поруганих, голих и прогнаних". У овом уводном тексту и обраћању Владике Пахомија наговештава се да ће Скуп, као и зборник потом, предочити молитвене, теолошке, философске и све друге вредности и учења Оца Јустина. Верујемо да се то и потврдило.

Зборник радова о лику и делу оца Јустина Поповића садржи текстове аутора који су о личности и делу оца Јустина приступили са највећим уважавањем и поштовањем. То не значи да је изостала научна објективност и одговорност! Напротив!

Предњаче, најпре, радови духовне деце оца Јустина Поповића, владике Атанасије Јефтића и Иринеја Буловића. У свом слову о оцу Јустину, владика Атанасије је, између осталог рекао, „да је Јустин велики боговесник Бога и велики боговесник човека". Оно што наше интересовање привлачи јесте својеврсно ситуирање оца Јустина као великог, талентованог творца речи. Он је, по речима владике Атанасија, стварао нови речник и нови језик. То би уједно значило да је стварао нову мисао. Та мисао се, најпре, огледа у својеврсном препознавању Христа у сваком човеку, у свакој твари, у свакој биљци. Чини се да је увек имао осећај дивљења, гледајући разне бубице и инсекте, пчеле и лептире, кличући: „Боже, каква чудеса ствара Бог!" Тиме је и позивао све да се отворе према Богу, као што је и он отворен за његово дело. У раду је истакнуто везивање Оца Јустина за Достојевког, као и за учења Апостола Павла, наводећи да је он „у сваком човеку препознавао Христа, у свакој биљци, свакој твари". „Знајте", каже владика Атанасије, „да није човек животињолик, ни мајмунолик, него су животиње човеколике. Погледајте у сваку животињу, видећете им у очима и на лицу стремњу ка човеку; чежњу ка човеку; свака је у неком покрету и пороћају ка човеку, а човек ка богочовеку, не да ишчезне, него да буде прослављен, јер зато је бог створио човека и Сам постао човек".

Епископ бачки Иринеј нарочито се ослањао на космолошку димензију богословља Оца Јустина, наводећи, између осталог, да је он био претеча или пионир модерне православне хришћанске екологије. Нападан као националиста и антикомуниста, као што је нападан и због других ствари и мисли, као да није најпре био богослов, духовник и аскета. „Како је могуће", пита се владика Иринеј, „да је неко ко је био испуњен Христом Богочовеком, истовремено могао да буде испуњен идолопоклонством"? Владика Иринеј напомиње да је његов духовни ауторитет – ауторитет истинског Божјег угодника, тј. светитеља.

Академик Владета Јеротић у свом тексту *Бити православан значи бити стално у Христу* пише да то значи бити стално у непрестаном подвигу, од човека ка Богочовеку, цитирајући речи Оца Јустина да „сваки појединац (а то је основно начело и психологија народа, носи у себи, не само судбину своје личне, већ и народне душе.

За здравље наше народне душе одговоран је свако од нас, и највећи и најмањи, и најученији и најнеписменији, и највиђенији и најнеписменији“.

У Зборнику су вредни прилози млађих теолога и философа, међу којима се издвајају радови проф. Владимира Вукашиновића о *неким преводима свете литургије Оца Јустина Поповића*, узимајући као мото речи оца Јустина да „ко не разуме литургију не може разумети Православље“. Вукашиновић пише да је Отац Јустин знао да се један литургијски обред, једно предање и искуство Литургије не састоји само из текстова служби. „Оно обухвата и елементе тзв. литургијског окружења (храм и све шта се у њему налази) али и светоотачких мистагогија* - односно, начина на који је служба у одређеном времену и на конкретном простору доживљавана и разумевана“.

Потом, као нарочито вредан прилог налази се рад др Богдана Лубардића о *рецепцији руске религијске философије у делима архимандрита др Јустина Поповића*, као део обимне студије. У раду се о О. Јустину говори као о трећем српском еванђелисти (поред Светога Саве и Светог кнеза Лазара). Еванђеоски лик он препознаје тамо где је О. Јустин „сабрао најбоље квалитете које један духовни просветитељ треба да има, што се појавио тако снажно у једном од најгорих времена у Србији – обезбожавања њених синова и кћери после Другог светског рата“.

Протојереји и јереји: Љубивоје Радовић, Александар Јовановић и Небојша Стојадинов проговорили су о оцу Јустину као *о трећем српском јеванђелисти,* који је *на путу богочовека* кроз *следовање светим оцима где је непрестана борба за боголикост.*

Професор Слободан Костић писао је о *поучавању аве Јустина о православној саборности*, имајући у виду најпре расправу *Православно учење о цркви* Аве Јустина у којој се истиче да је у цркви све саборно и да смо ту са свима светима, зато што ту постоји само једно духовно тело „у коме сви саборно живе једним животом, једним духом, једном истином“.

Проф. Драгиша Бојовић пише *о оцу Јустину и светим оцима*, потенцирајући да је О. Јустин од најраније младости наглашавао значај Светих Отаца, истицао њихове мисли и значај њихових дела. „Православно је само оно што је од духовности светитеља, од Светих Отаца цркве“, говорио је о. Јустин. По Бојовићу, однос Оца Јустина према Светим Оцима можемо посматрати тројако: 1) преко студија о Светим Оцима, 2) преко превода њихових дела и 3) преко њихових утицаја на богословље и догматику Оца Јустина.

Др Хаџи Ђорђе Јанић пише о *времену саблазни и антихриста*, а мр Јован Пејчић о *православној естетици оца Јустина Поповића*.

Посебно занимљиви прилози у овом Зборнику јесу прилози жена које су приступиле делу и лику оца Јустина Поповића са особитим уважавањем, бавећи се његовом суптилношћу и лиричности. То не значи да је изостала озбиљна, прецизна и, изнад свега, одговорна слика лика и дела оца Јустина! Смело и са новим приступом о томе говоре приложени радови Ксеније Кончаревић, Слађане Ристић Горгиев, Зорице Кубуровић, Невенке Пјевач, Јање Тодоровић и Сунчице Денић.

Значајан број радова Оца Јустина тема су и данас, као што ће бити у будуће и тема особене теологије, философије, лирике и поетике. Овим се Зборником отворило саборно читање Оца Јустина.

---

* увођење, упућивање у верске тајне, тајноводство (прим. С. Денић)

***

У наставку наводим пригодну реч коју сам, као уредник Зборника, изговорила на промоцији 6. априла, 2011. године, на Јустинове благовести.*

Живот Преподобног нашег Јустина Врањског и Ћелијског сведочи о несвакидашњем богочовечанском путу који се већ у одређеним *круговима* (опростите због овог термина и квалификације) назива **јустиновски**.

Дело Преподобног нашег Јустина Врањског и Ћелијског сведочи о несвакидашњем нужном и молитвеном, богочовечанском путу који се, такође, сада назива: **јустиновски**.

Да је то што је **јустиновско** ствар вечности, не пролазности, потврђује ово трајање, интересовање, учење и тумачење дела и идеја оца Јустина Поповића.

Такође, да је то **јустиновско** ствар неба, не само земље, потврђује снага молитве, труда и туге, те је и награђен преподобношћу и светитељством.

Ако се крене са навођењем разлога за сећање и трајање Оца Јустина, разлога за научни скуп који је први пут и веома успешно одржан априла, уочи Благовести 2009. године, разлога за објављивање овог зборника, као и разлога за ово вече, биће нам мало дана да до Васкрса наведемо све. Све видљиве и невидљиве моћи са којима се сусрећемо када се са делом оца Јустина сусретнемо, видљиве и невидљиве силе, видљиве и невидљиве пауке, долазиле су код њега као и код апостола Павла који је говорио: Све могу у Христу који ми снагу даје.

Још нешто што се чини да је потребно покренути као тему, а о чему ви, поштовани оци и професори, довољно знате, као што је и опште познато, јесте став оца Јустина о Европи, о Достојевском, о словенству, о духу времена... Сведоци смо да се често, па и данас ставови о овим проблемима узимају са резервом, па и са осуђивањем. Очигледно је да се вредности мењају, да се мимоилазе, или да се супротстављају. Отац Јустин је у својој подвижничко-богословској тишини у манастиру ламентирао над трагичном судбином савременог европског или светског човека. Посебно је истицао Достојевског и узимао као полазно начело духовног самоограничења и покајања човека, кроз речи: *Смири се, горди човече*! Насупрот Достојевског, савремени се човек формира кроз гордости живљења, *похоте телесне и похоте очију* које се могу презентовати кроз речи. Уздигни се и самоуздигни се, горди човече, и бићеш као Бог, и цео свет ће бити твој! Западни је човек, како каже епископ Јован Пурић у тексту *Православље и култура егоизма*, по својој „огрехоховљеној *слободној вољи*, самовољно променио сâми онтолошки темељ свога човештва...“ (Јован Пурић, *Православље и култура егоизма*, Летопис Матице српске, јануар-фебруар, Нови Сад, 2011, стр. 86)

Лако је, потом, да се догађају тзв. духовна убиства која су, сигурно је, много тежа и много страшнија од физичких убистава. У том смислу, Николај Берђајев указује на прави циљ тог „свеобухватног духовног рата који се води у темељима нововековне и савремене историје; то је непрестани духовни рат за уништење људског лика – личности“ О томе је много раније говорио и писао Отац Јустин, да би се то данас препознавало као *култура егоизма* или *егоистичног индивидуализма* који ствара тзв. *лажног човека*, како би рекао епископ Јован Пурић.

* На промоцији Зборника реч су имали Владика врањски Пахомије, Владика Игњатије Мидић, отац Радован Биговић, проф. др Слободан Костић, проф. др Драгиша Бојовић и проф. др Сунчица Денић.

Оно што представља препознатљиву професионалну и личну слику оца Јустина Поповића јесте православна литерарност – као извесна саосећајност са светом око себе. То је редак и јединствен дар, најдирљивији и најјединственији – поклоњен одабранима или упућен на одабране.

Мноштво идеја и творачких крајих, и не само крајих целина у његовом научном и богословско-философском, лирском опусу показује се као литерарно језгро. Ако је, као што је речено, питање Бога код њега питање и однос према страдању, онда се из тог става види његова поетска преокупација. Узимајући многа дела, а определивши се за неке од мањих структура, као и на поједине изводе, категорија бола се може уздвојити као примарна категорија. Као што је страдање свуда присутно, тако је оно и саставни део његове теологије, философије, и његове поетике.

Преподобни Јустин Ћелијски и Врањски, и културолошки и литерарно, као и философски и молитвено – развија своју теологију богочовечанским средствима, општу и јединствену, блиску многима.

То је његова концепција литературе, теолошки утемељена и лирски интонирана.

То је његова apologia de via mea! То је одбрана његовог пута!

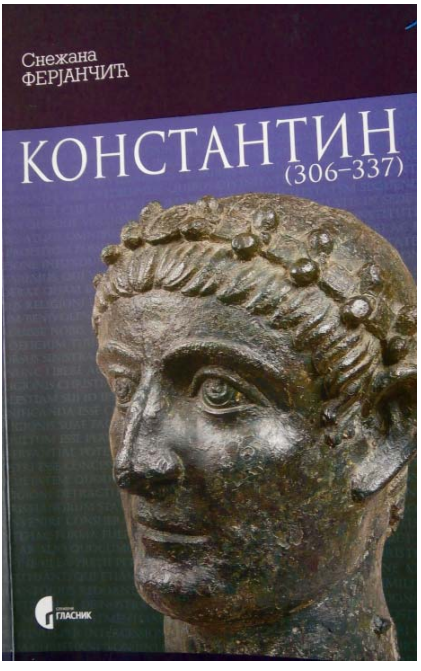
УДК 94(37)"306/337"
321.18:929 Константин I Велики

Ирена Љубомировић
Филозофски факултет Универзитета у Нишу
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије – Србија
e-mail: irena.ljubomirovic@filfak.ni.ac.rs

ЗНАЧАЈАН ДОПРИНОС СРПСКОЈ ИСТОРИОГРАФИЈИ

Снежана Ферјанчић, *Константин (306–337)*, Службени гласник, Београд 2013, 229 стр.

Публикација о римском цару Константину Великом, ауторке Снежане Ферјанчић, појавила се у години обележавања 1700 година од доношења Миланског едикта. Иако је Курт Аланд, уважени црквени историчар, још средином прошлог века саставио библиографију која броји више од 1500 наслова о Константину, у међувремену појавило их се још неколико стотина, задатак С. Ферјанчић није био нимало лак. Поновном анализом писаних извора, нумизматичког материјала и епиграфских натписа ауторка је сагледала личност једног од најзначајнијих владара позног Римског царства и покушала да реши нека од проблемских питања о којима су у науци преовладавали различити ставови. Текст је подељен у три велике целине: *Порекло, младост и успон* (15–58); *Савладарство и сукоби са Лицинијем* (78–96) и *Самостална владавина* (116–178).



У првом потпоглављу прве целине насловљеном *Порекло и младост* (15–27), ауторка настоји да реши неколико спорних питања о пореклу Константинове мајке и статусу прве „супруге“. С обзиром на то да највише података о Константиновој владавини пружају хришћански писци, који дају, пре свега, податке о владаревом односу према хришћанској цркви, излагање је требало допунити епиграфским, нумизматичким и археолошким изворима. Интердисциплинарност истраживања ауторка потврђује већ код првог питања на које настоји да понуди одговор: да ли је Константинова мајка Хелена била конкубина или законита Констанцијева супруга? Литерарни и епиграфски извори дају противречне податке, и док је антички писци називају конкубином, на епиграфским споменицима окарактерисана је као *coniunx* (жена). Ауторка оправдано закључује да су епиграфски споменици настали након 324. године, пошто је Хелена проглашена за августу, те је мало вероватно да би царева мајка, жена великог угледа и поштовања могла да се назове конкубином. Будући да латинска реч *coniunx* може означавати и невенчану жену, ауторка се приклања тврдњама хришћанских писаца Хијеронима и Орозија, који је називају Констанцијевом конкубином. Питањем брачног статуса аутор се бави у случају Константинове „супруге“ Минервине. Ауторка доводи у сумњу наводе већине извора који је називају конкубином, јер потичу од изгубљене историје Еунапија из Сарда, ватреног присталице цара Јулијана и противника хришћанства, и прихвата наводе анонимног панегиричара из 307. године, који каже да се Константин предао законима брака. Ауторка настоји да реши и неслагање у изворима око приче о Константиновом бекству оцу 305. године. Позива се на изворе у којима је бекство драматично описано и наводи истраживаче који сумњају у аутентичност исказа да би прича била прихваћена уз образложење да је доносе и пагански и хришћански извори, чак и они који нису били наклоњени владару.

Ауторка и у другом потпоглављу *Проглашење за цара и прве године владавине* (27–41) покушава да одговори на питања која су у науци различито тумачена. Међу њима је и питање да ли је Константин сам присвојио власт или га је за цара прогласила војска или отац на самртничкој постељи? Иако извори доносе различите податке, аутор пристаје уз тврдњу да су Константина за августа прогласили војници, као што је било и у случају многих других владара пре њега. На почетку своје владавине, цар је у својим провинцијама допустио слободу вероисповести хришћанима чиме је показао да је свестан да подршка хришћана и хришћанске цркве може допринети учвршћивању и јачању царске власти. Догађаји који су уследили показали су оправданост његове религијске политике.

Константин је на путу ка самосталној владавини морао да се обрачуна са савладарима, али и са свима који су могли да му буду претња и угрозе његову власт. Ауторка износи различите податке у изворима о Максимијановој смрти 310. године. Иако не даје коначан одговор на питање због чега је Константин погубио таста, износи препоставку да је то могао да учини јер би му од Максимијана претила опасност докле год буде жив. Константин је у циљу учвршћивања власти настојао да савладаре прикаже у што негативнијем светлу, те је тако Максенције у изворима окарактерисан као типичан тиранин. Према ауторкином мишљењу, неповољна слика Максенција резултат је Константинове општеприхваћене пропаганде. И у случају сукоба Консантина и Максенција, ауторка одбацује наводе Еусебија и панегиричара према којима је Константин био принуђен на рат против Максенција како би ослободио Рим тираније. Још једном је на основу литерарних, епиграфских и нумизматичких извора указано да је то резултат пропаганде победника, јер је према ауторки Константин морао да се оправда пред савременицима и будућим поколењима.

Према наводима ауторке, три визије које је Константин имао биле су важне за развој царске идеологије, јер су одражавале Константиново прихватање хришћанске симболике – христограма и лабарума. Након победе над Максенцијем 312. године, владар је у свечаној поворци ушао у Рим. У модерној историографији преовладавало је мишљење да поворка није завршена успоном на Капитол и приношењем жртве Јупитеру. Еусебијево ћутање о овом догађају наводи аутора да се окрене Зосимовим наводима да је цар једном приликом учествовао у обредима на Капитолу и да је то било управо те 312. године. У контексту односа Сената и сенаторског сталежа према ослободиоцу Рима наведене су статуе, споменици и здања посвећене владару.

У другој целини насловљеној *Савладарство и сукоби са Лицинијем* ауторка, у недостатку доказа, не успева да реши питање правне приоде тзв. „Миланског едикта“. Документ који су донели Лициније и Константин значајан је јер су њиме обезбедили подршку бројне хришћанске заједнице и хришћанске цркве. Ауторка се осврнула и на Константинове сукобе на рајнској граници са Аламанима и Францима, као и са Пиктима у британским провинцијама. Према ауторкином мишљењу хипотеза о Хеленином боравку у Тријеру нема основа. Средњовековне легенде и фреске из катедрале у Тријеру пре помињу и приказују истоимену Криспову жену која је могла бити рођена у овом граду. У овом поглављу детаљно је приказан раскол у хришћанској цркви у афричким провинцијама и Константиново настојање да спор реши. Ауторка је заузела критички став према изворима у којима је Лициније представљен у негативном светлу указујући да је то резултат Константинове пропаганде. Не поклања поверење изворима, који искључиву одговорност за избијање сукоба између двојице владара, приписују Лицинију. Према наводима ауторке, обојица владара су исказала тежњу ка самосталној владавини и то је био главни разлог њиховог сукоба. Лицинијеве мере против хришћана биле су мотивисане политичким разлозима и предузимане су против људи који су могли пружити подршку Константину у предстојећем сукобу. Ауторка се позива на литерарне изворе који говоре о промени Лицинијеве политике према хришћанима и чији наводи су потврђени нумизматичким изворима из источних провинција. И док би се Еусебијеви наводи могли прихватити са резервом, с обзиром на његову наклоност владару, бронзани новчићи на којима је представљен Јупитер сигуран су показатељ да је Лициније опет истицао своју оданост Јупитеру, тј. традиционалној римској религији.

Трећа целина посвећена је Константиновој самосталној владавини (116–185). Ауторка се осврнула на мере које је владар предузео у корист хришћанске заједнице, а које су се односиле на обнову оштећених и изградњу нових цркава. Како би ојачао хришћанску цркву у источним провинцијама, морао је да заустави ширење Аријевог учења. Стога је настојао да оконча христолошке распре и измири двојицу главних супарника, Александра и Арија, на првом васељенском сабору у Никеји, 325. године. Ауторка оправдано доводи у сумњу Еусебијево излагање у којем писац даје велики значај Константину током догматских расправа. Извесно је да је владар одиграо важну улогу у расправама, али мало је вероватно да је учествовао у њима у оној мери у којој то описује Еусебије. За то је владар морао да поседује велико теолошко знање и да много боље познаје догматска питања. Иако је сабор у Никеји осудио Аријево учење, низ других околности (наклоност Константиније Арију и одузимање столице једном од најугледнијих припадника правоверне струје Еустатију из Антиохије) нагнали су Константина да се врати политици толеранције по питању Арија коме је дозвољено да се врати из прогонства. И поред свих настојања да реши спор у хришћанској заједници, Константинови напори нису дали резултате и након 330. године, владар више није интервенисао у северној Африци.

Ауторка се посебно позабавила питањем Константиновог односа према римској традиционалној религији. Довела је у питање претпоставку која је преовладавала у модерној историографији да је Константин забранио обављање свих паганских обреда у светилишту. Наиме, термин *supestitio* не мора се схватити у хришћанском смислу и може се односити на приношење жртава које су подрзумевале проливање крви. У изворима је посведочено да је Константин градио нове паганске храмове и да су новоизграђени Константинополис украшавала и светилишта посвећена паганским боговима. Позивајући се на изворе, ауторка закључује да Константин није водио систематску антипаганску верску политику и није био заклети противник традиционалне религије. Константинову наклоност хришћанству потврђују и литерарни и нумизматички извори, али ауторка оставља отвореним питање када је дошло до владаревог преобраћења.

Одлука владара да оснује град на Босфору који ће бити престоница резултат је премештања тежишта царства на исток јер су источне провинције биле богатије, економски развијеније и гушће насељене од западних. Ауторка наводи уметничка дела и бронзане статуе којима је Константин украсио новоподигнути град. Указано је на реформаторску политику цара и велики успех који је владар постигао у одбрани рајнског и дунавског лимеса. У највеће цареве успехе спада његова победа над Готима након чега је поново успостављена власт на левој обали Дунава. У последњем поглављу детаљно је описана смрт владара и погреб који је имао хришански карактер, али током којег су исказане и почасти својствене паганској традицији, што указује да је његова верска политика почивала на принципу толеранције.

Монографија аутора С. Ферјначић значајан је допринос српској историографији у проучавању личности знаменитог римског цара Константина Великог. Ауторка је користећи различите изворе – литерарне, епиграфске и нумизматичке, понудила објективан приказ личности римског владара што није био увек случај у домаћој, као ни у светској историографији. Осим тога, критичким ставом који је заузела према појединим проблемским питањима, сагледала их је на другачији начин и у неким случајевима изнела ново виђење. Дело је писано јасним и стручно прецизним стилом због чега ће бити корисно пре свега студентима историје, али с обзиром на велико интересовање за личност Константина Великог, препоручује се и свима који желе да се упознају са владавином римског цара. На крају књиге налази се списак скраћеница, списак извора и литературе и регистар личних имена и географски називи. Издању једино недостају географске карте и илустрације.

Црквене студије, Ниш / Church Studies, Nis *11-2014, 731-732*

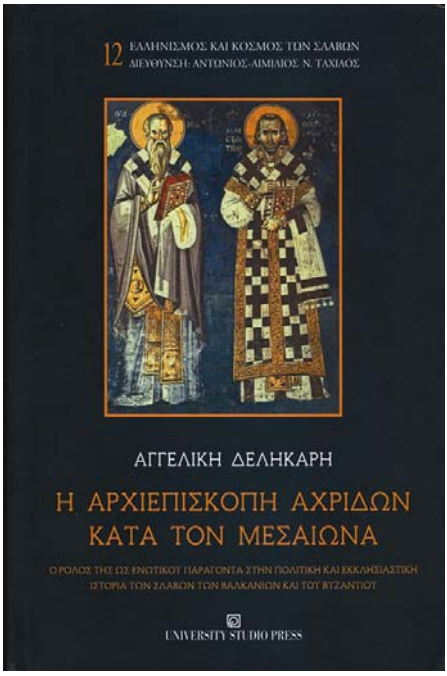
УДК 271.222(497.11)-726.1-9(497.7)"1037/1056"(049.3)

Јасмина Шаранац Стаменковић
Филозофски факултет Универзитета у Нишу
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије - Србија
e-mail: j.saranac@gmail.com

О ЗНАЧАЈУ ОХРИДСКЕ АРХИЕПИСКОПИЈЕ

Δεληκάρη Αγγελική, *Η αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά τον μεσαίωνα, Ο ρόλος της ως ενωτικού παράγοντα στην πολιτική και εκκλησιαστική ιστορία των Σλάβων, των Βαλκανίων και του Βυζαντίου*, University Studio Press 2014, 323 стр.

Публикација која је пред нама долази из пера Ангелики Деликари, предавача средњовековне историје словенских народа на Аристотеловом универзитету у Солуну. Насловом монографије ауторка истиче значај Охридске архиепископије у средњем веку и њену изузетну улогу у политичком и црквеном уједињењу Словена и Византије на Балкану. Иако је у прво време остала под влашћу домаћег поглавара, након смрти првог словенског архиепископа, Јована, за поглавара Охридске архиепископије постављен је Лав из Пафлагоније (око 1037–1055/1056), некадашњи хартофилакс Свете Софије. Будући да је обухваћена ромејском врховном политичком и духовном влашћу, Охридска архиепископија представља, у то доба, институцију мешовитог, словенско-грчког карактера.



Књига Ангелики Деликари објављена је у Солуну 2014. Године, у издању University Studio Press-а, и представља 12. посебно издање успешне серије *Ελληνισμός και Κόσμος των Σλάβων* чији је директор Антониос-Емилиос Н. Тахиаос, професор емеритус Аристотеловог универзитета у Солуну. Сам текст је композиционо распоређен у четири већа поглавља. У првом поглављу ауторка је обрадила историјски развој епископије у Охриду. Друго поглавље систематизује сазнања о еволуцији титуле охридског архиепископа. Наиме, поглавари Охридске архиепископије су по њеном оснивању титулисани као *архиепископи Бугарске*, да би од времена Теофилакта Охридског (1088/89–1120/1126) носили титулу *архиепископа целе Бугарске*. Пошто се у идеолошко-политичком и црквеном погледу порекло Охридске архиепископије везивало за Прву Јустинијану, архиепископско седиште које је подигао византијски василевс Јустинијан I (527–565), од средине 12. века, титулатура охридског архиепископа гласила је *архиепископ Прве Јустинијане и целе Бугарске*.

У трећем поглављу монографије образложена је јурисдикција Охридске архиепископије, од њеног оснивања до 15. века. Ратујући више од четири деценије (976–1018) против државе Самуила и његових наследника, цар Василије II Бугароубица (976–1025) утврдио је северну византијску границу на Дунаву. У оквиру овог поглавља професорка је најпре сагледала јурисдикцију Охридске архиепископије током првих година њеног оснивања. Разматрала је, такође, јурисдикцију Охридске архиепископије после смрти Василија II (1025) до обнављања бугарске државе под вођством Петра и Асена (1185/1186). Осветљена је јурисдикција Охридске архиепископије након Четвртог крсташког рата (1204), све до почетка понтификата Димитрија Хоматина (1216), и његово старешинство над Архиепископијом (1216–1236), у чије ће време Охридска црква и њен поглавар остварити улогу водећег византијског црквеног центра на Балкану. Са посебном пажњом, ауторка је обрадила јурисдикцију Охридске архиепископије након Хоматиновог понтификата, и у време почетка српске владавине, повезаност Охридске архиепископије и Српске патријаршије те, на крају, јурисдикцију Охридске архиепископије у периоду након Душанове владавине.

Четврто и последње поглавље, посвећено је титули епископа Светог Климента која је у вези са Охридском архиепископијом. Дело је употпуњено са 29 црно-белих илустрација, списком скраћеница (13–19), прегледом коришћених извора (21–35) и литературе (35–63), резимеом на руском језику (291–294), као и регистром имена и појмова (297–322).

УДК 271.2-475.5(049.3)
271.2-282(049.3)
821.14`02-97:81`42

Драгиша Бојовић
Филозофски факултет Универзитета у Нишу
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

ЗНАЧАЈАН ДОПРИНОС ПРОУЧАВАЊУ СЛОВЕНСКЕ ХИМНОГРАФИЈЕ

Мария Йовчева, *Старобългарският служебен миней* , Издателски център "Боян Пенев" – Институт за литература при БАН, София , 2014.

Проучавање служабних минеја има релативно дугу традицију. Оно се кретало од изучавања текстолошких до стилистичких питања. Пионирски радови везани су за имена Ватрослава Јагића и архимандрита Сергија. Данас, веома важан допринос проучавању ове проблематике дају Анатолиј Турилов, Лора Тасева, Марија Јовчева, Татјана Суботин Голубовић, Олга Лосева и други.

Изузетну научну посвећеност овом питању посебно показује Марија Јовчева, која је до сада објавила преко 30 радова у научној периодици, зборницима и другим публикацијама. Круну њеног досадашњег рада свакако представља књига *Старобугараски служабни минеј,* која је састављена из четири поглавља: *Порекло словенских служабних минеја*, *Лексичка разночтенија у химнографским текстовима: текстолошки и стилистички аспекти*, *Ка реконструкцији целовитог старобугарског служабног минеја*, *Оригинална старобугарски састави ученика Ћирила и Методија у Минеју.*

Књига је највећим делом заснована на резултатима вишегодишњег рада ауторке, али и на оним открићима савремених слависта, пре свега у Бугарској и Русији. Иако је у средишту пажње ове књиге *старобугарски минеј,* Јовчева је посебну пажњу обратила на византијску традицију, али и на позније рукописно наслеђе (XIV век). При томе, показује и добар увид у староруску и старосрпску традицију

Посебну вредност књиге чине истраживања лексике: стране лексеме, једнокоренске лексеме, грчке сложенице и слично. Значајан научни напор ауторка чини у реконструкцији старобугарског служабног минеја, бавећи се особеностима календара, улози Студитског типика, специфичним поменима, саставом служби, морфолошким, лексичким и синтаксичким разночтенијима.

У поглављу о оригиналним старобугарским текстовима ученика Ћирила и Методија, Јовчева се посебно бави анализом Службе мученицима Виту, Модесту и Крискентији, сматрајући да је њен аутор Климент Охридски. Анализу службе прати издање текста (стр. 295–302). На исти начин је представљено друго дело Климента Охридског, Служба Светом Аполинарију, епископу Равенском.

Када је реч о изворима које је користила ауторка, међу њима преовладавају минеји, али су консултовани и апостоли, октоиси, триоди и псалтири. Коришћена литература чини преко тридесет страна књиге.

С обзиром на то да служабни минеји чине веома распрострањен корпус календарских текстова у словенском средњовековном књижевном наслеђу са незаменљивом богослужбеном улогом, њихово истраживање представља увек актуелни задатак за који је неопходно широко знање и мукотрпан рад. Марија Јовчева је одговорила таквом задатку бавећи се богатим рукописним наслеђем средњовековне Бугарске, али и читавог православног словенског света.

VIII

Σεβασμιώτατοι, σεβαστοί πατέρες, ἀγαπημένοι ἄνθρωποι τοῦ Δημήτρη, πένθιμη ὁμήγυρις

Τό μέγεθος τοῦ κενοῦ πού ἀφήνει ἡ ἀναχώρηση τοῦ Δημήτρη στίς καρδιές, στήν καθημερινότητά μας, στό ἀκαδημαϊκό καί ἐκκλησιαστικό ἔργο εἶναι εὐθέως ἀνάλογο τῶν ἱκανοτήτων ἀλλά καί τοῦ ἐνθουσιώδους ζήλου του νά διακονήσει τή θεολογία καί τήν Ἐκκλησία, ἱκανοτήτων καί ζήλου πού ἀποτυπώνονται στήν ὅλη του βιογραφία.

Τό 1990 ἀποφοίτησε ἀπό τό Ἐκκλησιαστικό Λύκειο Ἀθηνῶν, μέ «ἄριστα» καί εἰσήχθη ὡς δεύτερος ἐπιτυχών στήν κατηγορία ἀποφοίτων Ἐκκλησιαστικῆς Ἐκπαίδευσης Ἑλλάδος στό Τμῆμα Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Μέ τήν ἀποφοίτησή του τό 1995 ἔγινε δεκτός στό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακῶν Σπουδῶν τοῦ Ἱστορικοῦ Τομέα στό ἴδιο Τμῆμα, πρὸς εἰδίκευση στό ἐπιστημονικό ἀντικείμενο τῆς «Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλαβικῶν Ἐκκλησιῶν», μὲ ἐπιβλέποντα τὸν (τότε) Ἀναπληρωτὴ Καθηγητὴ κ. Δημήτριο Γόνη. Μετά καί τή στρατιωτική του θητεία τό 2003 ἔγινε κάτοχος τοῦ Μεταπτυχιακοῦ Διπλώματος Εἰδικεύσεως τῆς *Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλαβικῶν Ἐκκλησιῶν* μὲ θέμα διπλωματικῆς ἐργασίας «*Οἱ σχέσεις τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος μὲ τή μονὴ Δοχειαρίου ἀπό τά τέλη τοῦ 15ου μέχρι τά μέσα τοῦ 16ου αἰώνα*» καί βαθμὸ *ἄριστα*. Ἀμέσως ἔγινε δεκτὸς στὸν δεύτερο κύκλο τοῦ Προγράμματος γιὰ τὴν ἐκπόνηση διδακτορικῆς διατριβῆς μὲ θέμα: «Ἰωάννης Κομνηνὸς ἢ μητροπολίτης Δρύστρας Ἱερόθεος (1658-1719). Βιογραφία – ἐκκλησιαστικὴ δράση – ἐργογραφία», μὲ ἐπιβλέποντα τὸν Καθηγητὴ κ. Δημήτριο Γόνη. Τό 2008 ὑποστήριξε μέ ἐπιτυχία τήν ἐργασία του καί ἀναγορεύθηκε διδάκτωρ Θεολογίας τοῦ Παν/μίου Ἀθηνῶν μέ βαθμό καί πάλι ἄριστα. Ἡ ἐργασία αὐτή ἐκδόθηκε τό φθινόπωρο τοῦ 2014 μέ τή χρηματική ἐνίσχυση τοῦ κληροδοτήματος Μωραΐτη, ἐνίσχυση πού ἀποτελεῖ ἕνα χρηματικό βραβεῖο. Ἐνδιάμεσα, ὅμως, προετοιμάζοντας τήν ἐργασία του ὁλοκλήρωσε τὸ τριετές Σεμινάριο Ἑλληνικῆς Παλαιογραφίας, ποὺ ὀργανώνει τὸ Ἱστορικὸ καὶ Παλαιογραφικὸ Ἀρχεῖο τοῦ Μορφωτικοῦ Ἱδρύματος τῆς Ἐθνικῆς Τραπέζης τῆς Ἑλλάδος.

Ἀπό τό 2004 ἕως τό 2006 μετέβη μὲ ὑποτροφία τοῦ Τμήματος Διορθοδόξων Σχέσεων τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, στὴ Σόφια, ὅπου παρακολούθησε τακτικὰ μαθήματα Παλαιοσλαβικῆς Γλώσσας καὶ Παλαιογραφίας στὸ Τμῆμα Σλαβικῶν Φιλολογιῶν τοῦ κρατικοῦ Πανεπιστημίου Σόφιας «Ἅγιος Κλήμης Ἀχρίδος», μὲ Καθηγήτρια τὴ σλαβολόγο Iskra Hristova, καὶ μὲ παράλληλη ἐρευνητικὴ δραστηριότητα στὰ Κεντρικὰ Κρατικὰ Ἀρχεῖα Βουλγαρίας, στὶς Βιβλιοθῆκες καὶ τὰ Ἀρχεῖα τῆς Βουλγαρικῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν, τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Βουλγαρίας, τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ κρατικοῦ Πανεπιστημίου Σόφιας «Ἅγιος Κλήμης Ἀχρίδος» καὶ τοῦ Κέντρου Σλαβο-Βυζαντινῶν Σπουδῶν «Ivan Dujčev». Ταυτόχρονα παρακολούθησε μαθήματα βουλγαρικῆς γλώσσας ἀνωτέρου ἐπιπέδου στὸ Τμῆμα Ἐκμάθησης Γλωσσῶν τοῦ Ἰνστιτούτου Ἀλλοδαπῶν Φοιτητῶν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Σόφιας.

Ἀπό τό 2007, καί παρά τά ἐμφανῆ πλέον προβλήματα τῆς ὑγείας του γιά τά ὁποῖα εἶχε πλήρη συνείδηση, ὁ Δημήτρης ἐργάσθηκε στήν ἐκπαίδευση εἴτε στήν ἐκκλησιαστική μέ τή μορφή ΙΕΚ στό ΙΕΚ Ἁγίου Δημητρίου, ὅπου δίδαξε μαθήματα ὅπως Ποιμαντικὴ ἐπικοινωνία καὶ διαπροσωπικὲς σχέσεις, Διαχριστιανικός καί διαθρησκειακός διάλογος, εἴτε κατόπιν ἀπό τό 2008 ἕως τό τέλος τοῦ 2011 στή γενική Β/θμια Εκπαίδευση ὡς καθηγητής θεολόγος στήν ἰδιωτική ἐκπαίδευση. Ἀπό τό 2008 δίδαξε καί στήν Ἀνωτάτη Ἐκκλησιαστική Ἀκαδημία Ἀθηνῶν τά μαθήματα Ἱστορία τῶν Πρεσβυγενῶν Πατριαρχείων καὶ τῶν λοιπῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καί Πηγὲς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας. Τέλος τοῦ 2009 ἐξελέγη καί

στίς 12 Ἰανουαρίου 2012 τοποθετήθηκε Λέκτορας στό Τμῆμα Θεολογίας στή Θεολογική Σχολή ΕΚΠΑ μέ ἀντικείμενο Ἱστορία Ὀρθοδόξων Σλαβικῶν Ἐκκλησιῶν. Τά σχετικά μαθήματα εἴτε ἐπιλεγόμενα, εἴτε ὑποχρεωτικά, τά διακόνησε μέ σοβαρότητα καί εὐσυνειδησία μέχρι τήν τελευταία του στιγμή. Τήν ἴδια εὐσυνειδησία ἔδειξε καί στή συμμετοχή σέ ὑποχρεώσεις τῆς γενικότερης λειτουργίας τοῦ Τμήματος, ἀλλά καί σέ ὑποχρεώσεις ἄλλων.

Μαζί μέ τήν βασική του ἐκπαιδευτική καί ἀκαδημαϊκή πορεία ὁ Δημήτρης εἶχε διορισθεῖ ἀπὸ τὸ Μάρτιο τοῦ 2007 Εἰδικὸς Σύμβουλος τῆς Ἐπιτροπῆς Διορθοδόξων Σχέσεων τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος γιὰ θέματα ποὺ σχετίζονται μὲ τὴν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία τῆς Βουλγαρίας, καί ἀπὸ τὸ Φεβρουάριο τοῦ 2008 ἦταν μέλος τῆς Συντακτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ ἐτήσιου διεθνοῦς ἐπιστημονικοῦ περιοδικοῦ *Crkvene Studije / (Ἐκκλησιαστικές μελέτες)* στό Νίς τῆς Σερβίας, ἐνῶ συνεργαζόταν μέ ζῆλο στίς δραστηριότητες τοῦ Ἑλληνικοῦ Κέντρου Σπουδῶν Νοτιοανατολικῆς Εὐρώπης (ΕΚΕΝΕ).

Τά ἐξωτερικά αὐτά στοιχεῖα θά ἦταν ἐλλιπῆ ἄν δέν φωτίζονταν ἀπό μερικές ἄλλες, πιό βαθειές, ὄψεις τῆς δράσης καί τοῦ χαρακτήρα του. Κατ' ἀρχήν, μολονότι θά ὑπάρξουν ἀργότερα καί πιό εἰδικοί πού θά κρίνουν, μπορεῖ νά πεῖ κανείς ὅτι τό ἐπιστημονικό ἔργο τοῦ Δημήτρη διακατεχόταν ἀπό τήν σέ βάθος ἱστορικοκριτική διείσδυση στά κείμενα καί γι' αὐτό δέν ἀρκοῦνταν σέ ἁπλή δημοσιογραφικοῦ εἴδους ἀμοιβαία μεταφορά ἱστορικῶν εἰδήσεων ἀπό τήν ἑλληνική στή βουλγαρική φερ' εἰπεῖν βιβλιογραφία ἤ τό ἀντίστροφο, ἀλλά ἀναζητοῦσε τή στέρεη πορεία τῶν ἀπώτερων μαρτύρων στά κείμενα καί γι' αὐτό εἶχε σπουδάσει καί παλαιοσλαβική παλαιογραφία, πού εἶναι ἡ βάση γιά τήν ἔρευνα σέ ὅλες τίς σλαβικές γλῶσσες. Αὐτή τή διείσδυση μαρτυρεῖ ἡ ἔρευνά του στά ἀρχεῖα Σκορδέλλη ἤ Γκιουμουσγκερδάνη, ἡ ὁποία θά μποροῦσε νά φέρει πλούσιους καρπούς στό μέλλον. Τήν κληρονομιά στόν δύσκολο ἔως σχολαστικό τρόπο φιλολογικῆς ἐπιβεβαίωσης τήν ἔφερε ἐδῶ ἀπό τόν δάσκαλό μας τόν καθηγητή Δημήτριο Γόνη καί εἶναι ὁ λόγος πού συγκέντρωσε ταχύτατα τήν ἐκτίμηση τῶν εἰδικῶν συναδέλφων του Σλαβολόγων ἀπό τή Θεολογική Θεσσαλονίκης, τό Τμῆμα Σλαβικῶν σπουδῶν στήν Ἀθήνα, ἀλλά καί ἀπό ἀλλοῦ.

Ἀπότοκο τῆς ἀγάπης του γιά τά κείμενα, ἦταν ἡ μανιώδης βιβλιοφιλία του. Ὁ Δημήτρης ἐνθουσιαζόταν σχεδόν παιδικά ὅταν ἀνακάλυπτε ἀρχεῖα, παλαιές ἐκδόσεις, μετέφερε συχνά βιβλία ὅπου αὐτά χρειάζονταν σέ βιβλιοθῆκες, ἐπιμελοῦνταν τή διάθεση καταλοίπων ἀπό ἰδιωτικές βιβλιοθῆκες, ἐνῶ ὁ ἴδιος εἶχε σχηματίσει ὀγκώδη συλλογή. Μέ ἐνθουσιασμό ἀνέλαβε νά καθοδηγήσει φοιτητές στήν ἀποδελτίωση βιβλίων σέ σλαβικές γλῶσσες στίς βιβλιοθῆκες τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς καί τῆς Ἱερᾶς Συνόδου. Κι αὐτό μᾶς ὁδηγεῖ στό τρίτο στοιχεῖο.

Ὁ Δημήτρης ζοῦσε μέ βαθύ καί οὐσιαστικό τρόπο τό ἐκκλησιαστικό ἦθος τῆς θυσίας καί τῆς προσφορᾶς. Κι αὐτό τό ἐξέφραζε πρωτίστως ἀπό τή θέση τοῦ δασκάλου. Μολονότι κάποιοι φοιτητές τόν θεωροῦσαν αὐστηρό ὡς ἐξεταστή, ἔγινε ἀπ' ὅλους κατανοητό ὅτι ἡ αὐστηρότητά του προερχόταν ἀπό τήν ἀγωνία του νά ποδηγετήσει τούς νέους στό καθῆκον τῆς σπουδῆς καί τῆς ἔρευνας – καθῆκον πού θεωροῦσε πολύ δύσκολο καί ἀπαιτητικό. Διαρκῶς ἀναζητοῦσε ἱκανούς καί ὑποσχόμενους φοιτητές γιά νά τούς τοποθετήσει ἐκεῖ πού πίστευε ὅτι θά ἀξιοποιοῦνταν καλύτερα καί μιλούσαμε συχνά γιά τήν ἀνάγκη νά βρεθοῦν, νά ἐμπνευσθοῦν καί νά βοηθηθοῦν φοιτητές πού γιά κάποιο λόγο, οἰκονομικό ἤ ἄλλο, δέν μποροῦσαν νά προχωρήσουν, νά διασυνδέσουμε νέους ἐπιστήμονες μέ κάποιο ἵδρυμα ἤ ὑποτροφία ἤ πρόγραμμα, κι ὅλ' αὐτά χωρίς ποτέ νά θελήσει νά προβάλει τόν ἑαυτό του.

Νομίζω ὅτι σέ καιρούς εὐτυχέστερους θά μποροῦσε ἡ Θεολογική Σχολή νά θεσπίσει ἕνα βραβεῖο γιά τήν ἐπίδοση νέων ἐπιστημόνων σέ ἀρχειακή ἔρευνα στή μνήμη τοῦ Δημήτρη.

Νά πῶ, τέλος, ὅτι καί προτοῦ ἀναλάβει ὡς δάσκαλος, τό ἐκκλησιαστικό ἦθος αὐτοθυσίας καί διακονίας τόν χαρακτήριζε σέ πλειάδα δραστηριοτήτων, ὅπως τό κατηχητικό ἔργο ἐδῶ στό Νέο Κόσμο, ἡ συμμετοχή σέ παρεμβατικές κινήσεις, ὅπως τό περιοδικό Ἔξοδος, ἡ βοήθεια στήν ἐφημερίδα Χριστιανική, τῆς ὁποίας τίς διορθώσεις μέ ζῆλο καί προθυμία εἶχε ἀναλάβει μέχρι πρόσφατα, ὅλ' αὐτά στό πλαίσιο ἑνός ὁράματος γιά μιά καλύτερη καί δικαιότερη κοινωνία, ἐμπνευσμένη ἀπό τό κοινωνικό ἦθος τοῦ Εὐαγγελίου. Ὁ παρορμητικός του χαρακτήρας καί ἡ τελειομανία του ἔκρυβαν ἕναν βαθειά εὐαίσθητο ἄνθρωπο πού συνέτρεχε φίλους καί γνωστούς παρά τά σοβαρά προβλήματα τῆς ὑγείας του, πού τόν γονάτισαν συναισθηματικά μετά τήν ἀπώλεια τῆς μητέρας καί τοῦ ἀδελφοῦ του ἀπό τά ἴδια αὐτά προβλήματα.

Φίλε Δημήτρη, παρέκαμψες ὅλες τίς ἀκαδημαϊκές κρίσεις πού σέ περίμεναν μέ κριτήριο τήν κείμενη νομοθεσία, γιά νά βρεθεῖς μιά καί καλή στήν κρίση τοῦ ἀδεκάστου κριτοῦ, τοῦ «ἐτάζοντος καρδίας καί νεφρούς» μέ κύριο κριτήριο τό νόμο τοῦ Εὐαγγέλιο. Ὁ φάκελλός σου ὅμως εἶναι γεμάτος ἀπό εὐθικρισία, ἀνιδιοτέλεια καί κυρίως ἀφειδώλευτη ἀγάπη. Ἔτσι, ὄχι μόνο ζεσταινόμαστε μέ τήν πεποίθηση ὅτι βρίσκεται ἡ ψυχή σου «ἐν χειρί Θεοῦ καί οὐ μή ἅψηται αὐτῆς βάσανος», ἀλλά καί ὅτι κι ὅλοι ἐμεῖς, ἡ ἀγαπημένη σου γυναίκα, ἡ ὑπόλοιπη κατά σάρκαν οἰκογένειά σου, ἡ θεολογική οἰκογένεια, ἡ ἀκαδημαϊκή οἰκογένεια, οἱ συνενορίτες σου, οἱ φίλοι σου, ἔχοντας πλουτίσει ἀπό τήν παρουσία σου, δεσμευόμαστε νά ξοδέψουμε συνετά αὐτόν τόν πλοῦτο, στήν οὐσιαστική διακονία τῆς Ἐκκλησίας, τῆς ἐπιστήμης, ἀλλά καί στό ὅραμα μιᾶς καλύτερης κοινωνίας.

Δημήτριος Ν. Μόσχος, ἐπίκ. Καθηγητής, Γενικῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, τμ. Θεολογίας, ΕΚΠΑ

Рецензенти:

Епископ нишки др Јован,
проф. др Радивој Радић
(Филозофски факултет у Београду),
проф. др Милош Антоновић
(Филозофски факултет у Београду),
проф. др Красимир Станчев
(Универзитет Рим Три),
проф. др Родољуб Кубат
(Православни богословски факултет у Београду),
проф. др Ангелики Деликари
(Аристотелов универзитет у Солуну),
проф. др Свилен Тутеков
(Богословски факултет у Великом Трнову),
академик Витомир Митевски
(Филозофски факултет у Скопљу),
проф. др Александар Наумов
(Универзитет у Кракову),
проф. др Ростислав Станков
(Универзитет „Свети Климент Охридски“ у Софији),
проф. др Бранислав Тодић
(Филозофски факултет у Београду),
проф. др Борис Брајовић
(Филозофски факултет у Никшићу),
проф. др Андерс Кристијан Јакобсен
(Унивезитет у Орхусу),
проф. др Слађана Ристић Горгиев
(Филозофски факултет у Нишу),
проф. др Синиша Мишић
(Филозофски факултет у Београду),
проф. др Драгиша Бојовић
(Филозофски факултет у Нишу)

УПУТСТВО АУТОРИМА О ПРИПРЕМАЊУ РУКОПИСА ЗА ШТАМПУ

1. Рад се пише на једном од следећих језика: српски, бугарски, грчки, македонски, руски, енглески и француски. Користи се фонт *Times New Roman*, са увлачењем новог пасуса 1,5 cm, са размаком међу редовима 1,5, са фуснотама величине 10 pt испод текста.

2. Рукопис се предаје припремљен на рачунару, одштампан на папиру и снимљен на CD као Word документ.

3. Поред основног текста, рукопис обавезно треба да садржи следеће елементе чији се редослед мора поштовати:

– пуно **име и презиме** аутора, **назив и седиште установе** (град и држава) у којој је аутор запослен, e-mail. Име и презиме аутора штампају се изнад наслова уз леву маргину. Назив и седиште установе наводе се испод имена и презимена аутора.

– **наслов рада**

– **апстракт** (сажетак) обима до 100 речи. Апстракт треба да се налази испод наслова рада. Пише се на језику основног текста.

– **кључне речи**, којих не може бити више од десет. Наводе се испод апстракта, а на језику резимеа испод самог резимеа.

– **основни текст**

– **резиме** се пише на једном од страних језика (енглески, руски, француски). Ако је рад написан на страном језику, резиме је на српском.

– **цитирана литература** даје се у засебном одељку насловљеном *Литература* и наводи се по азбучном реду презимена аутора.

4. Напомене се куцају на свакој страни, на одговарајућем месту. У фуснотама се користи скраћени облик цитирања:

Ларше 2006, 35.

Потпуне библиографске јединице налазе се у списку литературе. Потребно је после места издавања навести и издавачку кућу:

Ларше, Жан Клод (2006): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије

Ако је исте године један аутор објавио више радова, онда се уз годину додају слова: a, b, c, d, а његови радови су уређени хронолошки. За зборнике радова, колективна дела, наводе се уредници.

5. Графички прилози и табеле могу се доставити у електронском облику: цртежи као Line art (резолуција 600 dpi), а фотографије у резолуцији 300 dpi.

6. Аутор је обавезан да достави и фонтове које је користио.

MANUSCRIPT PREPARATION INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

1. Papers are accepted in one of the following languages: Serbian, Bulgarian, Greek, Macedonian, Russian, English, and French. The font to be used is *Times New Roman*, with 1.5cm indentation, 1.5 paragraph spacing, and 10 pt footnotes below the text.

2. The manuscript is prepared on a personal computer. A printed copy should be submitted along with the identical electronic document on a CD, saved as a Word doc file.

3. In addition to the text body, the document must also contain the following elements, in the order given here:

– the full **name of the author(s)** (first and last), the **name and seat of the institution** (city and country) of the author's affiliation, e-mail. The author's first and last names are printed above the title, aligned left. The name and the seat of the institution are printed below the author's name.

– **the title of the paper**

– **the abstract** (summary) of up to 100 words. The abstract should be located below the paper title. It is written in the same language as the text body.

– **the text body**

– **the summary** in a foreign language (English, Russian, French). If the paper is written in a foreign language, the summary should be written in Serbian.

– **references** quoted in the text should be listed in a separate section entitled *Literature*, in alphabetical order by last names of authors.

4. Remarks are printed on each page, at the appropriate position. In the footnotes, an abridged variant of quotation is used:

Larchet 2006, 35.

Full references are given in the bibliography. In addition to the location of the publication, the publisher should also be given:

Larchet, Jean Claude (2006). *The Theology of Illness.* Niš: Center for Church Studies.

If an author published a number of articles in a single year, in addition to the year, letters are added: a, b, c, d... The papers are listed chronologically. For paper proceedings and collections, the names of editors are also given.

5. Images and tables may be submitted electronically. Drawings should be sent as Line art (600 dpi resolution), while photographs should be sent in the 300 dpi resolution.

6. The authors must also submit the fonts they used.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2

ЦРКВЕНЕ студије = Church studies / уредник Драгиша Бојовић. - Год. 1, бр. 1 (2004)- . - Ниш : Центар за црквене студије : Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије : Међународни центар за православне студије, 2004- (Ниш : Пунта). - 24 cm

Годишње. - Текст на разним језицима; ћир. и лат.
ISSN 1820-2446 = Црквене студије
COBISS.SR-ID 115723532